

Artykuły krytyczne

Критические статьи

Katarzyna M. Cwynar

Uniwersytet Rzeszowski

Religia polityczna czy państwo religijne?

Политическая религия или религиозное государство?

Przełomy wieków skłaniają do refleksji nie tylko nad tym, co minione, lecz także inspirują do podejmowania projekcji czy też wręcz przepowiedni przyszłości. O wieku XXI pisano różnie, upatrując w nim przekroczenia swoistego progu nadziei. Dla jednych to nadzieja na to, iż religia przeminie, ustępując miejsca społeczeństwu laickiemu. Dla innych przeciwnie – oczekiwaniem, że wiek XXI będzie wiekiem religii (albo w ogóle go nie będzie).

O ile wiek miniony był czasem konfrontacji różnych ideologii, to czasy współczesne wydają się być przede wszystkim konfrontacją między różnymi religiami i światopoglądami. W walce tej uwidacznia się nowy front: walka religii o państwo. Wbrew oczekiwaniom zwolenników laicyzacji, „wierzący” czy też „religijni” przystąpili do konfesjonalizacji państwa. Proces ten w widoczny sposób przebiega w krajach wyznawców proroka Mahometa w formie islamizacji państwa i formowania się tego, co bywa określane jako fundamentalizm religijny islamu. Wzorem wyznawców Mahometa, także w krajach chrześcijańskich zdarzają się zwolennicy ureligijnienia państwa. Mimo że w swoich propozycjach nie idą – jak na razie – aż tak daleko, by wprost formułować ideę państwa teokratycznego, to jednak postulują ideę maksymalnego nasycenia religią nie tylko życia prywatnego, ale także publicznego. Wśród publikacji, które formułują ideę inkulturacji religii, a w tym wypadku chrześcijaństwa, swoje poczesne miejsce znajduje książka pt. *Publiczne sfery i religie* autorstwa prof. Tadeusza Buksińskiego¹. Jest to publikacja, która z wielu powodów zasługuje na uwagę. Nie ogranicza się

¹ T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2011, ss. 212.

w swej treści jedynie do przekazu, bądź co najwyżej interpretacji wybranych poglądów innych autorów, lecz jej autor formułuje, aczkolwiek nie wprost, własną tezę. Tym sposobem skłania czytelnika do jej samodzielnego odczytania. Tezę tę dałoby się sformułować następująco: tradycyjna chrześcijańska kultura europejska jest zagrożona. Źródłem tego zagrożenia jest filozofia Oświecenia oraz wyrosły z niej agnostycyzm, a w wersji radykalnej ateizm. Z postawami tymi związany jest relatywizm nie tylko filozoficzny lecz także światopoglądowy, moralny i polityczny. Jedynym wyjściem z tej sytuacji, jak wydaje się sądzić T. Buksiński, jest inkulturacja religii. Religią, która może uratować kulturę o proveniencji europejskiej, jest chrześcijaństwo, choć najbardziej pożądanym w jego przekonaniu jest jej wyznanie katolickie. Aktualnie, wedle T. Buksińskiego, trwa wojna religijnych z niereligijnymi. Religijni winni więc mobilizować swoje siły, by oprzeć się zalewowi świata przez kulturę laicką, bronić Europy przed laicyzacją. Za znamienne należałoby uznać to, że T. Buksiński, który wiele mówi o instrumentalizacji przez niewierzących czy też agnostyków reguł życia społecznego, wydaje się w ten sam sposób pojmować religie. Na pytanie, dlaczego wierzący mieliby toczyć wojnę z niewierzącymi, nie sądzi bynajmniej, że tym powodem jest prawdziwość samej religii chrześcijańskiej (czyt. katolickiej). Czy zatem wierzący, na których się powołuje, powinni ją toczyć w imię islamu bądź też religii Zoroastra lub też jakiejś nowo powstałej religii? Wydaje się, że dla T. Buksińskiego każda religia może być dobra, byleby spełniała wyznaczone jej funkcje, między innymi takie jak: trwałość rodziny i jedność wspólnot społecznych (narodu). Religia wedle niego gwarantuje trwałość i poszanowanie tradycyjnych wartości i norm społecznych. Stąd też w omawianej książce nie znajdziemy odpowiedzi na pytanie: dlaczego ta a nie inna religia winna być płaszczyzną zwalczania niewierzących? Niewierzących można zwalczać w imię każdej religii, gdyż każda religia jest lepsza od agnostycyzmu, nie mówiąc już o ateizmie. Na to pytanie można by odpowiedzieć, że walczyć należy w imię tej a nie innej religii, ponieważ „ta religia jest nasza”. Taka odpowiedź w subiektywnym odczuciu wierzącego jest zasadna, lecz nie odwołuje się do racji ogólnych. Ma charakter partykularny i w konsekwencji jest równie dobrym uzasadnieniem nie tylko wojny wierzących z niewierzącymi ale także wojen międzyreligijnych. Takie podejście do religii, jeśli to odczytanie myśli poznańskiego myśliciela można by uznać za zasadne, oznacza instrumentalne pojmowanie religii ze względu na pewne tradycyjne wartości kulturowe. Dominującymi tu wartościami są wartości konserwatywne i w konsekwencji to nie religia ale konserwatyzm jest systemem uzasadniającym potrzebę religijności i uzasadniającym wojny religijnych z niereligijnymi. Pojawia się pytanie: czy T. Buksiński trafnie zlokalizował wroga kultury europejskiej i jej chrześcijańskiej tradycji?

