

KS. ANDRZEJ SOŁTYS

PROBLEMATYCZNA OBECNOŚĆ RELIGII W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ

Obecność religii w przestrzeni publicznej nieustannie wzbudza kontrowersje. Jedni są zdania, że przestrzeń publiczna jest miejscem, w którym powinny być również podejmowane działania o charakterze religijnym, inni natomiast utrzymują, że religia, poprzez swoją aktywność, tę przestrzeń zawłaszcza. Pod wyraźnym wpływem mediów publicznych coraz większe uznanie zdobywa pogląd, iż w przestrzeni publicznej, która jest własnym miejscem dla polityki, nie może być religii¹. W związku z tym postuluje się separację religii i polityki, Kościoła i państwa. Miejscem dla religii miałby być kościół, zaś dla polityki przestrzeń publiczna. Stawia się przy tym za wzór Francję, która rzekomo dopracowała się odpowiednich ustawowych regulacji stosunków między fenomenem religii i polityki oraz instytucjami Kościoła i państwa². Racją ta-

KS. DR ANDRZEJ SOŁTYS, kapłan diecezji rzeszowskiej, doktor filozofii, wykładowca Politechniki Rzeszowskiej na Wydziale Zarządzania, Zakład Nauk Humanistycznych oraz w WSD w Rzeszowie. Kontakt: asoltys@prz.edu.pl

- 1 Posługujemy się tu szerokim, opisowym pojęciem polityki rozumianej jako całokształt podejmowanych działań publicznych w celu uzyskania partycypacji we władzy oraz całokształt działań osób partycypujących we władzy związanych z organizowaniem życia publicznego. Por. M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, „Znak”, Kraków 1998, s. 55.
- 2 Szeroko na temat państwa w systemie rozdziału zob.: M. Pietrzak. *Prawo wyznaniowe*, Wydaw. Prawnicze LexisNexis, Warszawa 2010, s. 80–110.

kiego rozwiązania ma być brak funkcjonalnego związku między religią i polityką oraz to, że wzajemne ich przenikanie powoduje samowyniszczanie się. Protagonisci separacji powołują się przy tym na wskazania Biblii, aby oddać Bogu to, co należy do Boga, a cesarzowi to, co należy do cesarza³. Przestrzeń publiczna i polityka byłyby więc dla cesarza, natomiast kościół i religia dla Boga. Pogląd wskazujący kościół, jako wyłączne miejsce aktywności religijnej, lansuje w gruncie rzeczy ateizm polityczny w działalności państwa. Jednocześnie nowożytna i współczesna myśl polityczna pogląd ów *implicite* zakłada. Niniejsze studium stanowi więc próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego obecność religii w przestrzeni publicznej jest niewygodna. Dlaczego nowożytna i współczesna myśl polityczna lansuje sekularyzm?

Pojęcie ateizmu politycznego

Pojęcie ateizmu nie jest jednoznaczne. Oznacza się nim różne zjawiska. Kiedy jedni przeczą istnieniu Boga, inni sięgają do takich metod badawczych, że samo mówienie o Bogu wydaje się bez sensu. Wielu, niewłaściwie przekroczywszy granice nauk pozytywnych, usiłuje wszystko tłumaczyć na drodze naukowego poznania. Niektórzy natomiast jedynie odrzucają wytworzone przez siebie pojęcie Boga, gdyż w rzeczywistości desygnatem ich pojęcia nie jest Bóg religii chrześcijańskiej. W końcu są też i tacy, którzy w ogóle nie zajmują się zagadnieniami dotyczącymi Boga, gdyż nie odczuwając żadnego niepokoju religijnego, nie znajdują racji do tego, aby się Nim zajmować⁴. Szczególną postacią ateizmu jest ideologia sekularyzmu, wykluczająca religijną interpretację rzeczywistości, negująca władzę Boga i jakąkolwiek wartość religii⁵. Najczęściej jest ona inspirowana filozofią sekularną, wyjaśniającą, dlaczego należy przyznać rzeczywistości ziemskiej autonomię w stosunku do instytucji Kościoła i religii. Filozofia sekularna w skrajnej postaci uzasadnia negację Boga i przyjęcie immanentnego porządku świata. Opisana postać ateizmu jest też nazywana ateizmem politycznym⁶. I to właśnie tę postać lansuje myśl społeczna niektórych nowożytnych i współczesnych filozofów.

3 Por. Mt 22, 21.

4 Zob. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, I, 19.

5 Por. *Säkularismus* [w:] *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, hg. U. Ruh, D. Seeber, R. Walter, Freiburg 1989, s. 414 nn.

6 Por. R.J. Neuhaus, *Czy ateści mogą być dobrymi obywatelami?*, tłum. J. Wocial, „Więź” (1995) nr 2, s. 116; E. Gilson, *Trudny ateizm*, przeł. P. Murzański, [w:] E. Gilson, *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, „Znak”, Kraków 1996, s. 117.

