View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk
brought to you by CORE
provided by Jagiellonian Univeristy Repository

Zeszyty Naukowe Towarzystwa Doktorantów UJ
Nauki Społeczne, Nr 4 (1/2012)

KONRAD SZOCIK

(UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI)

PAŃSTWO BEZ BOGA. DLACZEGO RELIGIA SZKODZI PAŃSTWU

WSTĘP

Problematyka sekularyzacji, rozumianej jako administracyjnie usankcjonowana niezależność instytucji publicznych i religijnych, nierzadko bywa tematem wzbudzającym silne emocje, uniemożliwiającym merytoryczną analizę zagadnienia. Może to być kwestia szczególnie kontrowersyjna w takich państwach jak Polska, o umocowanej tradycją silnej i uprzywilejowanej roli jednej religii. Z drugiej strony pluralizm światopoglądowy wyklucza dominację jednej opcji ideologicznej. Ponadto, nieuzasadniona obecnie, gwarantowana prawnie ochrona przekonań religijnych wywołuje niezdrową reakcję osób religijnych na każdy argument kwestionujący sensowność ich światopoglądu. Przekonania religijne, podobnie jak wszystkie inne typy poglądów stworzonych przez ludzkość, takie jak teorie polityczne, filozoficzne, naukowe czy ekonomiczne, są produktem ludzkiej kultury, zatem nie można traktować ich w sposób wyróżniony i uprzywilejowany.

Problematyka sekularyzacji jest zagadnieniem analizowanym zarówno z perspektywy socjologicznej, jak i filozoficznej. Obok analiz Maksa Webera, wskazującego na istotną rolę protestanckiego *Weltanschauung* i racjonalizację chrześcijaństwa, należy wymienić prace m.in. Daniela Bella, Andrzeja Flisa czy Leszka Kołakowskiego. Jednak już w XVII wieku problem ten został zasygnalizowany w twórczości filozoficznej, przede wszystkim w *Traktacie teologiczno-politycznym* Benedykta Spinozy oraz *Liście o tolerancji* Johna Locke'a. Perspektywa analizy zagadnienia sekularyzacji przyjęta w tym artykule jest jednym z wielu możliwych punktów widzenia i koncentruje się na określonym aspekcie twórczości

filozoficznej. Odwołuje się ona do poglądów wybranych europejskich myślicieli, z punktu widzenia filozofii argumentujących na rzecz istnienia państwa zsekularyzowanego, neutralnego światopoglądowo.

Sekularyzację rozumiemy jako dyferencjację strukturalną, czyli oddzielenie instytucji publicznych (świeckich) od religijnych. Inne znaczenia sekularyzacji wskazują na spadek religijności, czyli zanik wierzeń i praktyk religijnych czy marginalizację religii i przeniesienie jej do sfery prywatnej[1]. Te dwa ostatnie znaczenia dotyczą przede wszystkim aspektu jednostkowego, czyli indywidualnej percepcji i internalizacji treści religijnych przez jednostkę. Przedmiotem analizy w tym artykule są obecne w dziejach europejskiej filozofii przynajmniej od XVI wieku idee sekularyzacyjne, krytykujące światopoglądowy monopol religii i domagające się uznania autorytetu sfery świeckiej, czyli państwa, filozofii, nauki itp. Sekularyzacja obejmuje zespół idei oznaczających wycofanie się instytucji religijnych z przestrzeni społecznej i kulturowej dotychczas kierowanych, czy zdominowanych, przez te instytucje. Oznacza także wyzwolenie się instytucji politycznych, a także kulturowych, naukowych i innych, spod władzy i wpływu instytucji religijnych. Wreszcie sekularyzacja to także wyrugowanie treści i idei religijnych ze wszystkim aspektów ludzkiej kultury, obejmującej filozofię, sztukę, rozrywkę, nauki itp.[2] Sekularyzacja, w skrócie, oznacza zastąpienie kultury, instytucji, *Weltanschauung* religijnego i teistycznego analogicznymi komponentami świeckimi zarówno na płaszczyźnie politycznej, jak i kulturowej i dotyczącej wszystkich aspektów *Weltanschauung*[3].