Książka, która jest podstawą podjętej tu refleksji na temat relacji religii i tzw. sfer publicznych, a właściwie, używając eufemizmu współczesnej teologii,

inkulturacji religii w sfery życia publicznego i politycznego, składa się z dwóch części. Pierwsza, zatytułowana *Sfery i przestrzenie publiczne*, to próba sformułowania ideowego uzasadnienia drugiej części wywodów spiętych tytułem *Religie w sferach publicznych*. Autor poprzez interpretację poglądów Immanuela Kanta, Jürgena Habermasa oraz Johna Rawlsa podejmuje próbę uzasadnienia stanowiska, zgodnie z którym nawet przedstawiciel Oświecenia oraz filozofowie współcześni, którzy uchodzą za zwolenników separacji tego, co publiczne oraz prywatne, w ostatecznym rozrachunku przyznają, jeśli nie wprost to pośrednio, konieczność uwzględnienia religii w sferach publicznych, w tym także politycznych. Pisząc o stanowisku I. Kanta, nie bez racji T. Buksiński stwierdza, iż filozof ten kwestii tych bezpośrednio w sposób systematyczny nie podejmował. Były to co najwyżej wypowiedzi okazjonalne. Rekonstruując poglądy I. Kanta na temat tego, co publiczne i prywatne, T. Buksiński wskazuje, że zagadnienie to wchodzi w zakres filozofii praktycznej królewieckiego myśliciela. Wychodząc z tego założenia, odwołuje się on *de facto* do sądu analitycznego, zgodnie z którym sfera publiczna konstytuuje się wedle tego myśliciela w publicznym użyciu rozumu. Za cechy wyróżniające ją spośród pozostałych uznaje jej otwartość, wolność działań, wypełnienie publicznością (udziałem wielu ludzi, ich współdziałanie, komunikacja, wymiana opinii), jawność, załatwianie spraw dotyczących wszystkich (całej zbiorowości), aktywne użycie rozumu poprzez jego stosowanie nie tylko instrumentalne, ale także normatywne i aksjologiczne, nieograniczonego w swoim myśleniu². Sferę prywatną charakteryzuje on w opozycji do wyznaczników sfery publicznej. Widzi w niej zatem brak otwartości „na wszystkich”, czyli pewną zamkniętość, brak wolności myślenia i działania, a przede wszystkim instrumentalne użycie rozumu. Jak pisze T. Buksiński, „Kant nie dostrzega szkodliwości takich ograniczeń w sferze prywatnej”³. Ta jest mało istotna dla rozwoju ludzkości. Ważniejsza jest zaś sfera publiczna. Warunkuje ją nieograniczona wolność myślenia znajdująca swój wyraz w decydowaniu przez rządzących o celach i normach prawnych zbiorowości, samorządnej działalności obywateli oraz w wolnym, racjonalnym myśleniu i dyskusjach dotyczących spraw wspólnych⁴. Za znamienne dla myśli I. Kanta należy uznać, iż filozofię rozumie jako dziedzinę działań publicznych.

Kolejnym filozofem, którego autor omawianego tekstu uznaje za miarodajnego w wypracowaniu tego, co publiczne i prywatne, jest J. Habermas. Zasluga tego filozofa wedle T. Buksińskiego sprowadza się przede wszystkim do wskazania na tzw. polityczną sferę publiczną mieszczańską, polityczną sferę publiczną cywilną, a także pojęcie rozumu komunikacyjnego. Pierwszym z tych pojęć J. Habermas określał ukształtowaną w XVIII wieku sferę społeczeństwa

² Zob. *ibidem*, s. 12–14.

³ *Ibidem*, s. 15.

⁴ *Ibidem*, s. 16.

mieszczańskiego, które z racji posiadanych uprawnień obywatelskich, możliwości materialnych i predyspozycji intelektualnych podejmowało się wydawania czasopism oraz tworzenia instytucji towarzyskich, jak: kluby dyskusyjne, kawiarnie i salony literackie. W ten sposób kształtowała się niezależna, w sensie obyczajowym i organizacyjnym, sfera wymiany myśli – odrębna od sfery prywatnej, ekonomicznej i politycznej – polityczna sfera publiczna prywatna. Tworząca się w ten sposób opinia publiczna stanowiła swoisty rodzaj władzy pełniącej funkcję pośrednika między społeczeństwem obywatelskim a władzą polityczną⁵. W wyniku demokratyzacji opinia publiczna w wieku XIX straciła jednakże swą niezależność na skutek przenikania do sfery polityki warstw społecznych pozbawionych własności, a także w wyniku wpływu mass mediów. Za ich pomocą grupy nacisku, manipulując opinią publiczną, kreowały racje dla partykularnych interesów prywatnych i politycznych. Debaty polityczne zostały zaś zastąpione perswazyjną walką partii przejmujących funkcje reprezentantów prywatnych interesów. Zdaniem J. Habermasa, jak zauważa T. Buksiński, warunkiem demokracji jest niezależna sfera publiczna, której podstawą jest autonomia gospodarcza obywateli, a więc własność prywatna⁶.

Drugie z tych pojęć, tzw. polityczna sfera publiczna cywilna, miało ukształtować się w wieku XX, po II wojnie światowej w demokracjach zachodnich. Składają się na nią tzw. organizacje pozarządowe, stowarzyszenia, ruchy pokojowe, ekologiczne, związki zawodowe, itp. Rozwijają się one i funkcjonują także współcześnie. Podstawą normatywną cywilnej sfery publicznej jest wedle J. Habermasa tzw. rozum komunikacyjny. Są to normy wytworzone: „w świecie życia, a więc w świecie zdominowanym przez tradycje, wspólnoty i bezpośrednio stosunki międzyosobowe”⁷. Jest to rozum moralny wymagający działań na rzecz dobra wspólnego, nie zaś partykularnych interesów. Rozumne współdziałanie, którego podstawą są uzgodnione zasady i wartości, możliwe jest do osiągnięcia jedynie w komunikacji nakierowanej na porozumienie nie zaś na osiągnięcie kompromisów między stronami interesu. Poddając krytyce koncepcję J. Habermasa, T. Buksiński stwierdza m.in., że współdziałanie wymaga także kompromisów, bowiem te, jak i interesy, pełnią w sferze publicznej nie tylko negatywną, ale także pozytywną rolę⁸.

Trzecim teoretykiem tzw. sfer publicznych, którego wyróżnia T. Buksiński, jest John Rawls. Nie bez racji zauważa, iż między koncepcją J. Habermasa i J. Rawlsa zachodzi wiele podobieństw. Obie sytuuje on w myśli liberalno-demokratycznej, choć różnią się one zarówno używaną terminologią, jak i rozwiązaniami poszczególnych kwestii życia społeczno-politycznego. Należałoby tu, jak

⁵ Zob. *ibidem*, s. 20–23.