Elementy tak pojętego ateizmu politycznego odnajdujemy w starożytnej Grecji. Wiąże się on z postawą publicznego odrzucania twierdzeń o bogach, które z kolei były uznawane przez greckie *polis*. Ateistami w tym sensie byli Sokrates, Platon, czy Arystoteles. Obywatel miasta-państwa mógł być politykiem, jeśli uznawał bogów przyjmowanych przez państwo. Natomiast ten, który ich nie uznawał, działał tym samym na szkodę państwa i nie tylko, że nie mógł wejść do Zgromadzenia Narodowego, ale również nie mógł być uznanym za dobrego obywatela. W warunkach, w których religia miała charakter państwowy i była traktowana jako gwarant stabilności miasta-państwa, ateista nie mógł uprawiać polityki, bowiem poprzez żywione przekonania przeprowadzał dekonstrukcję ładu w państwie. Ateista nie mógł być politykiem, dlatego że nie mógł być dobrym politykiem. Przekonania religijne, traktowane jako element gry politycznej, były podporządkowane polityce. Ateizm starożytnej Grecji dotyczył więc nie tyle niewiary w Boga, co nieprzyjmowania bogów uznawanych przez miasta-państwa⁷. I to z tego powodu oskarżano wspomnianych hellenistów o ateizm, podobnie zresztą jak pierwszych chrześcijan, gdyż ci uporczywie twierdzili, że nie ma żadnego boga, oprócz Tego, którym jest Jezus Chrystus i to On osądza i demaskuje fałszywych bogów⁸. Taki ateizm uznano za groźny dla struktur państwa, a nawet za zdradę i to z tego powodu prześladowano pierwszych chrześcijan.

Z pojęciem ateizmu politycznego wiąże się więc negowanie afirmatywnych twierdzeń o bogach (Bogu) w przestrzeni publicznej. W czasach nowożytnych i współczesnych w zakres pojęcia ateizmu politycznego wchodzi także eliminowanie z przestrzeni publicznej przejawów życia religijnego, przez co ateizm polityczny przybrał formę sekularyzmu⁹. Może on dochodzić do głosu w działalności poszczególnych polityków, bądź przybierać formę zorganizowaną. Wśród najczęściej wysuwanych motywów tego procesu pojawia się postulat autonomii człowieka i jego wyzwolenia¹⁰. W myśl tego poglądu dopiero ateizm stwarza człowiekowi odpowiednie warunki dla samorealizacji, wyzwala go spod zależności od Boga i sprawia, że staje się autonomicznym podmiotem. Ateizm zakłada swoiste rozumienie wolności, która polega na tym, ażeby człowiek sam dla siebie ustanawiał cele i był kreatorem własnej historii. Współczesny postęp techniki ułatwia spełnienie opisanej wolności, daje człowiekowi poczucie własnej

7 Por. R. J. Neuhaus, *Czy ateści mogą być dobrymi obywatelami*, s. 115.

8 Por. *ibidem*, s. 116.

9 Por. J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna*, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, Poznań 2014, s. 8-9.

10 Por. Sobór Watykański II, *Gaudium et spes*, I, 20.

siły a nawet samowystarczalności. Wspomnianego wyzwolenia spod zależności od Boga potrzebuje nie tylko jednostka, ale całe społeczeństwa. Jednakże dla takiego wyzwolenia nie wystarczy tylko działanie poszczególnych jednostek, ale wymaga to zorganizowanego działania państwa. I oto tak pojętemu wyzwoleniu stoi na przeszkodzie religia, gdyż budzi w człowieku nadzieję na przyszłe, złudne życie i w ten sposób odstręcza go od angażowania się w budowanie państwa¹¹.

Pod względem formy nowożytny i współczesny ateizm polityczny nie różni się od ateizmu starożytnych. Różnica dotyczy jedynie negowanej treści o bogach lub Bogu oraz tego, z jakim stopniem determinacji się to czyni. W nowożytności ateizm polityczny polegał na odmawianiu rzeczywistości temu, co wpięrow Żydzi, a później chrześcijanie wiązali z pojęciem Boga. Ateiści tacy *wierzą, że przeczą temu, co wcześnieji „ateiści”, tacy jak chrześcijanie, uznawali*¹². Nadto, o ile w starożytności ateizm był postrzegany, jako zagrożenie dla stabilności struktur państwa, o tyle w nowożytności i czasach współczesnych właśnie jemu zlecono zadanie normalizowania przestrzeni publicznej w państwie¹³. Korzenie pojmanego w ten sposób ateizmu politycznego tkwią w epoce Oświecenia. I chociaż jego słownictwo początkowo było obecne tylko w kręgach intelektualnych, z czasem zaczęło przenikać coraz bardziej przestrzeń życia politycznego.

Nowożytna sekularna myśl polityczna

Nowożytna myśl polityczna wypiera religię z przestrzeni publicznej. Istotną postacią wczesnej nowożytnej filozofii sekularnej był Niccolò Machiavelli (1469–1527). Jakkolwiek religia nie była przedmiotem głównych jego dociekań, to z pewnością nie była też tematem drugorzędnym. Dla Machiavellego zarówno religia jak i instytucja państwa winny być rozpatrywane ze świeckiego punktu widzenia. Dostrzegał on, że religia stale wpływa na sprawy ziemskie i dlatego nie znajdował racji, by traktować ją odmiennie aniżeli inne instytucje społeczne¹⁴. Machiavelli był świadomy dwóch obszarów oddziaływania religii, a mianowicie społecznego i transcendentnego. Dystansuje się jednak od badania wpływu religii na życie przekraczające naturę, a zatrzymuje się na analizie religii jako fenomenu społecznego.

11 Zob. R. Buttiglione, *Działalność polityczna a wyzwolenie*, [w:] *Naród, wolność-liberalizm*, tłum. L. Balter, red. L. Balter i inni, Poznań 1994, s. 372–391.

12 R. J. Neuhaus, *Czy ateiści mogą być dobrymi obywatelami*, s. 116.

13 Pozytywne myślenie o ważnej roli ateizmu w polityce to cecha czasów nowożytnych i współczesności. Zob. M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Éditions du Dialogue, Paris 1980.

