

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Argumenty religijne w sferze publicznej. Uwagi o postulacie prywatyzacji religii

Niniejszy artykuł nawiązuje do ożywionych sporów na temat miejsca religii w sferze publicznej, jakie obecnie toczą się w wielu krajach europejskich. Charakter tych sporów jest znacznie zróżnicowany w zależności od państwa, w którym są one toczony, w szczególności zaś od czynników społecznych, politycznych i kulturowych. Spory o miejsce religii w życiu publicznym nasilają się zwłaszcza w społeczeństwach wielokulturowych. Odgrywają też istotną rolę w tych obszarach nowoczesnego świata, gdzie do głosu dochodzą tradycje religijne przywiązujące dużą wagę do publicznego praktykowania religii. Nie jest jednakże tak, że spory o miejsce religii w życiu publicznym pojawiają się jedynie jako wynik protestu środowisk religijnych wobec postępującej marginalizacji religii oraz spychania jej do sfery prywatnej. Są one również inicjowane przez zwolenników zaawansowanej sekularyzacji społeczeństwa i państwa, których nie zadowala obecny stan rzeczy i którzy postulują dalsze ograniczenia związane z obecnością religii w sferze publicznej.

Chociaż spór o rolę religii w sferze publicznej pojawia się w coraz to nowych konfiguracjach i jednocześnie rzadko kończy się opartym na szerokim konsensusie rozstrzygnięciem, paradoksalnie pewne rozstrzygnięcie tego sporu jest już wpisane w praktykę demokratyczną większości państw europejskich. Nie chodzi przy tym o rozstrzygnięcia prawne, które wprowadzicie są ustanawiane, ale zarazem są krytykowane i kontestowane. Chodzi raczej o pewnego rodzaju zbiorowy konsensus, nie zawsze uświadamiany i tylko od czasu do czasu artykułowany, który jest przyjmowany przez różne strony wspomnianego sporu. Nie jest on wynikiem debaty i uzgadniania stanowisk, lecz rezultatem obiektywnych uwarunkowań. Konsensus, o którym tutaj mowa, dotyczy respektowania czegoś, co można by określić mianem postulatu prywatyzacji religii. Za realizowaniem tego postulatu przemawia szereg argumentów, sformułowanych głównie przez zwolenników politycznego liberalizmu, a także zwolenników idei sekularyzmu. Oczywiście nie każda postać postulatu prywatyzacji religii jest przedmiotem konsensusu. Jest nim jednak

minimalna wersja tego postulatu, głosząca, że argumenty religijne powinny być w debacie publicznej – w każdej sytuacji, gdy jest to możliwe – przekładane na argumenty świeckie. Innymi słowy, znaczna część uczestników życia publicznego – w tym również uczestników reprezentujących światopogląd religijny i broniących interesów wyznaniowych – traktuje postulat prywatyzacji religii jako zasadę fundującą i organizującą dyskurs publiczny, a tym samym leżącą poza tym dyskursem, niekwestionowaną. Oczywiście nie oznacza to, że nie istnieją dyskusje dotyczące słuszności tego postulatu. Jednakże dyskusje te nie mają zasadniczego wpływu na praktykę większości europejskich demokracji.

Wskazana wersja zasady prywatyzacji religii jest traktowana jako rozwiązanie domyślne w praktyce demokratycznej większości krajów europejskich, w tym również takich krajów – czego dobrym przykładem jest Polska – w których religia nadal odgrywa niemałą rolę w sferze publicznej. Z tego też względu wersja ta uczyniona zostanie punktem wyjścia niniejszych rozważań. Niezależnie od tego, czy ta lub inne wersje zasady prywatyzacji są jedynie respektowane, czy też uświadamiane i dyskutowane, podaje się szereg argumentów przemawiających za ich słusznością. Niektóre argumenty zostaną przytoczone w dalszej części niniejszego tekstu. Zasada prywatyzacji religii napotyka jednak również na poważne kontrargumenty, które sprawiają, że jest ona problematyczna. W niniejszym tekście bronię przekonania, że z uwagi na te kontrargumenty nie może być ona uznana za niekwestionowaną podstawę praktyki demokratycznej współczesnych demokracji liberalnych.