⁶ Zob. *ibidem*, s. 25.

⁷ *Ibidem*, s. 27.

⁸ Zob. *ibidem*, s. 33.

sądzę, uwzględnić inną tradycję życia politycznego, w której kształtowały się obie propozycje teoretyczne. J. Rawls podstawę, a zarazem wyznacznik sfery publicznej upatruje w koncepcji rozumu publicznego. Kategoria ta ma u niego nie tylko wymiar deskryptywny, ale przede wszystkim normatywny i jest zrozumiała przy akceptacji zbioru uznawanych przez niego wartości liberalizmu politycznego. Wyróżnia on sześć poziomów sfery życia publicznego, które niejako nadbudowują się nad sobą. U podstaw tej warstwowej struktury pozostaje sfera osobista, prywatna i ekonomiczna. Nad nimi kształtuje się tzw. prywatna sfera wspólnotowa. Są to rodziny, małe wspólnoty. Trzeci poziom tworzy tzw. sfera niepubliczna cywilna, do której zalicza organizacje, instytucje pozarządowe, kościoły, uniwersytety. Dopiero trzy kolejne sfery uznaje za polityczne, a mianowicie tzw. niepubliczną sferę polityczną, którą tworzą środki masowego przekazu, tzw. sferę polityczną niefundamentalną (zwykle prawodawstwo i rządzenie) oraz sferę publiczną fundamentalną politycznie (konstytucyjno-jurydyczna)⁹. Ta ostanía jest najważniejsza dla całej społeczności, gdyż tylko w niej na równych prawach uczestniczą wszyscy obywatele. Rozum publiczny tworzący zasady współżycia społecznego wymaga otwarcia na argumenty innych, kierowania się wartościami politycznymi (sprawiedliwość, równość, tolerancja, wolność, dobro ogółu), pluralizmu rozumnych stanowisk oraz umiejętności ich odróżnienia od stanowisk nierozumnych¹⁰.

Należy przyznać, iż odwołanie się do poglądu I. Kanta, J. Habermasa i J. Rawlsa – współczesnych przedstawicieli filozofii społecznej i politycznej, kontynuatorów Oświecenia – w przedstawieniu tego, co publiczne i prywatne, pozwala na pełniejsze zrozumienie określających je pojęć. Autor wydaje się jednak większą wagę przywiązywać nie tyle do odgraniczenia tego, co publiczne i polityczne, od tego, co prywatne i religijne, ale raczej do wskazania, przy ich rozróżnieniu, na wzajemną zależność obu sfer. W trakcie lektury omawianej tu książki okazuje się, że nawet filozofowie identyfikujący się z myślą Oświecenia akceptowali, co najmniej częściowo, konieczność uwzględnienia religii i instytucji religijnych w życiu publicznym i politycznym.

W rozważaniach T. Buksińskiego na temat tego, co prywatne i niepubliczne, a tego, co publiczne i polityczne, szczególnie interesujące a także ważne poznawczo wydaje się być przeniesienie pojęć sfery publicznej i prywatnej ze sfery instytucji politycznych i publicznych na pojęcie przestrzeni publicznej i politycznej. T. Buksiński przestrzenią publiczną określa te miejsca (w znaczeniu fizycznym), do których każdy obywatel ma wolny dostęp, bez konieczności posiadania na przebywanie w nich jakiegokolwiek zezwolenia władz¹¹. W związku z proponowanym rozumieniem, należy zaznaczyć, że takie określenie przestrzeni publicznej jest zbyt ogólne, nie zawsze wskazuje na jej charakter nie tylko polityczny,

⁹ Zob. *ibidem*, s. 35.

¹⁰ Zob. *ibidem*, s. 43.

¹¹ Zob. *ibidem*, s. 51.

ale nawet publiczny jako miejsce przebywania, czy też zgromadzeń obywateli. Trudno bowiem byłoby nazwać przestrzenią publiczną np. obszary nieużytków, które wprawdzie są powszechnie dostępne (i na dodatek nie są własnością osób prywatnych), ale na których nie gromadzą się ludzie celem wymiany myśli, czy też chociażby wymiany towarów bądź też organizowania protestów itp. Należałoby raczej przyjąć, że istotną dla określenia przestrzeni publicznej jest jej nie tylko dostępność ale funkcja, jaką spełnia w kontaktach międzyludzkich. Dostępność jako kryterium publiczności bądź też prywatności nie spełnia także wymogu rozłączności wyróżnienia tzw. miejsc niepublicznych, czy też prywatnych. Przykładowo, wiele obiektów rządowych pełni funkcje publiczne, choć nie są powszechnie dostępne, inne jak np. sportowe, kulturalne są dostępne jedynie za opłatą, a więc także nie dla każdego itp.

Przestrzenią prywatną T. Buksiński określa te miejsca, które są własnością określonej osoby, grupy lub korporacji. Przy tym, w pewnych sytuacjach przestrzeń prywatna, o ile jest udostępniona do powszechnego użytku, np. tereny komercyjne, sklepy wielkopowierzchniowe czy też centra handlowe, tereny wystawowe, pełni funkcje przestrzeni publicznych. T. Buksiński tego rodzaju przestrzeń określa niejasnym eufemizmem jako przestrzeń półpubliczną¹². W tym określeniu odwołuje się więc do kryterium własności, a nie funkcji społeczno-politycznej przestrzeni. Na podobnej zasadzie wskazuje na możliwość typologii przestrzeni wirtualnej¹³. Analogicznie można by przypuszczać, że kryterium to mogłoby także odnosić się do przestrzeni kosmicznej. Niemniej, należy zauważyć, że przestrzeń „półpubliczna” jest nadzorowana zarówno ze strony prywatnych właścicieli, jak i państwa. Dlatego też, jak sądzę, o przestrzeni fizycznej jako prywatnej czy też publicznej, a zwłaszcza politycznej, nie decyduje jej dostępność, ani nawet własność, ale funkcje, jakie pełni w systemie politycznym pewnej społeczności. Biorąc jednakże pod uwagę całość wywodu, można sądzić, że zaproponowane przez T. Buksińskiego zdefiniowanie przestrzeni publicznej ma nie tyle ograniczać tę przestrzeń, ile prowadzić do jej „rozmycia” i tym samym uzasadniać przenikanie się przestrzeni politycznej jako przestrzeni publicznej z przestrzenią prywatną o charakterze religijnym. Można by nawet rzec, że T. Buksiński nie tylko sugeruje, ale wręcz formułuje tezę o podporządkowaniu przestrzeni publicznej przestrzeni religijnej.