14 Por. J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna...*, s. 12.

Machiavelli interesuje się religią jako instrumentem polityki. Ta zaś, według niego, to skuteczne dochodzenie do władzy i jej sprawowanie, a o wartości polityki rozstrzyga jej skutek. Książę jest dla niego uosobieniem sprawnego w rządzeniu władcy – traktat *Książę* zawiera opis takiego władcy. Według Machiavellego nie jest to jakiś idealny człowiek w sensie bogobojnego i sprawiedliwego męża, lecz ktoś, kto w rządzeniu potrafi użyć każdego, nawet moralnie złego środka. Książę musi unikać jedynie tego, co byłoby szkodliwe dla państwa. Machiavelli daje szczegółowe wskazania, jak skutecznie rządzić w różnych niesprzyjających warunkach. Podpowiada na przykład, jak sprawować rządy w miastach i księstwach podbitych, które wcześniej cieszyły się wolnością i swoimi prawami. Wskazuje na pewne sposoby utrzymania wobec nich władzy¹⁵. W rządzeniu Książę może się posłużyć okrucieństwem z dobrym skutkiem, gdy zrobi to jeden raz, z konieczności dla ubezpieczenia się i z największym możliwym pożytkiem dla poddanych¹⁶. Podobnie ma się rzecz z wyrządzaniem krzywd. *Krzywdy powinno się wyrządzać wszystkie naraz, aby krócej doznawane, mniej tym samym krzywdziły, natomiast dobrodziejstwa świadczyć trzeba po trochu, aby lepiej smakowały*¹⁷.

W rządzeniu Książę winien posługiwać się w połowie naturą zwierzęcą, a w połowie ludzką. W posługiwaniu się naturą zwierzęcą za wzór winien obrać lwa i lisa. Lew bowiem nie umie unikać sidła, natomiast lis bronić się przed wilkami. *Trzeba być lisem, by wiedzieć, co sidła, i lwem, by budzić postrach wśród wilków. Nie rozumieją się na rzeczy ci, którzy wzorują się wyłącznie na lwie*¹⁸. Książę, jeśli zechce utrzymać się przy władzy musi oduczyć się być dobrym, a tylko umieć, w zależności od potrzeby, posługiwać się dobrocią¹⁹. Z przytoczonych tylko niektórych rad, jakie Machiavelli daje władcy wynika, że w polityce dobro moralne i związana z nim religia są podporządkowane nadrzédnemu celowi, którym jest dojście do władzy i jej utrzymywanie.

Machiavelli wyraźnie oddziela w rządzeniu fenomen polityczny od fenomenu religijnego i moralnego. Utrzymuje, że *niepodobna, aby dobry utrzymał się wśród tylu ludzi złych. Państwo stoi poza dobrem i złem, ma prawo do wszelkie-*

15 *Pierwszym to zniszczyć je, drugi – założyć tam swoją siedzibę, trzeci – zostawić im ich własne prawa czerpiąc stamtąd pewne dochody i stwarzając wewnątrz rząd oligarchiczny, który by ci je utrzymywał w przyjaźni. Albowiem taki rząd utworzony przez księcia, wie, że nie można obejść się bez jego przyjaźni i potęgi i że trzeba czynić wszystko, aby go podtrzymywał.* N. Machiavelli, *Książę*, tłum. Cz. Nanke, Antyk, Kęty 2004, s. 40.

16 Por. ibidem, s. 50.

17 Ibidem, s. 51.

18 Ibidem, s. 70.

19 Por. ibidem, s. 64–65.

go rodzaju bezprawia²⁰. Mimo tego w sekularnej filozofii Machiavellego sztuka rządzenia nie przeciwstawia się religii i moralności, lecz jest po prostu od nich niezależna²¹. Polityka w jego przekonaniu nie jest religijna, ani areligijna, nie jest moralna, ani amoralna. Skoro skuteczność czyni politykę wartościową, to jednym razem, gdy religia i moralność jej służą, rządzący będą apelowali o respektowanie moralnych i religijnych zasad, innym razem, gdy jej przeszkadza, wspomniane zasady będą przez polityków odrzucane. W konsekwencji ten sam polityk jednym razem powinien być wyznawcą własnej religii innym razem ateistą. Z tego, co powiedziano, wynika, że Machiavelli nie kwestionował kategorii moralnych oraz ich chrześcijańskiego znaczenia. Wobec religii chrześcijańskiej wysuwał jedynie zarzut, że przez nią ludzkość stała się niezdolna do wolności i właściwego politycznego życia. Chrześcijanie bowiem, na przekór twardemu doświadczeniu, chcą ujmować politykę w ramy etyczne.

Bardziej radykalną postawę wobec religii chrześcijańskiej zajmował dwa wieki później Wolter. Utrzymywał, że twierdzenia doktrynalne religii objawionej głoszone w przestrzeni publicznej, to jest poza kościołem, odgrywają zawsze destrukcyjną rolę, są źródłem konfliktów. W swym *Traktacie o tolerancji*²² wzywał do krzewienia tolerancji – w niej widział środek łagodzący konflikty i ułatwiający kontakty między ludźmi²³. Jako głównego źródła konfliktów społecznych Wolter upatrywał w brakach i niedoskonałościach ludzkiej natury. Wśród nich szczególnie dotkliwą jest ograniczoność ludzkiego poznania, widoczna zwłaszcza w obszarze życia religijnego.