Koncepcje filozoficzne mają swoje źródła w kontekście kulturowym, społecznym, politycznym ich autorów. Dlatego obok ściśle filozoficznej genezy idei sekularyzacyjnych należy przypomnieć, w ślad za Jürgenem Habermasem, odwołującym się do analiz Maksa Webera, znaczenie kapitalizmu, protestantyzmu, nowoczesnego prawa dla ukształtowania się idei racjonalności i – w jej konsekwencji – idei sekularyzacji[4]. Czynniki, które doprowadziły do rozwoju idei ateistycznych, jednocześnie umożliwiły powstanie idei sekularyzacyjnych. Wśród nich wymienić można takie idee jak interpretacje i wyobrażenia Boga o charakterze antyteistycznym, wykorzystywanie religii i pojęcia Boga do legitymizacji istnienia zła w świecie, rozwój nauk przyrodniczych oraz techniki i ich konkretny wpływ na codzienne życie[5].

Ważną rolę odegrała reformacja i powstanie protestanckiego *Weltanschauung*, które wspólnie z rozwojem subiektywistycznej filozofii torowały drogę do postrzegania religii jako prywatnej domeny jednostki. Obok wspomnianych Webera i Habermasa rolę protestantyzmu w procesie kształtowania się idei sekulary-

[1] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 352.

[2] F. Adamski, *Secolarizzazione della cultura. Interpretazioni teoriche e conseguenze pratiche*, „Rassegna di Pedagogia. Pädagogische Umschau", 4 Ottobre. Dicembre 1985, s. 252.

[3] Ibidem, s. 254–255.

[4] J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. I, Frankfurt am Main 1988, s. 338.

[5] J. B. Lotz, *Bóg we współczesnym świecie*, Kraków 1992, s. 8–11.

zacyjnych wskazywali między innymi Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Ernst Troeltsch[6], Jose Casanova[7], Marian Morawski[8], Marcel Neusch[9] czy Cornelio Fabro[10]. Nie ma sensu zatrzymywać się przy doskonale znanych protestanckich implikacjach idei sekularyzacji. Wystarczy jedynie wspomnieć, że zakwestionowanie rangi autorytetu przez protestantyzm i rezygnacja z uzurpacji do powszechności cechującej katolicyzm umożliwiło kształtowanie się jednostkowych form praktyk religijnych i kontaktów z boskością. Luter wskazał na niepewny status autorytetu Kościoła oraz na niejasność i wątpliwą użyteczność sakramentów. Przeniósł akcent zbawienia z wymiaru obrzędowego, instytucjonalnego i materialnego na płaszczyznę immanentną i jednostkową, skoncentrowaną na duchowej rzeczywistości jednostki. Taka modernizacja modelu relacji między jednostką a Bogiem zniosła sensowność pośrednictwa instytucji i sakramentów[11].

Istotą państwa zsekularyzowanego jest brak jakichkolwiek religijnych i transcendentnych odniesień w jego funkcjonowaniu i – przede wszystkim – usankcjonowaniu[12]. Dlatego naturalną konsekwencją debaty na temat sekularyzacji jest podejmowanie szeregu zagadnień związanych z religią, zazwyczaj w duchu krytycznym, badań historycznych nad genezą, charakterem i funkcją religii. Nierzadko publicystyka promująca światopogląd zsekularyzowany posiada wydźwięk antyklerykalny, a przynajmniej jest oskarżana o antyklerykalizm. Niemniej antyklerykalizm, który może ujawnić się w debacie na temat sekularyzacji, spowodowany krytycznym spojrzeniem na historyczno-kulturowy dorobek zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa, nie może być postrzegany jako celowa walka z religią, lecz wyłącznie jako występowanie w obronie wolności i autonomii jednostki oraz pluralizmu światopoglądowego.