W tym kontekście, jako jedno z ważnych, któremu w dużej części podporządkowane są wywody książki, jest pojęcie przestrzeni sakralnej, a w konsekwencji relacje, jakie zachodzą między przestrzenią publiczną a przestrzenią sakralną. Autor przestrzenią sakralną określa te miejsca, które są szczególnie uświęcone przez Boga. Nie używa przy tym języka nauki, ale religii. Tym samym daje się poznać nie jako filozof i uczyony, lecz jako – używając terminu

¹² Zob. *ibidem*, s. 53.

¹³ Zob. *ibidem*, s. 53 i n.

stosowanego przez autora – wierzący czy też religijny. Pisze między innymi: „Miejsca święte mają uprzywilejowany status w kontakcie z Bogiem. Spoczywa na nich Boski cień i stają się miejscem ułatwiającym drogę do Boga”¹⁴. Dodaje także: „W przekonaniu wierzących w szerokim sensie cała Ziemia jest uświęcona, bo jest dziełem Boga”¹⁵. Uwzględniając ten sens świętości, należałoby dodać, że cały Wszechświat jest miejscem świętym, a w konsekwencji także sakralnym, bo przecież, przynajmniej w przekonaniu niejednego człowieka wierzącego, jest dziełem Boga. To pomieszanie języka religii i nauki nie wydaje się być silną stroną tzw. naukowej wartości omawianej publikacji. Co najwyżej zdradza wyraźne zaangażowanie religijne autora tekstu. Jednocześnie nie sposób nie zauważyć, że T. Buksiński dość swobodnie operuje pojęciem religii, a nawet nie wydaje się pozostawać w zgodzie z tradycyjnym i klasycznym jej rozumieniem. Uwidacznia się to zwłaszcza wtedy, gdy religijność przypisuje systemom politycznym, a zwłaszcza ideologiom, które są podstawą tych systemów. Przykładem takiej religii, która była niczym innym jak ideologią, jest dla niego komunizm¹⁶. Stąd też pisze o świętych miejscach komunizmu takich jak np. Plac Czerwony w Moskwie czy też mauzoleum Lenina itp. Należy zauważyć, że tak jak zachodzi i powinna zachodzić różnica między religią i ideologią, tak również zachodzi i powinna zachodzić różnica między miejscami sakralnymi a miejscami ideologicznie naznaczonymi. Traktowanie tych miejsc jako wyjątkowych w systemie myślenia ideologicznego i totalitarnego nie wynikało z ich sakralności, lecz z nadawanego im statusu jako miejscom publicznym w sensie politycznym o szczególnym znaczeniu w perspektywie interesów sprawowanej władzy. Używanie więc w tym wypadku pojęć wyrażających treści religijne jest nie tylko nadużyciem językowym, ale także uproszczeniem i ideologizacją religii. Jest także uproszczeniem ideologii i sakralizacją totalitaryzmu politycznego. Chociaż w tym wypadku wydaje się być konsekwencją używania terminologii wypracowanej w potocznym pojmowaniu religii i religijności do wydarzeń i znaczeń o charakterze politycznym, odległym, wręcz wrogim religii i religijności.

Część druga książki, zatytułowana *Religie w sferach publicznych*, jest rozwinięciem rozważań z części pierwszej. T. Buksiński, analogicznie jak w poprzedniej części, swoje refleksje rozpoczyna od zaprezentowania stanowisk I. Kanta, J. Rawlsa i J. Habermasa odnośnie religii w życiu publicznym. Poprzez przybliżane poglądy wskazanych myślicieli stara się wyznaczyć płaszczyznę stanowiącą uzasadnienie dla własnego stanowiska w tej kwestii. Odwołując się do filozofii I. Kanta, wskazuje na dwa jego pojęcia religii, a mianowicie na religię publiczną oraz religię prywatną¹⁷. Pierwszą z nich I. Kant sprowadza do tzw.

¹⁴ *Ibidem*, s. 63.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Zob. *ibidem*, s. 66.

¹⁷ Zob. *ibidem*, s. 97 i n.

religii rozumu. Jako religia publiczna, uniwersalna, daje się sformułować w kategoriach ogólnie ważnych. Drugą natomiast utożsamia z kulturowymi i historycznymi religiami konkretnych wyznawców, tj. judaizmem, chrześcijaństwem, islamem, hinduizmem itp. Takie ujęcie religii, jak i samo jej rozróżnienie, jest zapośredniczone w nowożytnym, a zwłaszcza osiemnastowiecznym, podziale na deizm, jako religię rozumu, oraz teizm, utożsamiany z religiami historycznymi. Jednakowoż, mimo tego rozróżnienia, autor dochodzi do wniosku, że wedle I. Kanta chrześcijaństwo spełnia wszystkie wymogi religii rozumu. Pisze: „Z drugiej strony źródeł okrojonej religii publicznej, a tym samym i źródeł moralności publicznej, Kant doszukuje się w objawieniu chrześcijańskim – ono stanowi w ostateczności uzasadnienie dla religii. Z tego też źródła wywodzi się panująca publiczna moralność”¹⁸. W kolejnym zdaniu formułuje pytanie, które w tym kontekście należałoby uznać jedynie za retoryczne: „Czy istnieje prawdziwa moralność i autonomia poza chrześcijaństwem i chrześcijańską kulturą?”¹⁹.