Rozum z racji swej ograniczoności nie może rozstrzygać o prawdziwości twierdzeń religijnych. Z drugiej zaś strony każdy wyznawca religii utrzymuje, że tylko jego religia niesie przesłanie prawdy. W klimacie pluralizmu religijnego taka postawa wznieca otwarte konflikty²⁴. Wydaje się, że ten pogląd na religię w ogóle, w połączeniu ze świadomością wielkiej liczby wyznawców religii chrześcijańskiej, stał się głównym powodem, dla którego Wolter tak bardzo

20 Ibidem, przedmowa tłumacza, s. 13.

21 Innego zdania jest Manent – komentator myśli społecznej Machiavellego. Otóż uważa on, że Machiavelli nauczał jak czynić zło. Por. P. Manent, *Intelektualna historia liberalizmu*, Arcana, Kraków 1994, s. 27.

22 Zob. Wolter, *Traktat o tolerancji*, Paryż 1754.

23 Por. R. Legutko, *O tolerancji*, [w:] *Religia a sens bycia człowiekiem*, red. Z.J. Zdybicka, Wydawnictwo KUL, Lublin 1994, s. 115.

24 „Toute intolérance religieuse repose sur la conviction implicite que les enseignements de sa propre religion sont aussi vraies que deux-fois-deux-font-quatre...”. H. Glasenapp, *Die fünf grossen Religionen*, 1952, s. 514, cyt. za A. Hartmann, *Vraie et fausse tolérance*, trad. de l'allemand par A. Besnard, Paris 1958, s. 38.

uprzedził się do chrześcijaństwa i zaczął właśnie w tej religii upatrywać największe zagrożenie dla skutecznego uprawiania polityki. Nie znaczy jednak, że Wolter akceptował inne religie historyczne. Przeciwnie, był przekonany, że żadna ze znanych religii historycznych nie może dowieść prawdziwości własnych twierdzeń, mimo że w każdej z nich utrzymuje się przeświadczenie o prawdziwości ich doktryn. Nie dostrzegał żadnej możliwości zażegnania rodzących się konfliktów społecznych, w dyskusji publicznej prowadzonej między wyznawcami tych religii.

Sposobem na ich zażegnanie było wyprowadzenie każdej postaci aktywności religijnej z przestrzeni publicznej. Był to zasadniczy cel, jaki Wolter wyznaczył polityce, a realizację tego przedsięwzięcia zaplanował na przyszłe wieki. Politycznie nie można było tego osiągnąć w krótkim czasie, bowiem religie historyczne były zbyt mocno osadzone w kulturze, stanowiły jej integralną część. Stąd autor *Traktatu o tolerancji*, chcąc być postrzeganym nie jako ten, który występuje przeciw religii, a z drugiej strony, usiłując zneutralizować religijne źródło społecznych konfliktów, wystąpił wpierw z propozycją przebudowania samej religii. Uważał, podobnie jak J.J. Rousseau, w traktacie *Umowa społeczna*²⁵, że lud ma prawo do rewolucyjnych zmian, nawet takich, jak ustanawianie sobie nowej religii. Postępując za J.J. Rousseau²⁶, dostrzegał konieczność stworzenia religii nowej, opartej na rozumie, której zasady będą się przeciwstawiały tym, jakie są w religii objawionej. Chodziło o stworzenie religii, w której głoszone przekonania byłyby wynikiem naturalnego poznania. Wtedy wszyscy ludzie i zawsze mieliby dostęp do prawdy religijnych idei²⁷. Religia naturalna miała, w przekonaniu Rousseau i Woltera, połączyć wszystkich ludzi, poprowadzić swoich wyznawców do zażegnania społecznych konfliktów na tle religijnym²⁸. Odtąd wszelkie roszczenia wyznawców religii historycznych do prawdziwości ich doktryn byłyby pozbawione jakichkolwiek podstaw i dlatego mogłyby być politycznie zwalczane.

25 Zob. J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.

26 Zob. idem, *Profession de foi du vicaire savoyard*, Paris 1964.

27 „Il n'est pas autre chose que la loi naturelle, dont la connaissance est accessible toujours et par tous les hommes. Par conséquent, conclut Diderot, la religion issue de la raison se suffit à elle-même”. A. Hartmann, *Vraie et fausse tolérance...*, s. 27.

28 „La religion de la Raison de l'Aufklärung s'allie à l'idéal d'humanité inscrit en tout homme et qu'on peut rencontrer chez les adeptes de toutes les religions : voilà l'attitude morale qui découle de la religion naturelle, celle-ci y administre la preuve de son efficacité. Elle unit les hommes, elle a pour fruit la tolérance, tout comme conflits et guerres étaient fruits des religions positives”. Ibidem, s. 29.

Dobry polityk to ten, który nie tylko nie wywołuje konfliktów społecznych, ale zastane potrafi skutecznie neutralizować. Skoro więc obecność i aktywność religii historycznych w przestrzeni publicznej wzniewa konflikty, to – zgodnie z nowożytną myślą sekularną – politycy *ex professo* powinni zmierzać do eliminacji z życia publicznego twierdzeń religii historycznych, a zwłaszcza twierdzeń największej z nich – religii chrześcijańskiej, najbardziej znaczącej w Europie, oraz wypierać z przestrzeni publicznej każdą postać aktywności religijnej. Polityk zdawałby egzamin ze swojego profesjonalizmu wtedy, gdy odrzucałby religijne twierdzenia, to znaczy, gdy działając w przestrzeni publicznej, byłby rzecznikiem nowożytnej myśli sekularnej²⁹. Jednakże wyparcie religii z przestrzeni publicznej nie było przedsięwzięciem łatwym do wykonania, przerastało możliwości pojedynczych polityków. Stąd w jego realizację winno się zaangażować państwo. Na drodze planowanej polityki dopiero państwo będzie mogło ten problem skutecznie rozwiązać.