Warto przypomnieć kilka czołowych argumentów na rzecz sekularyzacji postrzeganej jako niezależność instytucji publicznych i religijnych, propagującej neutralność przestrzeni publicznej. W naturalny sposób religia postrzegana jest jako fenomen zaistniały w dziejach rozwoju ludzkości, mający jedynie implikacje społeczne, psychologiczne, ekonomiczne czy polityczne. Zwolennicy sekularyzacji akceptują jedną bądź wszystkie powstałe w dziejach filozofii religii koncepcje wyjaśniające powstanie religii w sposób inny niż oficjalne rozumienie postulowane przez tradycje religijne. Symptomatycznymi dla zwolenników sekularyzacji wyjaśnieniami powstania religii są następujące koncepcje, cyklicznie pojawiające się w dziejach europejskiej kultury:

---

[6] E. Troeltsch, *Religia, kultura, filozofia*, tłum. A. Przyłębski, Poznań 2006.

[7] J. Casanova, op. cit.

[8] M. Morawski, *Wieczory nad Lemanem*, Kraków 1911.

[9] M. Neusch, *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. Anna Turowiczowa, Paryż 1980.

[10] C. Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964.

[11] E. Troeltsch, *Znaczenie protestantyzmu dla powstania nowożytnego świata*, [w:] E. Troeltsch, op. cit., s. 98.

[12] G. E. Rusconi, *Non abusare di Dio*, Milano 2007, s. 56.

1. przekonanie Spinozy, że religia jest domeną wyobraźni i sfery emocjonalnej, opierającą się na przesądach i zabobonach;
2. twierdzenie Mesliera, że wszystkie twierdzenia religijne są produktem wyobraźni;
3. interpretacja Holbacha, według której trzy czynniki powodujące powstawanie przekonań religijnych to „ciemnota, strach i nieszczęścia";
4. propozycja Freuda, w myśl której religia jest powszechną nerwicą;
5. interpretacja Straussa, że ludzkość pod postacią Boga czci samą siebie (cecha antropoteologii, typowa także dla Hegla czy Feuerbacha);
6. koncepcja Bauera, według której chrześcijaństwo powstało wskutek implikacji społecznych i psychologicznych;
7. wyjaśnienie polityczno-psychologiczne, głoszone między innymi przez współczesnego włoskiego publicystę Giovanniego Simonnelego, zdaniem którego religia powstała w celu dostarczenia usprawiedliwienia i alibi dla nadużyć i przemocy kleru oraz w celu wywołania strachu wśród jego przeciwników;
8. wreszcie, jedna z koncepcji oświeceniowych głosiła, że źródłem religii był powszechny uraz psychiczny spowodowany przez potop.

Słowem, każda religia postrzegana jest w kategoriach fenomenu stworzonego przez ludzkość, mającego na celu realizację konkretnych celów bądź to psychologicznych (opanowanie strachu, bólu itp.), bądź społeczno-politycznych (boska legitymizacja partykularnych interesów ekonomicznych).

Problematyka sekularyzacji, rozumianej w tym tekście jako rozdział instytucji publicznych i religijnych, jest istotnym i nadal żywym zagadnieniem w myśli europejskiej. Płaszczyzną debaty nie są zagadnienia doktrynalne, lecz etyczne, dotyczące szczególnie stanowienia prawa publicznego i etyki publicznej. Szczególnie we współczesnej publicystyce włoskojęzycznej ta problematyka nadal spotyka się z zainteresowaniem publicystów i myślicieli. Warto podkreślić, że nie interesuje nas tło psychologiczne i socjologiczne związane z zanikiem znaczenia religii na płaszczyźnie recepcji jednostkowej i społecznej, ale zmiany w obrębie historii idei europejskich dotyczące roli religii jako instytucji kulturowej i jej stosunku do państwa. Przytoczone poniżej argumenty są ideami mającymi na celu uzasadnienie sekularyzacji rozumianej jako dyferencjacja strukturalna i abstrahują od socjologicznych czy psychologicznych form badania sekularyzacji.

RELIGIA JEST SPRAWĄ PRYWATNĄ

Zagadnieniem pierwotnym wobec refleksji nad proponowanym kształtem relacji między religią a instytucjami publicznymi jest określenie specyfiki i roli samej religii w przestrzeni publicznej. Zwolennicy sekularyzacji jednogłośnie postrzegają religię jako sprawę prywatną, ukierunkowaną na życie duchowe i zbawie-

nie swoich wyznawców. Tym samym to, co funkcjonuje wyłącznie jako fenomen na płaszczyźnie prywatnej, nie może nigdy zyskać statusu sprawy publicznej.