T. Buksiński próbuje znaleźć uzasadnienie dla formułowanej przez siebie idei włączenia religii w sferę publiczną także w liberalnej koncepcji J. Rawlsa. Na początku swych rozważań podkreśla, iż we wczesnych swych pismach J. Rawls był zwolennikiem pojmowania religii jako należącej do sfer prywatnych²⁰. Tym samym opowiadał się za wykluczeniem religii i wszelkich koncepcji metafizycznych i moralnych ze sfer publicznych. Autor *Liberalizmu politycznego* pisał w związku z tym: „Znaczy to, że tylko wartości polityczne mają rozstrzygać w takich podstawowych kwestiach, jak: kto ma prawo do głosowania, jakie religie mają być tolerowane, komu ma się zapewnić autentyczną równość możliwości, kto ma posiadać własność. **Te i podobne kwestie są specjalnym przedmiotem publicznego rozumu** [podkreślenie moje – KMC]”²¹. Trudno zatem byłoby w tej sytuacji szukać w poglądach J. Rawlsa uzasadnienia dla tezy, zgodnie z którą religia i organizacje religijne winny nie tylko decydować, ale mieć wpływ na działania publiczne o charakterze politycznym. Jednakże w późniejszym czasie, między innymi pod wpływem krytyki, jak zauważa T. Buksiński, J. Rawls zmienił swoje stanowisko w kierunku włączenia religii w sferę publiczną. Pisze: „(...) w książce *Prawo ludów*, jak również w późnych artykułach, [J. Rawls – KMC] dopuścił *expressis verbis* wpływ wartości niepolitycznych, a więc i wpływ doktryn religijnych jako całości, z ich partykularnymi wizjami dobra i prawdy, na wszystkie sfery i dziedziny życia niepublicznego oraz na sferę publiczną, z tym że sformułował pewne ograniczenia dotyczące obecności religii w sferze konstytucyjno-jurydycznej”²². Jednocześnie jednak T. Buksiński w stanowisku J. Rawlsa do-

¹⁸ *Ibidem*, s. 103.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Zob. *ibidem*, s. 104.

²¹ J. Rawls, *Liberalizm polityczny*, tłum. A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1998, s. 295.

²² T. Buksiński, *op. cit.*, s. 106.

strzeżę zasadnicze niekonsekwencje. Stwierdza, iż według omawianego filozofa z jednej strony powinny brać udział wszystkie podmioty, których zasady ustrojowe mają dotyczyć, a jednocześnie z drugiej strony: „(...) przy ustanawianiu istotnych zasad ustrojowych mają podmioty od swoich rozległych doktryn abstrahować i kierować się wyłącznie zasadami rozumu publicznego”²³. Te i inne sprzeczności wynikają w jego przekonaniu z niedookreśloności, a przynajmniej nieściśłości pojęcia rozumu publicznego J. Rawlsa.

Potwierdzenia dla tezy o konieczności włączenia religii w życie polityczne T. Buksiński stara się znaleźć u koryfeusza zachodniego myślenia antymetafizycznego i modernizmu J. Habermasa. Ten deklarujący swój ateizm i neomarksizm filozof w początkowym okresie swej twórczości krytyk religii, który uważał, że „przed religią nie ma przyszłości”²⁴, jak twierdzi T. Buksiński, zmienia zasadniczo swoje poglądy na ten temat. Jego stanowisko na kwestie religii odczytuje jako zbieżne ze stanowiskiem kardynała J. Ratzingera, obecnego papieża Benedykta XVI. Jak sądzi T. Buksiński, poglądy J. Habermasa uległy zmianie już w drugiej połowie lat osiemdziesiątych. W pracy pt. *Nachmetaphysisches Denken* z roku 1988 dopuszcza on religię jako partnera dyskusji komunikacyjnej. W funkcji tej religia zastępuje naukę, a przykładowo w dyskusjach nad badaniami genetycznymi czy też kwestią klonowania wedle J. Habermasa, tak jak to widzi T. Buksiński, religia jest „(...) głównym oponentem postaw skłaniających się do instrumentalnego traktowania człowieka od momentu poczęcia”²⁵. Mimo jednak tak rozległych ustępstw w stosunku do swego pierwotnego stanowiska J. Habermasa, co dostrzega T. Buksiński, podtrzymuje sformułowaną w *Teorii działań komunikacyjnych* tezę, iż „konstytucja i legitymizacja państwa modernego jest możliwa jedynie w oparciu o świecki rozum komunikacyjny, o ile przyjmie on demokratyczne zasady inkluzji i dyskursywnego formowania opinii i woli oraz (...) liberalne prawa cywilne i polityczne”²⁶. Nie znajduje on miejsca na poziomie funkcjonowania instytucji politycznych na prezentowanie religijnych argumentów i postaw. Mimo jednak takiego stosunku J. Habermasa do religii i jej miejsca w sferach działań publicznych, T. Buksiński zestawia te poglądy z myślą kardynała J. Ratzingera. Tym co zbliża J. Ratzingera – w przekonaniu poznańskiego myśliciela – do J. Habermasa, a zwłaszcza do jego postulatu dialogu wierzących z niewierzącymi (agnostykami i racjonalistami), jest pojęcie logosu. W ujęciu J. Ratzingera, logos z Ewangelii św. Jana i logos niemieckiego idealizmu dziewiętnastowiecznego miałyby stanowić podstawę dyskusji między różnymi światopoglądami. O ile jednak J. Ratzinger taką postawę znajduje w metafizycznym i historycznym rozumie, którym jest Bóg, to myśli

²³ *Ibidem*, s. 107.

²⁴ *Ibidem*, s. 117.

²⁵ *Ibidem*, s. 118.

²⁶ *Ibidem*, s. 119.

J. Habermasa, jak zasadnie sądzi T. Buksiński, brakuje takiego uzasadnienia. Ogranicza się on bowiem do pragmatycznego uzasadnienia miejsca religii w dialogu publicznym²⁷. Można by rzec, że wynika ono z „niepełnego nawrócenia” J. Habermasa, aczkolwiek nadzieja na to istnieje, gdyż jak zauważa T. Buksiński: „powstaje pytanie, czy rozum komunikacyjny otwarty na religie nie wykracza tym samym ku logosowi”²⁸.