Projekt stworzenia religii naturalnej należy postrzegać jako etap wstępny w eliminowaniu religii z przestrzeni publicznej. Ostatecznie projekt ten okazał się utopią, był nie do zrealizowania. Przecież istotą każdej religii jest relacja człowieka do przedmiotu religijnego. Tymczasem to już kwestia istnienia tego przedmiotu podzieliła ludzi na religijnych i niereligijnych. Wolter i Rousseau chcieli w gruncie rzeczy stworzyć religię bez Boga. Z pewnością mieli oni pełną świadomość tego, że mówiąc o projekcie religii naturalnej popełniają błąd *contradictio in adiecto*, co z kolei uzasadnia pogląd, iż ich zamiarem było najpierw wyeliminowanie z przestrzeni życia publicznego religii objawionej, a z czasem religii każdej. A zatem w projekcie religii naturalnej należy upatrywać etap w złożonym procesie sekularyzacji przybierającej kształt ateizmu politycznego. Nowożytna myśl sekularna próbuje zepchnąć i uwięzić problematykę Boga i religii w sferze prywatności, by następnie zneutralizowanie wpływ religii także na życie prywatne aż do całkowitego pozbawienia religii jakichkolwiek racji. Ów program agresywnej sekularyzacji zdaje się realizować współcześnie uprawiana polityka.

Współczesna sekularna myśl polityczna

Współczesna sekularna myśl polityczna nie odbiega istotnie od nowożytnej filozofii sekularnej. Wyznacza ona polityce zadanie wypracowywania narzędzi umożliwiających obejmowanie władzy i sztukę jej utrzymywania. Podobnie

29 „Wielu współczesnych, którzy prywatnie są wierzący, przyjmują na skutek perswazji lub lęku polityczny ateizm”. R.J. Neuhaus. *Czy ateści mogą być dobrymi obywatelami...*, s. 116.

jak w nowożytności, polityka jest postrzegana bardziej jako sztuka, aniżeli działalność dla wspólnego dobra. Skoro religia przedkłada świadomość moralną nad politykę, jako sztukę dochodzenia do władzy i jej utrzymywania, to siłą rzeczy w takie pojęcie polityki wchodzi ateizm polityczny, nierzadko preradzający się w agresywny sekularyzm. Współczesna myśl polityczna również podnosi, iż religia wznieca konflikty, destabilizuje porządek społeczny i dlatego aktywność polityczna winna zmierzać do wyeliminowania z przestrzeni publicznej każdej postaci aktywności religijnej oraz niuansowania wpływu religii na życie ludzi. Sposób i determinacja, z jaką politycy to czynią, zależy od przyjmowanej przez nich ideologii. Współczesna myśl polityczna podpira się bądź ideologią marksizmu komunistycznego, bądź liberalizmu, bądź wreszcie nurtem myślowym nawiązującym do obydwu, zwanym postmodernizmem. Ze względu na rozległość tego zagadnienia przyglądnijmy się jedynie inspirującej współczesną myśl polityczną roli postmodernizmu.

Polityczny program współczesnej myśli politycznej polega na stałym przeciwstawianiu się prawdzie i nieustannej pogoni za zwiększaniem władzy³⁰. W myśl tego programu polityk jest postrzegany jak artysta na scenie teatru. Podobnie jak artysta ma przyciągać uwagę widza, zachwycać, bądź oburzać. Odmienność działania polityka dotyczy miejsca. Artysta gra na kameralnej scenie, natomiast polityk w najszerszej przestrzeni publicznej. Obydwaj oddziałują na obserwatora, widza, obydwaj mają przykuć uwagę widowni, ułatwić widzowi wyjść poza siebie, pozbyć się wewnętrznych fobii. Polityk, o którym widownia nie dyskutuje, jest miernym politykiem. Im bardziej widownia się nim zajmuje, im bardziej potrafi on skupić uwagę na sobie, tym jest lepszy. Ten, który nie przykuwa uwagi widza i nią nie zarządza, jest marnym politykiem, gdyż nie jest skuteczny i z czasem odpada z gry. Politycy akceptujący taki model polityki, odwołują się do prowokacji i ekscentryzmu. Ich zachowania przyciągają uwagę widowni i zarządzają nią w taki sposób, aby widownia w przestrzeni publicznej nie przykuwała uwagi do tego, co niewygodne dla osób najpełniej partycypujących we władzy.

Zadanie polityka we współczesnej myśli politycznej jeszcze jaskrawiej uwydatnia podobieństwo do funkcji zawodnika na boisku sportowym. Tym, czym gracz w stosunku do kibiców, tym polityk w stosunku do obywateli. Zawodnik jest wtedy uznawany za lepszego gracza, im więcej i ostrzejszych wrażeń dostarcza kibicom. Podobnie rzecz się ma z politykiem – im więcej dostarcza społec-

30 Por. Th.A. Milhaud, *Problematyczna polityka postmodernistycznego pluralizmu*, [w:] *Polityka a religia*, red. P. Jaroszyński i inni, tłum. A. Lekka-Kowalik, Lublin 2007, s. 49. Program ten został nazwany *polityką absolutnej odmienności*. Por. ibidem, s. 51.

czeństwu wrażeń i emocji tym bardziej jest uznany. Ostateczna ocena sportowca i polityka zależy jednakowoż od jego wygranej, od skuteczności. Wygrana piłkarza to wygrana w meczu, zaś wygrana polityka dotyczy wyborów i jak najdłuższego partycypowania we władzy. W meczu tym piłkarz lepszy, im skuteczniej przejmuje piłkę i dłużej potrafi ją utrzymać, podobnie i ten polityk jest lepszy, który potrafi partycypować we władzy, nieustannie ją rozszerzać i jak najdłużej utrzymać. Skuteczność i wygrana są więc kryteriami w ocenie polityka. Kwestię tego, czyją wygraną jest wygrana polityka, współczesna myśl polityczna marginalizuje. Z tego powodu polityk nie gra w interesie państwa, lecz gra o stawkę swoją, bądź własnej partii, która go do takiej gry wystawiła.