Z perspektywy zwolenników uniezależnienia instytucji państwowych od religijnych postrzeganie religii jako sprawy prywatnej jest oczywistą konsekwencją idei neutralnego charakteru przestrzeni publicznej, która nie może zostać zdominowana przez jakąkolwiek opcję światopoglądową. To założenie, oczywiste w kontekście faktycznego zróżnicowania religijnego i kulturowego współczesnych nowoczesnych społeczeństw, jest kwestionowane przez przedstawicieli Kościoła rzymskokatolickiego. W tym celu formułuje się najczęściej dwa podstawowe typy argumentów, mające uzasadniać funkcjonowanie religii wyłącznie jako sprawy prywatnej.

Pierwszym zagadnieniem jest wskazywanie na brak nowotestamentowej legitymizacji dla istnienia i funkcjonowania zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa[13]. Ten zarzut jest doskonale znany w historii zachodnioeuropejskiej myśli co najmniej od czasów Spinozy. Opiera się na dość prostolinijnym i zdroworozsądkowym spostrzeżeniu, że skoro Jezus nie był księdzem, nie był kaznodzieją, nie założył Kościoła, nie mówił nic o Kościele czy nawet nic nie wiedział o takiej instytucji jak Kościół, to zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo pozbawione jest najważniejszej, bo boskiej, legitymizacji[14]. Nie ma sensu szczegółowe koncentrowanie się na tej uwadze. Wystarczy jedynie wspomnieć, że ten argument, solidnie umocowany historycznie i ideowo, nie implikuje koniecznie jakichkolwiek konsekwencji ateistycznych, co więcej, nierzadko bywa podnoszony przez jednostki czy organizacje religijne krytycznie usposobione wobec patologicznego, na tle idei ewangelicznych, charakteru samej istoty instytucji Kościoła. Brak biblijnego usankcjonowania instytucji religijnej demaskuje ekonomiczne, polityczne i społeczne racje uzasadniające powstanie i działalność zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa. Jednak są one całkowicie niewystarczające dla zagwarantowania zinstytucjonalizowanemu chrześcijaństwu uprzywilejowanej pozycji w przestrzeni publicznej. Natomiast w myśl krytycznej analizy Biblii, zaproponowanej między innymi przez Spinozę[15], Nowy Testament i postać Jezusa nie dostarczają jakichkolwiek racji sankcjonujących prawomocność idei głoszonych przez instytucję Kościoła.

Drugi argument wskazuje na kwestie znacznie bardziej kłopotliwe dla ludzi Kościoła. Chodzi o podkreślanie potencjalnie negatywnych społecznych i jednostkowych konsekwencji podzielania zasad etycznych ufundowanych na religii pozytywnej[16]. Pozorna nieoczywistość tego argumentu związana jest z tradycyjnie przypisywaną religii rolą arbitra moralności, twórcy i gwaranta zarówno

[13] P. Odifreddi, *Non abusare di Dio*, Milano 2007, s. 123–223.
[14] G. Simonelli, *Perche non credo in Dio*, Ragusa 1997, s. 7–10.
[15] S. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, Yale 1997, s. 59.
[16] E. Lecaldano, *Un etica senza Dio*, Roma–Bari 2006, s. VI–XIV.

samych norm etycznych, jak i utrzymywania ładu moralnego. W związku z tą historyczno-kulturową funkcją religii wskazywanie na jej szkodliwy społecznie aspekt ma być ostatecznym oskarżeniem służącym zlikwidowaniu wszelkich polityczno-publicznych aspiracji instytucji Kościoła. Również ten argument można odnaleźć w nurcie osiemnastowiecznej radykalnej, naturalistyczno-racjonalistycznej krytyki religii pozytywnych.