W rozdziale jedenastym swej książki T. Buksiński prezentuje poglądy R. Rorty’ego jako stanowisko wrogie religii, wręcz antyreligijne. Pisze: „Do lat 90. XX wieku Rorty nazywał siebie ateistą i zwalczał wszelkie formy obecności religii i Kościołów w sferze publicznej”²⁹. Podkreśla, że w swojej krytyce „(...) określił siebie jako antyklerykała i ograniczył się do zwalczania instytucji kościelnych oraz prezentowania publicznie niektórych tez, postaw i działań religijnych chrześcijańskich (innych religii nie krytykuje)”³⁰. Wskazuje także na dziesięć niezasadnych w jego interpretacji zarzutów R. Rorty’ego pod adresem chrześcijaństwa. Wymienia m.in. oskarżanie chrześcijaństwa o sadyzm i antysemityzm, a w konsekwencji także o Holokaust, krytykę homoseksualizmu, krytykę wynikającego z religii pasywizmu, zakaz cytowania Biblii w sprawach politycznych i moralnych czy też stwierdzenie, że hierarchiczne i scentralizowane struktury Kościoła katolickiego miałyby mieć negatywny wpływ na kształtowanie się demokracji europejskiej³¹. T. Buksiński wszystkie te zarzuty odrzuca, uznając je za bezzasadne, i stwierdza, że R. Rorty „(...) czuje się nieswojo w społeczeństwach o kulturze i tradycji chrześcijańskiej. Ale to właśnie dzięki tej kulturze ma zapewnioną wolność ekspresji swych antyreligijnych poglądów”³². Równie dobrze można by utrzymywać, że gdyby nie procesy laicyzacji kultury europejskiej, T. Buksiński nie tyle mógłby polemizować z R. Rortym o kwestiach miejsca religii w sferach życia publicznego, co na publicznym placu oglądać *auto da fę* w roli głównej z R. Rortym jako ateuszem, antyklerykałem, zwolennikiem sodomii i krytykiem Biblii. Nic dziwnego zatem, że R. Rorty mógłby czuć się nieswojo w społeczeństwach o **takiej** kulturze i tradycji. Poglądy R. Rorty’ego, mimo że wskazują na negatywny wpływ instytucji religijnych i samej religii na życie publiczne, są w jego ocenie dość relatywne. Sam tak pisze o własnym stanowisku: „Antyklerykalizm jest bowiem stanowiskiem politycznym, a nie epistemologicznym czy metafizycznym. Pogląd ten głosi, że instytucje kościelne, **pomimo całego dobra, jakie udało im się poczynić – całego wsparcia udzielanego tym, którzy znaleźli się w potrzebie** [podkreślenie moje – KMC] – stanowią zagroże-

²⁷ Zob. *ibidem*, s. 124 i n.

²⁸ *Ibidem*, s. 125.

²⁹ *Ibidem*, s. 173.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Zob. *ibidem*, s. 173–180.

³² *Ibidem*, s. 174.

nie dla zdrowia społeczeństw demokratycznych”³³. Choć w kontekście wypowiedzi R. Rorty’ego można stwierdzić, że bardziej przyjazne religii stanowisko zajmuje G. Vattimo. Stwierdza on: „(...) nie możemy całkowicie pomijać społecznego wymiaru problemu religii (...)”³⁴. Udział religii widzi on zwłaszcza w kwestiach moralnych, które także są przedmiotem decyzji politycznych i regulacji prawnych, a więc należą do sfer politycznego życia publicznego.

T. Buksiński, zgodnie wszakże z powszechnym przekonaniem, któremu nie przeczy ani R. Rorty, ani tym bardziej G. Vattimo, utrzymuje, iż: „korzenie demokracji liberalnej tkwią więc w rozległych doktrynach, ukształtowanych historycznie w ramach chrześcijańskiej kultury euroatlantyckiej”³⁵. Wśród zasług tej „chrześcijańskiej kultury” wymienia m.in.: polityczną współpracę, wolność, tolerancję, unikanie stosowania przemocy, zawierania konsensusów, udziału obywateli we władzy itp. Gwoli uzupełnienia tej konstatacji, należy przypomnieć, że kultury tej, jak i w ramach niej samej, nieobce były także wojny religijne, różnorakie formy ucisku politycznego i religijnego, w tym nietolerancja, stosowanie przemocy, dyskryminacja grup społecznych, narodów, w tym także Holokaust. Należy także dodać, że wiele z pozytywnych osiągnięć, które przywołuje T. Buksiński, wprowadzone zostało w rezultacie pojawienia się, zwłaszcza w czasach nowożytnych, nurtów pozostających w opozycji do instytucji Kościoła katolickiego i głoszonych przez jego przedstawicieli doktryn społecznych i politycznych.

Analizy dotyczące relacji zachodzących między tzw. publicznymi sferami politycznymi a religią T. Buksiński rozpoczyna od omówienia ich prawnych podstaw we współczesnych społeczeństwach politycznych. Wskazuje na miejsce treści religijnych w aktach prawnych, określa udział instytucji religijnych, w tym także udział wierzących w życiu publicznym i politycznym gwarantowany prawem międzynarodowym i wewnątrzpaństwowym. Szczególną wagę przywiązuje do wolności religii i możliwości jej wpływu na życie publiczne. Omawia różne przypadki relacji, jakie zachodzą między państwem a religią w poszczególnych jej przejawach. Wskazuje na państwa konfesyjne (wyznaniowe), w których religia jest utożsamiana z państwem, jak i państwa, w których obowiązuje rozdział państwa od religii, zarówno w sferze idei, jak i instytucji. Prezentując poszczególne przypadki – tudzież miało to miejsce we wcześniejszych partiach książki – T. Buksiński opowiada się za państwem pozostającym w silnych związkach z religią. Pożądanym dla niego wzorcem nie są jednak państwa religijne na wzór islamskich. Bliski jego oczekiwaniom wydaje się być ustrój polityczny Stanów

³³ R. Rorty, *Antyklerykalizm a ateizm*, tłum. S. Królak [w:] R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, red. S. Zabala, Wyd. UJ, Kraków 2010, s. 42.