Zarysowane cele polityki można z dobrym skutkiem realizować w społeczeństwie bezkonfliktowym. Z tego też względu *polityka absolutnej odmienności* kontynuuje zainicjowany przez Rousseau i Woltera program sekularyzmu, którego realizacja ma doprowadzić do definitywnego zneutralizowania każdego źródła konfliktów. W przestrzeni publicznej polityk nie może wygłaszać żadnych religijnych twierdzeń, ani uzasadniać politycznej woli religią i wcale nie dlatego, iż są one przekonaniem religijnymi, lecz dlatego, że przekonania takie wygłasza się jako prawdziwe i z roszczeniem, aby inni tak samo je za prawdziwe uznawali. Być wyznawcą własnej religii znaczy utrzymywać, iż twierdzenia tylko tej religii są prawdziwe. Zajęcie postawy religijnej w przestrzeni publicznej, w świetle współczesnej myśli politycznej, znosi narrację, dzieli społeczeństwo, jest źródłem konfliktów społecznych, co istotnie podważa misję, jaką ma do spełnienia polityk. Skoro dobry polityk nie odwołuje się do represji, a religia w przestrzeni publicznej pozostaje na usługach represyjnego systemu władzy, to tym samym jako dobry (skuteczny) polityk nie może reprezentować własnej religii. W religii bowiem głosi się tzw. prawdy wiary, które represjonują myślących inaczej właśnie dlatego, że się je uznaje za prawdy. Represjonują nie tyle treścią przyjmowanych religijnych dogmatów, co uznawaniem ich za jedynie prawdziwe. Skoro religia nie może zrezygnować z apodyktyczności roszczeń do prawdy, to ostatecznie w przestrzeni publicznej nie może być miejsca na żadną postać aktywności religijnej.

Religia ponadto uzasadnia fundamentalność norm moralnych. Tymczasem, jak to ujmuje Zygmunt Bauman, nie istnieją nienaruszalne zasady, które można by poznać, nauczyć się ich na pamięć i stosować. Rzeczywistość ludzka jest nieuporządkowana i wieloznaczna, stąd także i moralne decyzje, w odróżnieniu od abstrakcyjnych zasad etycznych, są ambiwalentne³¹. W świet-

31 Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 45–46.

le współczesnej sekularnej myśli politycznej *opcje i wybory aksjologiczne nie są zakotwiczone w Boskiej Transcendencji, czy Rozumie Uniwersalnym, lecz w pragnieniach i interesach jednostkowych, w wierności wobec własnej prawdy, w zgodności z samym sobą*³². Społeczeństwo *ponowoczesne* nie potrzebuje już religii i raczej opowiada się za moralnością autonomiczną, od niej niezależną³³. Dotyczy to jednakowo chrześcijaństwa, jak i innych religii. Chrześcijaństwo, mimo swojego szerokiego geograficznego zasięgu, nie może już występować z pozycji hegemonu, znajdującego odpowiedzi na wszystkie duchowe pytania. Mówienie: *ja znam obiektywną prawdę* jest uważane odtąd za bluźnierstwo, ponieważ zdolność taką można przypisać jedynie Bogu. Poprzez dobrze uprawianą politykę rząd stwarza możliwość społecznej dyskusji, tworzenia i uchylania norm moralnych w zależności od oczekiwań i potrzeb społecznych.

Wyprowadzenie z przestrzeni publicznej każdej postaci aktywności religijnej oraz żywionych jako prawdziwe przekonania religijnych to pierwszy etap wspomnianego programu; jego drugim etapem było wyprowadzenie z tej przestrzeni samej prawdy. Jak w pierwszej fazie negacja dotyczyła tylko możliwości dotarcia do prawdziwych twierdzeń o Bogu, tak w etapie drugim zakwestionowana została sama możliwość prawdy, przynajmniej prawdy rozumianej klasycznie. Odtąd nie tyle w twierdzeniach religijnych mających roszczenie prawdy, ale w prawdzie jako takiej zaczęto upatrywać źródło społecznych konfliktów. Przyjęto, iż prawda nie jest epistemicznie odkrywana, ale raczej społecznie i kulturowo wytwarzana³⁴. Obecnie najbardziej prominentnymi rzecznikami kwestionowania możliwości prawdy są Richard Rorty³⁵, Jacques Derrida³⁶, czy Michel Foucault³⁷. Każdy z tych autorów twierdzi, że żadne konkluzywne argumenty nie uzasadniają naszych twierdzeń, oprócz jednego konkluzywnego argumentu, że żadne konkluzywne argumenty nie istnieją³⁸.

32 J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1997, s. 33.

33 Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.

34 Por. A. Szahaj, *Bać się postmodernizmu?*, [w:] *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Instytut Filozofii i Socjologii. Polska Akademia Nauk. Wydaw., Warszawa 1996, s. 12.

35 Por. R. Rorty, *Obiektywność relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999, s. 285; Zob. W. Zięba, *Dekonstrukcja metafizyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009.

36 Por. Th.A. Milhaud, *Problematyczna polityka postmodernistycznego pluralizmu...*, s. 52; Zob. J. Derrida, *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, „KR”, Warszawa 1999.

37 Th. A. Milhaud, *Problematyczna polityka postmodernistycznego pluralizmu...*, s. 49; Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, De Agostini, „Altaya”, Warszawa 2002.