Współcześnie wskazuje się na takie założenia etyczne zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa, jak: a) idea możliwości odpuszczenia, odkupienia grzechów; b) ufundowanie etyki religii objawionej na władzy, autorytecie, nakazie; c) ważność, a w praktyce prymat zewnętrznych, materialnych, poznawalnych zmysłowo obiektów (ceremonii, rytuałów, obrzędów, wszelkich praktyk religijnych) nad sferą ducha, nad ideałem moralnego samodoskonalenia się jednostki; czy wreszcie d) koncepcja grzechu pierworodnego. Najpoważniejszą implikacją tych założeń etycznych ma być zniwelowanie, czy przynajmniej zredukowanie, stopnia moralnej odpowiedzialności jednostki poprzez wskazanie transcendentnych i niezależnych wobec niej determinant (w przypadku koncepcji grzechu pierworodnego) i pozbawienie jednostki wartościowości moralnej poprzez umocowanie zarówno dobra, jak i środków wiodących do jego osiągnięcia poza jednostką (w Bogu, instytucji Kościoła, kulcie itp.)[17].

Oczywiście te uwagi mają charakter czysto teoretyczny i nie odwołują się do empirycznego badania praktycznego funkcjonowania jednostek religijnych. Niemniej wskazują na możliwe, przynajmniej na płaszczyźnie logicznej i ideowej, następstwa generowane przez wspomniane założenia etyczne.

Na zakończenie warto wspomnieć o argumencie, który potencjalnie może odznaczać się największym stopniem bezkompromisowości w oskarżaniu etyki religijnej o negatywne konsekwencje społeczne. Odwołuje się on do słynnej formuły Dostojewskiego: „Gdyby Bóg umarł, wszystko byłoby dozwolone". W powszechnie funkcjonującej interpretacji religijnej wskazuje na negatywne implikacje porzucenia etyki religijnej, oskarżając modernizm, nihilizm, ateizm o moralną degenerację, brak jakichkolwiek wzorców etycznych w rzeczywistości areligijnej, ateistycznej itp. Natomiast zsekularyzowana, areligijna interpretacja tej formuły wskazuje, że jedną z możliwych implikacji generowanych przez podzielanie etyki religii pozytywnych jest nihilizm i cynizm, uczynienie możliwymi wszelkich aberracji[18]. Tym samym nie kwestionuje się obecności nihilizmu, braku wyraźnego, dominującego systemu wartości w kulturze zsekularyzowanej, jednak o taki stan rzeczy obwinia się nie nurt ateistyczny, lecz samą religię.

Eugenio Lecaldano, w ślad za Ubertem Scarpellim, wskazywał, że w momencie kulturowej i ideowej „śmierci" Boga jednostka religijna pozbawiona zostaje podstaw do dokonania rozróżnienia między dobrem a złem, ponieważ

[17] Ibidem, s. 6–12.
[18] E. Lecaldano, op. cit., s. 13–14.

fundament takiego rozróżnienia był ulokowany w idei Boga i treściach oferowanych przez instytucję Kościoła[19]. Tym samym w sytuacji kryzysu czy zniwelowania wartości instytucji religijnej jednostka nieposiadająca podstaw do dokonywania wyborów moralnie godziwych, pozbawiona jakichkolwiek kryteriów, znajduje się w sytuacji nihilizmu, przynajmniej teoretycznie nie będąc ograniczana jakimikolwiek normami. Nawet jeżeli formuła tego zarzutu jest nowatorska, jej istota znana jest przynajmniej od czasów Heglowskiej krytyki religii. Hegel, wskazując na wartość religii naturalnych, podmiotowych, podkreślał związek tego typu religii z jednostką, lokalną konkretną społecznością, eksponując przede wszystkim powiązanie etyki religii naturalnych z psychofizyczną kondycją człowieka[20].

Podsumowując, zwolennicy administracyjnie usankcjonowanej niezależności instytucji religijnych od publicznych w pierwszej kolejności koncentrują się na analizie i określeniu specyfiki samej religii, która nie może pretendować do roli uprzywilejowanego podmiotu przestrzeni publicznej ze względu na swoje własności. Brak nowotestamentowej legitymizacji dyskredytuje wartość, sensowność i wiarygodność zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa, natomiast wskazywanie na hipotetyczne i potencjalnie negatywne implikacje funkcjonowania etyki wykreowanej przez religie pozytywne ma przemawiać za atrakcyjnością etyki świeckiej, nieodwołującej się do fundamentów religijnych jako alternatywy dla współczesnych społeczeństw.