³⁴ *Rozmowa. Jak się rysuje postmetafizyczna przyszłość religii? Richard Rorty, Gianni Vattimo i Santiago Zabala. Paryż, 16 grudnia 2002 roku*, tłum. S. Królak [w:] R. Rorty, G. Vattimo, *Przyszłość religii*, s. 83.

³⁵ T. Buksiński, *op. cit.*, s. 116.

Zjednoczonych Ameryki, aczkolwiek dostrzega w nim zachodzenie niepożądanych procesów. Są to próby eliminowania religii ze sfery życia publicznego. Jednakże bardziej drastycznie niż w USA proces ten w jego przekonaniu przebiega w Europie. Rzeczywistość współczesnych państw europejskich postrzega jako pole konfliktów między religią a państwem, a nawet społeczeństwem. Walka ta ze szczególną premedytacją prowadzona jest w jego przekonaniu z chrześcijaństwem, a zwłaszcza z Kościołem katolickim. Przebiega ona, według niego, na trzech frontach. Pierwszy to prowokacje publiczne wobec Kościoła i ludzi religijnych oraz żądania zmiany interpretacji prawa w „kierunku ograniczenia obecności religii w przestrzeniach publicznych”³⁶. Następnymi to działania antyreligijne nakierowane na „zmiany moralności publicznej i prywatnej na bardziej korzystną dla grup kontestujących religie”³⁷. Trzeci front walki z religią koncentruje się na dążeniach do wyeliminowania z kultury europejskiej „wszelkich składników proweniencji religijnej”³⁸.

Proceder eliminowania religii ze sfery życia publicznego przejawia się, według T. Buksińskiego, między innymi w dyskryminowaniu ludzi wierzących, a zwłaszcza chrześcijan, i promowaniu przedstawicieli innych religii, a przede wszystkim agnastyków, sceptyków, relatywistów, feministek, homoseksualistów a nawet ateistów. Przykładowo, wskazując na Anglię, pisze: „Ostatnio jednak występuje w tym kraju coraz więcej przejawów dyskryminacji religii chrześcijańskiej w życiu publicznym. Pozwala się urzędnikom i innym osobom należącym do wyznania muzułmańskiego nosić emblematy i stroje muzułmańskie w czasie pełnienia obowiązków, a zakazuje chrześcijanom”³⁹. Podobnie dzieje się w innych krajach Unii Europejskiej, między innymi w Hiszpanii. Władze państw UE próbują ograniczać manifestowanie religijności, a w szczególności ograniczają zachowania religijne do miejsc przeznaczonych do spełniania obrzędów religijnych, a zatem ograniczają religie do przestrzeni sakralnych, eliminując ją jednocześnie z przestrzeni publicznej. Pisze w związku z tym: „Wzrasta liczba zakazów dotyczących modlitw w miejscach publicznych: szkołach, urzędach, środkach komunikacji. (...) Obecność religii w przestrzeniach publicznych próbuje się zredukować do obrzędów związanych ściśle z kultem religijnym, jak procesje czy nabożeństwa. Również organy Unii Europejskiej dyskryminują religijnych”⁴⁰.

Drugi front walki z religią to płaszczyzna moralności. Tu, jak T. Buksiński zauważa, atak przeciwników chrześcijaństwa i wierzących nakierowany jest na podstawy moralne chrześcijaństwa. Przejawem tego rodzaju walki i ataku na kulturę chrześcijańską są próby wprowadzania nowych zasad zachowań moral-

³⁶ *Ibidem*, s. 155 i n.

³⁷ *Ibidem*, s. 156.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, s. 158.

⁴⁰ *Ibidem*.

nych oraz uregulowań prawnych dotyczących relacji międzyludzkich. Zwolennicy tych zasad kierują się, jak twierdzi T. Buksiński, instrumentalnym pojmowaniem moralności i dostosowaniem jej do „(...) partykularnych potrzeb, zachcianek jednostkowych lub grupowych (...)”⁴¹. Pisze: „Chodzi zwłaszcza o prawa regulujące stosunki rodzinne, małżeńskie, wspólnotowe, seksualne. Grupy antyreligijne dążą do neutralizacji moralnej i zgody prawnej na dokonywanie aborcji, eutanazji, powszechny dostęp do pornografii, małżeństwa homoseksualne”⁴². Dodaje: „Niektóre grupy w Holandii walczą nawet o zalegalizowanie uprawiania seksu z dziećmi lub ze zwierzętami”⁴³. W tym kontekście stwierdza także, że zwolennicy moralności tradycyjnej są karani za głoszenie swoich poglądów. Przytacza tu przypadek francuskiego deputowanego Christiana Vanneste, który za głoszenie poglądu, iż homoseksualizm jest chorobą, odstępstwem od normy stanowiącym zagrożenie dla ludzkości, został skazany na 13 tys. euro grzywny⁴⁴. Wskazuje także na dyskryminację wierzących ze względu na poglądy religijne. Przykładem tego jest, wedle T. Buksińskiego, sprawa Rocco Buttiglione, który nie został członkiem Komisji Europejskiej po złożeniu oświadczenia, że jako katolik „ma krytyczny stosunek do homoseksualizmu”⁴⁵. Tego rodzaju działania oraz próby wprowadzenia wspomnianych uregulowań prawnych, a jednocześnie obojętność prawa wobec wielu jeszcze innych „nieprzyzwoitości”, w przekonaniu T. Buksińskiego jest formą zorganizowanej walki z chrześcijańską kulturą europejską. Działania te mają na celu osłabienie jej ducha moralnego.

Trzeci front walki z religią, a w szczególności z chrześcijaństwem, jaki jest prowadzony w Europie i Stanach Zjednoczonych Ameryki, to eliminacja chrześcijaństwa z tzw. podłoża kultury europejskiej. Proceder ten przejawia się według T. Buksińskiego w próbach desakralizacji kalendarium. Ma ona polegać między innymi, jak można przypuszczać, gdyż autor nie wyraża tej myśli precyzyjnie, na wprowadzaniu wolnych dni od pracy jako świąt państwowych, które zarazem są świątami kościelnymi, nazewnictwa tych świąt, które odchodzi od tradycji religijnej, jak i ich komercjalizacja oraz związany z tym system organizacji pracy⁴⁶. Uznaje, że na skutek działania „wrogich sił religijnych” zagrożone są nie tylko tzw. „trwale i trudno usuwalne znaki i emblematy religijne”⁴⁷ oraz stroje religijne, ale także obowiązujące normy w życiu publicznym, w tym politycznym. Za takie, związane z chrześcijaństwem (i jak należałoby domyślać się

⁴¹ *Ibidem*, s. 159.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Zob. *ibidem*, s. 160.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 161.