38 Por. R. J. Neuhaus, *Czy ateści mogą być dobrymi obywatelami...*, s. 119.

Współczesna myśl polityczna inspirowana postmodernizmem rezygnuje z prawdy, uważając, że nie jest ona możliwa do osiągnięcia na żadnej płaszczyźnie życia – ani na płaszczyźnie życia religijnego-moralnego, ani w nauce. Ernest Gellner stwierdza, że *postmodernizm dość otwarcie opowiada się za relatywizmem, ponieważ ma on pewną zdolność wyjaśniania, jednocześnie jest wrogiem idei unikatowej, wyłącznej, obiektywnej, zewnętrznej i transcendentnej prawdy. Prawda jest nieuchwytna, wielopostaciowa, ukryta, subiektywna... i pewnie jeszcze czymś innym. Nie jest bezpośrednia (prosta)*³⁹. Nastawieni jeszcze bardziej skrajnie zwolennicy tego poglądu powiadają, że w ogóle nie ma żadnej *realnej* rzeczywistości, stąd nie istnieją żadne obiektywne prawdy zewnętrzne wobec aktywności umysłu, a jedynie dominujące wersje rzeczywistości propagowane przez dominujące grupy społeczne⁴⁰.

Przyjmowanie istnienia prawdy obiektywnej jest swoistym totalitaryzmem, bowiem pojmowana w ten sposób prawda jest represywna i ogranicza wolność człowieka. Jeśli w religii, moralności, czy nawet nauce uzna się coś za obiektywnie prawdziwe, obiektywnie słuszne i dobre, to tym samym spowoduje się moralną represję w stosunku do ludzi myślących inaczej. Jeśli chcemy jeszcze mówić w przestrzeni publicznej o prawdzie, to przyzwolić na nią może tylko społecznie uzyskany konsensus⁴¹. Tak więc dążenie do prawdy obiektywnej czy absolutnej i głoszenie jej innym, jest represyjnym systemem władzy, a nie poznawaniem rzeczywistości, gdyż tej i tak poznać nie można. Prawda jest czynnikiem odpowiedzialnym za powstawanie społecznych konfliktów: *prawda marginalizuje ludzi; prawda piętnuje tych, którzy się z nią nie zgadzają, jako heretyków, wywrotowców i odmieńców; prawda inicjuje uprzedzenia, które prowadzą do prześladowań. Aby zagwarantować tolerancję oraz wyeliminować uprzedzenia i prześladowania – twierdzą POMO – musimy porzucić wszystkie tradycyjne kryteria prawdy, co oznacza w pierwszym rzędzie porzucenie tradycyjnej realistycznej metafizyki, epistemologii i moralności*⁴².

W świetle współczesnej myśli politycznej dobrze uprawiana polityka nie odwołuje się do represji. Dobry polityk to ten, który już nie tylko rezygnuje z religii, ale rezygnuje też z prawdy na rzecz publicznej narracji. Polityka jest

39 E. Gellner. *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 37.

40 Milhaud mówi o stosowanej przez postmodernistów politycznej strategii antyrealizmu. Por. Th. A. Milhaud, *Problematyczna polityka postmodernistycznego pluralizmu...*, s. 49–50.

41 Zob. K. Kijania-Placek, *Konsensualna teoria prawdy*, [w:] *Prawda*, red. D. Leszczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011.

42 Th. A. Milhaud, *Problematyczna polityka postmodernistycznego pluralizmu...*, s. 49.

tedy ciągłym poszukiwaniem, publiczną wymianą poglądów i wielością dyskursów; co więcej, ruch ten postrzegany jest jako coś pożądanego, realizuje się w nim bowiem idea politycznej wolności, demokratyczności i autonomii⁴³. Demokratyczne życie nie może rozwijać się tam, gdzie sprawy o doniosłym znaczeniu nie byłyby dyskutowane przez obywateli. Każda kultura, równie dobrze jak wszystkie pozostałe, wyraża prawdę, tyle że na swój własny, niepowtarzalny sposób. Stąd zaś już tylko krok do idei politycznego multikulturalizmu, wedle którego każda grupa etniczna i każda mniejszość, zdefiniowana przez swoje odrębne przekonania światopoglądowe, etyczne i religijne, czy preferencje seksualne, ma takie same prawa jak pozostali członkowie społeczności.

Wyznacznikami politycznej poprawności we współczesnej myśli politycznej stały się różnorodność i pluralizm. W jej świetle każda z odmienności, czy mniejszości, wymaga nie tylko tolerancji, ale także wsparcia ze strony polityki państwa oraz instytucji społecznych. Roszczenie mniejszości wynika nie z jej szczególnej roli w społeczeństwie, ale po prostu dlatego, że mniejszość taka istnieje. Zadaniem polityki rządu staje się wówczas nieustanne znoszenie różnic powstających samorzutnie na skutek dążenia do prawdy, neutralizowanie samej postawy uznawania czegoś za prawdziwe. W ten sposób polityk buduje społeczeństwo bezkonfliktowe. W oparciu o preferencje społeczne dochodzi do władzy i skutecznie społeczeństwem rządzi.