KONIECZNOŚĆ NIEZALEŻNOŚCI PAŃSTWA OD RELIGII

Powyższe argumenty dotyczyły wyłącznie religii, postrzeganej w kulturowej i politycznej izolacji. Służyły zaprezentowaniu religii jako fenomenu wyłącznie prywatnego, który sam w sobie pozbawiony jest podstaw do instytucjonalnego uczynienia go uprzywilejowanym podmiotem politycznym i publicznym. Te uwagi dotyczą wyłącznie pretensji zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa, przede wszystkim Kościoła rzymskokatolickiego, do dysponowania zagwarantowaną prawnie wyjątkową pozycją w przestrzeni publicznej jako arbitra moralnego i światopoglądowego.

Kolejne argumenty pojawiają się w dyskursie na temat proponowanego kształtu relacji między instytucjami publicznymi a religijnymi. Na rzecz sekularyzacji mają przemawiać przede wszystkim dwa zagadnienia: istniejący pluralizm światopoglądowy oraz specyficzny charakter religii pozytywnych, wykluczający je jako uprzywilejowane podmioty przestrzeni publicznej[21].

[19] Ibidem, s. 14.

[20] G. W. F. Hegel, *Pozytywność religii chrześcijańskiej*, [w:] idem, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 242–243.

[21] G. E. Rusconi, op. cit., s. 22–25.

Współczesne społeczeństwa europejskie nie są światopoglądowym monolitem, zatem uprzywilejowanie jednej koncepcji światopoglądowej, religijnej bądź świeckiej, wiązałoby się w naturalny sposób z naruszeniem idei równości, wolności i autonomii przedstawicieli każdej innej opcji światopoglądowej. Zatem kluczowym argumentem jest wielość i różnorodność kulturowa, przede wszystkim religijna, współczesnych społeczeństw. Ten faktyczny pluralizm światopoglądowy wyklucza monopol wybranej koncepcji w przestrzeni publicznej[22].

Druga uwaga koncentruje się na specyficznym charakterze religii pozytywnych, które nie podlegają możliwości powszechnej, intersubiektywnej akceptowalności. Zwolennicy sekularyzacji nie podejmują problematyki teologicznej, nie angażują się w kwestię istnienia bądź nieistnienia Boga. Niemniej zauważają, że orzeczenia formułowane na podstawie treści dogmatycznych poszczególnych religii pozytywnych nigdy nie będą mogły zyskać powszechnej aprobaty ze względu na brak odwołań do czynników powszechnie aprobowanych, wśród których tradycyjnie wymienia się rozum, doświadczenie, wszelkie metody weryfikacji możliwe do powszechnego zaakceptowania. Ze względu na niemożliwość weryfikacji najważniejszej tezy każdej religii, samego istnienia Boga, każde inne twierdzenie religijne ma status niepewnego, nieudowodnionego, nieoczywistego. Tym samym fenomen, który w żaden sposób nie może zostać doświadczalnie i racjonalnie potwierdzony bądź zakwestionowany, nie ma jakichkolwiek podstaw do uzurpowania sobie wyjątkowej roli w przestrzeni państwa. Nawet gdyby argumenty formułowane przez instytucje religijne okazały się wartościowe i pożyteczne społecznie, brakuje podstaw do ich zaakceptowania w oparciu o dogmatyczną treść religii[23].

Istotą państwa zsekularyzowanego jest neutralność światopoglądowa, wykluczająca możliwość opowiedzenia się za jakąkolwiek opcją światopoglądową, religijną bądź świecką. Ideą państwa neutralnego światopoglądowo jest zagwarantowanie wolności, równości i autonomii światopoglądowej każdej jednostce[24]. Dlatego alternatywą nie jest promowanie jakiejkolwiek świeckiej koncepcji jak ateizm czy indyferentyzm. W tym kontekście państwa takie jak III Rzesza czy ZSRR nie były państwami zsekularyzowanymi, lecz ideologicznie sprofilowanymi, promującymi ściśle określoną ideologię. Państwo świeckie zainteresowane jest jedynie zagwarantowaniem czystej, niepromującej żadnej koncepcji, przestrzeni publicznej.