⁴⁷ *Ibidem*.

właściwe jedynie tzw. religijnym czy też wierzącym), uznaje: „(...) mówienie prawdy, zachowanie godności człowieka, zapewnienie wolności jednostkom, równe traktowanie podmiotów, sprawiedliwość, pomoc biednym, tolerancja. W kulturze chrześcijańskiej nie wolno stosować tortur, występuje zakaz niewolnictwa. Obowiązuje niepisany wymóg wzajemnego szacunku, zaufania, grzeczności w stosunkach między obywatelami. Jest to kultura oparta na cnotach chrześcijańskich”⁴⁸. Jednocześnie podkreśla, przynajmniej w swoim przekonaniu, typowo bierną i łagodną, w relacji do środowisk postmodernistycznych, agnostyków i niewierzących postawę wierzących. Pisze: „Mentalność, przyzwyczajenia, sposób bycia religijnych nie sprzyja agresywnym odpowiedziom na ataki niewierzących ani tworzeniu szumu medialnego wokół dyskryminacji i prześladowań”⁴⁹. W efekcie działań antyreligijnych, zgodnych, jak stwierdza, z ideą lewicowego liberalizmu, dokonano w Europie „sekularyzacji życia społecznego a religię wyeliminowano ze sfer publicznych. Polityka zastąpiła religię”⁵⁰. Uważa także, że religia chrześcijańska, jako istotne źródło nowożytnej kultury zachodniej, warunkuje podtrzymanie i utrzymanie demokracji w jej żywotności. Stąd też stwierdza, że już samo podważanie religii jest jednoznaczne z podważaniem demokracji⁵¹.

Obraz, który wyłania się z przytoczonych wywodów i przywołanych faktów, potwierdza sformułowaną na wstępie tych uwag tezę o toczącej się, według T. Buksińskiego, wojnie między niewierzącymi i wierzącymi (czy też niereligijnych z religijnymi). Agresorami w tej walce są pierwsi. Nie negując bynajmniej konfliktów na tle religijnym, należy jednak stwierdzić, że czas współczesny to narastający proces laicyzacji społeczeństw chrześcijańskich Europy. Obejmuje on przede wszystkim Europę w jej tradycyjnym kształcie. Nie dotyczy właściwie zamieszkującej na jej terenie – obecnie w stosunkowo dużym procencie – społeczności islamskiej. Uwzględniając procesy migracyjne oraz demografię, można by równie dobrze postawić tezę, że dotychczasowej stabilności kulturowej Europy nie tyle zagrażają agnostycy i relatywiści, a więc – tak jak ich określa T. Buksiński – niewierzący czy też niereligijni, ale wierzący innych wyznań. Problemem zdaje się być to, na ile nowa religijność Europy zaakceptuje dotychczasowe tradycyjne wartości kulturowe, a więc rodzinne, moralne, polityczne, w tym także demokratyczną tradycję Europy? Może to laicyzacja, a przede wszystkim rozgraniczenie sfery publicznej i religijnej jako prywatnej, wzorem starożytnego Rzymu, okaże się jedyną formą obrony i przetrwania tradycji politycznej Europy? Należy więc postawić pytanie: czy T. Buksiński dobrze zlokalizował wrogów tradycyjnych wartości kultury europejskiej? Poglądy poznańskiego filozofa wydają się być co najmniej ugruntowane w kulturze politycznej

⁴⁸ *Ibidem*, s. 161 i n.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 167.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 169.

⁵¹ *Ibidem*, s. 170.

wychowania ludu w duchu narodowo-katolickim. Jako Polak-katolik swą publikacją zdaje się nawoływać do mobilizacji religijnych (czyt. katolików) przeciwko niereligijnym (i innowierczym) agresorom. W kontekście treści książki i zarazem trafnie do niej dobranej okładki wymownym, jako przestroga, zdaje się być porzekadło, mające *notabene* swe źródło w Ewangelii wg św. Mateusza: „kto mieczem (czyt. krzyżem) wojuje ten od miecza (czyt. krzyża) ginie”. Być może więc należałoby jeszcze raz problem ten poddać namysłowi. Stare formy walki, a zwłaszcza wojna wewnętrzna w ramach kultury europejskiej, która nawet jako agnostyczna i ateistyczna wyrosła w znaczącej mierze z chrześcijaństwa, może jedynie przyspieszyć koniec chrześcijańskiej Europy.

[znaków 40 049]

Статья представляет собой критический анализ взглядов Т. Буксинского. Этот философ в светском государстве видит угрозу для традиционных ценностей европейской культуры. Во имя защиты христианства высказывается в пользу взаимного проникновения в политической деятельности общественных и религиозных сфер. При этом он формулирует тезис, что в действительности идёт война между верующими и неверующими. Автор предпринимает попытку показать, что насыщение государства религиозным содержанием приводит к политизации религии и образования религиозного государства. Формулируется также тезис о том, что эти процессы являются вредными как для религии так и для государства. Как вредное для европейской культуры также признает взгляды Буксинского на тему войны верующих с неверующими.

The subject of the paper is a critical analysis of T. Buksiński's ideas. This philosopher sees in a secular state a threat to traditional values of European culture. In the name of defense of Christianity he speaks in favour of the merging of public and religious spheres in political activities. He formulates the thesis that currently the war is going on between believers and non-believers. This article attempts to show that the saturation of state by religious content leads to the politicization of religion and to the formation of the religious state. The author also formulates the thesis that these processes are harmful both to religion and to the state. As harmful to the European culture she also recognizes Buksiński's views about the war of religious with nonreligious.