* * * *

Przenikanie się religii i polityki w przestrzeni publicznej wywołuje konflikty. Z tego względu sekularna myśl polityczna nie rezerwuje dla religii miejsca w przestrzeni publicznej. Sekularną myśl polityczną zapoczątkował florencki filozof i polityk Niccolò Machiavelli poprzez podporządkowanie religii polityce. Dwa wieki później sekularna myśl polityczna Woltera i Rousseau wini religię za burzenie ładu społecznego i wzniesienie konfliktów społecznych w państwie. Nie dostrzega przy tym innej możliwości ich zażegnania, jak tylko poprzez wyparcie każdej postaci aktywności religijnej z przestrzeni publicznej. W świetle tej myśli sekularnej religia powoduje destrukcję ładu społecznego poprzez roszczenie do bycia jedynie religią prawdziwą. Obecność w przestrzeni publicznej innych religii o podobnych roszczeniach konflik-

43 Żadna zamknięta odpowiedź na pytania człowieka nie istnieje, a każda próba odpowiedzi staje się raczej punktem wyjścia do dalszych poszukiwań, wskazuje na złożoność rzeczywistości i brak ostatecznych odpowiedzi. Zob. T. Szkudlarek, *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009, s. 111–117.

tuje ich wyznawców. Żywią oni bowiem przekonanie, że jedynie doktrynalne twierdzenia ich religii są prawdziwe. Myśl sekularna Woltera i Rousseau wskazywała na konieczność wprowadzenia religii w obszar prywatnego życia jej wyznawców. W separacji religii i polityki, Kościoła i państwa, upatruje systemowe zażegnanie istniejących już konfliktów społecznych i uniemożliwienie powstawania nowych. Natomiast współczesna sekularna myśl polityczna, inspirowana postmodernizmem, upatruje źródło konfliktów społecznych już nie tyle w prawdzie religijnych twierdzeń lecz w samej obiektywnej prawdzie. Uważa, że w przestrzeni publicznej nie ma miejsca nie tylko na aktywność religijną, lecz także na aktywność każdej instytucji, która występuje w niej w roli ambasadora prawdy obiektywnej.

PROBLEMATIC PRESENCE OF RELIGION IN PUBLIC SPACE

Summary

In the article shown dilemmas concerning the presence of religion in public space. It's about the dilemmas raised by the modern and contemporary secular political thought. Modern secular political thought supports the view that religion should depend on policy. Religion should be treated like other social institutions. The role of politics is to achieve power and her exercise by building the social order. In fulfilling this task stands in the way religion. Confession of religion in public space causes constant conflicts due to claims of any religion to treat her as the only true. Put forward by Voltaire and Rousseau radical secularism was supposed to protect the public space from the religious sources of social conflict. Contemporary secular political thought inspired by postmodernism indicates that from public space should be eliminated each social institution that acts as spokesman of objective truth because the objective truth is the first and main source of destabilizing the social order in the state.

Słowa kluczowe: ateizm, polityka, przestrzeń publiczna, religia, sekularyzm, społeczny konflikt

Keywords: atheism, policy, public space, religion, secularism, social conflict

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Instytut Kultury, Warszawa 1994.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Wydaw. Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Buttiglione R., *Działalność polityczna a wyzwolenie*, [w:] *Naród, wolność-liberalizm*, tłum. L. Balter, red. L. Balter i inni, Poznań 1994, s. 372–391.
- Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, „KR”, Warszawa 1999.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, De Agostini: „Altaya”, Warszawa 2002.
- Gellner E., *Postmodernizm, rozum i religia*, tłum. M. Kowalczyk, Państw. Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Gilson E., *Bóg i ateizm*, tłum. M. Kochanowska, P. Murzański, „Znak”, Kraków 1996.
- Hartmann A., *Vraie et fausse tolérance*, trad. de l'allemand par A. Besnard, Paris 1958.
- Iwanicki J., *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna*, Wydawnictwo Naukowe WNS UAM, Poznań 2014.
- Kijania-Placek K., *Konsensualna teoria prawdy*, [w:] *Prawda*, red. D. Leszczyński, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s.159–182.
- Legutko R., *O tolerancji* [w:] Legutko R., *Etyka absolutna i społeczeństwa otwarte*, Kraków 1997, s. 155–179.
- Machiavelli N., *Księżę*, tłum. Cz. Nanke, Antyk, Kęty 2004.
- Manent P., *Intelektualna historia liberalizmu*, Arcana, Kraków 1994.
- Mariański J., *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 1997.
- Milhaud Th. A., *Problematyczna polityka postmodernistycznego pluralizmu*, [w:] *Polityka a religia*, red. P. Jaroszyński i inni, tłum. A. Lekka-Kowalik, Lublin 2007, s. 47–55.
- Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu*, tłum. A. Turowiczowa, Éditions du Dialogue, Paris 1980.
- Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Wydawnictwo Prawnicze LexisNexis, Warszawa 2010.
- Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Instytut Filozofii i Socjologii. Polska Akademia Nauk, Warszawa 1996.
- Rorty R., *Obiektywność relatywizm i prawda*, tłum. J. Margański, Fundacja Aletheia, Warszawa 1999.

- Rousseau J.J., *Profession de foi du vicaire savoyard*, Paris 1964.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, tłum. A. Peretiatkowicz, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- Säkularismus [w:] *Handwöreterbuch religiöser Gegenwartsfragen*, hg. U. Ruh, D. Seeber, R. Walter, Freiburg 1989.
- Sołtys A., *Od instrumentalizacji do eliminacji religii z przestrzeni publicznej*, „Studia Sandomierskie: Teologia, Filozofia, Historia” 20 (2013) nr 2, 179–190.
- Szkudlarek T., *Wiedza i wolność w pedagogice amerykańskiego postmodernizmu*, Oficyna Wydawnicza „Impuls”, Kraków 2009.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. A. Kopacki, P. Dybel, „Znak”, Kraków 1998.
- Wolter, *Traktat o tolerancji*, Paryż 1754.
- Zięba W., *Dekonstrukcja metafizyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2009.