Specyfika dziejów ludzkości, wiążąca życie jednostki i społeczeństwa z religią, domaga się rzetelnej refleksji i debaty nad publiczną funkcją religii. Dla dyskusji nad relacją miedzy państwem a religią nie ma znaczenia potencjalna geneza religii. Niezależnie od tego, czy przyczyną powstania religii był powszechny uraz psychiczny spowodowany przez potop, czy też boska inspiracja i objawienie

[22] Ibidem, s. 163.
[23] G. E. Rusconi, op. cit., s. 34–35.
[24] Ibidem, s. 167–168.

Boga, religia ma pełne prawo do uczestnictwa w przestrzeni dyskursu publicznego. Tym samym idee zwolenników sekularyzacji nie mogą być postrzegane jako dążenie do zmarginalizowania czy tym bardziej uniemożliwienia funkcjonowania religii.

Jednak swoją wartość i obowiązywalność zachowują wspomniane dwie uwagi wskazujące na faktycznie funkcjonujący pluralizm oraz niemożliwość powszechnej weryfikowalności i akceptacji twierdzeń religijnych. Dlatego proponuje się określone kryteria, których zrealizowanie pozwalałoby religii na partycypowanie w przestrzeni publicznej jako pełnoprawnego podmiotu. Powtarzane za Jürgenem Habermasem rozwiązanie wskazuje na konieczność zrezygnowania przez religie z przekonania o posiadaniu monopolu na prawdę, uznania autorytetu nauki i zaakceptowania prymatu prawa świeckiego w życiu publicznym[25]. Prawdopodobnie akceptacja tych kryteriów wymagałaby poważnej ideologicznej modyfikacji, jednak podyktowana jest ideą równości i wolności wszystkich jednostek. Nie ulega wątpliwości, że prymat światopoglądu religijnego w przestrzeni publicznej, przejawiający się na przykład w determinowaniu przez religię kształtu powszechnie funkcjonującego prawa, byłby niemożliwy do zaakceptowania przez wszystkie inne grupy światopoglądowe, włącznie z każdą inną religią, z których każda jest przekonana o dysponowaniu boską legitymizacją.

PODSUMOWANIE

W państwie zsekularyzowanym religia na poziomie administracyjnym i politycznym funkcjonuje jako sprawa prywatna, podobnie jak każdy inny światopogląd. Niezależnie od historyczno-kulturowego dziedzictwa państwo nie może funkcjonować jako narzędzie służące popularyzacji i promowaniu wybranej religii. Nauczanie religii w szkołach publicznych jest formą pośredniego przymusu wywieranego w społeczeństwie i *de facto* łamie ideę neutralności światopoglądowej[26]. Pod tym względem religia jest zdana wyłącznie na samą siebie. Dlatego kluczową kwestią jest przebieg debat publicznych nad zagadnieniami bioetycznymi czy w ogóle nad szeroko rozumianymi kwestiami etycznymi, które stanowią główną płaszczyznę sporu między rozmaitymi opcjami światopoglądowymi. Obecnie debata publiczna angażująca stanowiska teistyczne i ateistyczne nie rozgrywa się na płaszczyźnie teologicznej, dogmatycznej, lecz wyłącznie etycznej.

Naczelną ideą ludzi Kościoła jest utożsamienie moralności z prawem[27]. Zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo, przekonane o boskiej genezie moralności, rości pretensje do wpływania na kształt prawa publicznego i etyki publicznej

[25] Ibidem, s. 61.

[26] K. Szocik, *Dlaczego potrzebna jest sekularyzacja?*, „Przegląd" 2011, nr 11 (585), s. 50–51.

[27] E. Lecaldano, op. cit., s. 8–9.

w zsekularyzowanych społeczeństwach. Natomiast obrońcy idei państwa świeckiego podkreślają konieczność uniezależnienia i wyraźnego oddzielenia kompetencji moralności od kompetencji prawa. Prawo powinno regulować wyłącznie te zachowania, które mogą zagrażać innym jednostkom, natomiast nie powinno regulować zagadnień moralnych. W tym kontekście zrozumiałe stają się przypisywane etyce religijnej negatywne implikacje, ze zniwelowaniem ideału odpowiedzialności na czele. Zwolennicy sekularyzacji jako alternatywę wskazują obywatelski i jednostkowy ideał moralności, przede wszystkim odpowiedzialności, opierający się na takich elementach jak świadomość moralna, jednostkowa autonomia czy osobowa wolność[28]. Do funkcjonowania i realizowania tych idei nie jest potrzebna żadna transcendentna, niejasna i abstrakcyjna płaszczyzna.

Co może zastąpić rolę religii jako arbitra moralnego, kryterium rozstrzygającego o słuszności podejmowanych decyzji? Wskazanie na specyficzny charakter religii pozytywnych ukazuje problematyczność zaakceptowania etyki religijnej ze względu na brak jakichkolwiek racji uzasadniających, możliwych do zaakceptowania na innej drodze niż poprzez jednostkowy akt wiary. Jedną z proponowanych alternatyw jest kryterium racjonalności, które w praktyce miałoby polegać na posługiwaniu się krytyczną refleksją, empiryczną analizą, doświadczalną weryfikacją czy naukową oceną zgłaszanych postulatów. To oczywiście wyłącznie czysto teoretyczne propozycje, które usiłują pogodzić wszystkich uczestników dyskursu publicznego, reprezentujących rozmaite, często wzajemnie wykluczające się koncepcje światopoglądowe. Niemniej różnice religijne należą, obok narodowościowych i stanowych, do głównego typu czynników generujących napięcia i niepokoje społeczne. Także pamięć o okresie, w którym pseudoprzestępstwa, w rzeczywistości nieistniejące i fikcyjne, bo pozbawione realnego przedmiotu, jak herezja, świętokradztwo, bluźnierstwo czy bałwochwalstwo, były obwarowane sankcjami państwowymi, skompromitowała prawdopodobnie nieodwracalnie instytucję Kościoła jako arbitra moralnego. Jednak, abstrahując od wszystkich wspomnianych argumentów kwestionujących prawomocność funkcjonowania instytucji Kościoła w konfrontacji z pedagogiczno-moralizatorskim nauczaniem Jezusa czy wskazujących na szkodliwość bądź niewystarczalność etyki religii pozytywnych, faktyczny pluralizm światopoglądowy i zróżnicowanie kulturowe na zawsze pozostaną argumentem wystarczającym do uniezależnienia państwa od religii.

[28] Ibidem, s. 30–32.

ABSTRACT

The article discusses the main arguments of the adherents of secularization, which emphasize the necessity of the separation of the public and religious institutions. Religion is universally understood as a personal matter, concerning only the spiritual life of its believers. There are arguments for public marginalization of Religion that refer to the absence of biblical legitimization for the existence of Church as an institution as well as the possible negative consequences connected with religious ethics. Another issue is the *weltanschaulich* neutrality of a state. The adherents of this neutrality view emphasize the importance of cultural and religious pluralism and the specific character of the "positive religions," which are not intersubjective.

BIBLIOGRAFIA

1. Adamski F., *Secolarizzazione della cultura. Interpretazioni teoriche e conseguenze pratiche*, „Rassegna di Pedagogia. Pädagogische Umschau" 1984, nr 4.
2. Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005.
3. Fabro C., *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964.
4. Habermas J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 1, Frankfurt am Main 1988.
5. Hegel G. W. F., *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999.
6. Lecaldano E., *Un etica senza Dio*, Roma–Bari 2006.
7. Lotz J. B., *Bóg we współczesnym świecie*, Kraków 1992.
8. Morawski M., *Wieczory nad Lemanem*, Kraków 1911.
9. Neusch M., *U źródeł współczesnego ateizmu. Sto lat dyskusji na temat Boga*, tłum. A. Turowiczowa, Paryż 1980.
10. Odifreddi P., *Non abusare di Dio*, Milano 2007.
11. Rusconi G. E., *Non abusare di Dio*, Milano 2007.
12. Simonelli G., *Perche non credo in Dio*, Ragusa 1997.
13. Smith S., *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, Yale 1997.
14. Szocik K., *Dlaczego potrzebna jest sekularyzacja?*, „Przegląd" 2011, nr 11 (585).
15. Troeltsch E., *Religia, kultura, filozofia*, tłum. A. Przyłębski, Poznań 2006.