Pojęcie prywatyzacji, do którego się tutaj odwołuję, może być rozumiane na dwa różne sposoby. Otóż, prywatyzacja religii rozumiana jako zasada, według której powinno być organizowane życie publiczne, jest czymś różnym od prywatyzacji rozumianej jako proces, w wyniku którego religia jest ograniczana do indywidualnej sfery życia jednostek. Zasada prywatyzacji religii ma charakter normatywny, wskazuje, jaką rolę religia powinna odgrywać w liberalnych demokracjach. Z kolei proces prywatyzacji ma charakter faktyczny. Prywatyzacja jako stan lub proces faktyczny może być z kolei rozumiana w kilka różnych sposobów¹. Pojęciem tym posługują się zwłaszcza socjologowie religii, przytacza się je m.in. w kontekście twórczości Thomasa Luckmanna, gdzie prywatyzacja oznacza zmniejszanie się roli religii zinstytucjonalizowanej na rzecz religii bardziej zindywidualizowanej. W wyniku zmian społecznych religia staje się w znacznym stopniu przedsięwzięciem prywatnym, indywidualnym, subiektywnym. Koncepcja T. Luckmanna odnosi się nie tyle do ograniczania roli religii w sferze publicznej, co do subiektywizacji religijnego systemu znaczeń poprzez osłabienie wpływu religii oficjalnej na ten system. W innym znaczeniu prywatyzacja może być rozumiana jako wycofywanie się religii z życia publicznego do sfery prywatnej. Teza o prywatyzacji religii oparta na tym ostatnim rozumieniu prywatyzacji jest z wielu względów problematyczna. Przede wszystkim wskazuje się na procesy powrotu religii do sfery publicznej², polityczną instrumentalizację religii oraz inne

¹ Zob. H. Knoblauch, „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, w: T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 1996, s. 24.

² J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.

rodzaje instrumentalizacji *sacrum*. Jednak niezależnie od tych zjawisk przyjąć można, że procesy określane jako prywatyzacja religii występują we współczesnej Europie Zachodniej. Chociaż powyższe rozumienie prywatyzacji nie jest głównym przedmiotem niniejszych rozważań, stanowi ono ważny kontekst dla rozumienia tego, czym jest prywatyzacja ujmowana jako zasada czy postulat. Co więcej, obydwie rozumienia prywatyzacji – faktyczne i normatywne – wydają się być ze sobą powiązane.

Prywatyzacja religii jako zasada funkcjonowania demokratycznego państwa liberalnego opiera się na postulatcie wyeliminowania religii ze sfery publicznej albo przynajmniej ograniczenia wpływu religii na podejmowanie istotnych decyzji publicznych. W szczególności postulat prywatyzacji odnosi się do zachowań religijnych (tj. obrzędy religijne), symboli religijnych (tj. chrześcijański krzyż), a także argumentów i motywacji religijnych. Zgodnie z tym postulatem religia powinna pozostać sprawą prywatną obywateli. Znajduje on wsparcie w tradycji liberalizmu politycznego, który dostarcza szereg argumentów przemawiających za jego słusnością. W zależności od tego, co głoszący taki postulat mają na myśli – symbole, zachowania czy argumenty religijne – postulat prywatyzacji religii może przyjmować nieco odmienną postać. W rezultacie spór o miejsce religii w życiu publicznym staje się sporem wieloaspektowym, w istocie dotyczącym różnych kwestii. Ponieważ nie sposób uwzględnić w tym miejscu wszystkich tych aspektów, skoncentruję się głównie na jednym z nich, a mianowicie na kwestii dopuszczalności argumentów religijnych w sferze publicznej. Następnie zaś zaprezentuję niektóre praktyczne konsekwencje zasady prywatyzacji oraz argumenty, w świetle których zasada ta staje się problematyczna.

Stanowisko opowiadające się za postulatem prywatyzacji religii zostało sformułowane między innymi przez Johna Rawlsa w *Teorii sprawiedliwości*³. Koncepcja ta jest przejawem liberalnej wizji społeczeństwa i państwa, wizji, zgodnie z którą państwo jest religijnie neutralne, religia ma ograniczony dostęp do sfery publicznej (dostęp z różnymi zastrzeżeniami), lecz jednocześnie istnieje wolność praktykowania własnej religii w życiu prywatnym. W swojej wczesnej koncepcji J. Rawls odrzuca dopuszczalność wpływu doktryn religijnych na kształtowanie się zasad sprawiedliwości i podejmowanie decyzji politycznych, eliminując tym samym religię ze sfery publicznej⁴. W późniejszej twórczości stanowisko to zostało znacznie przeformułowane, argumenty religijne zostały dopuszczone do sfery publicznej, wszakże pod pewnymi warunkami. Jednym z takich warunków jest zastrzeżenie, że dyskurs religijny, jeśli ma mieć jakieś znaczenie dla „rozumu publicznego”, powinien być w pełni przetłumaczalny na dyskurs polityczny. Innymi słowy, rozumne doktryny religijne mogą być włączane do dyskusji politycznej pod warunkiem, że można podać odpowiednie racje polityczne, które wspierają przekonania wypływające z tych doktryn religijnych⁵. Szczegóły dotyczące tego, jak spełniać owo zastrzeżenie, nie mogą być z góry wyznaczone, ale powinny być wypracowane w ramach określonej kultury po-

³ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 2009.

⁴ Zob. T. Buksiński, *Religie i sfery publiczne*, Poznań 2011, s. 110.

⁵ J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, „The University of Chicago Law Review”, 1997, nr 3 (64), s. 783.

litycznej. Dzięki zastosowaniu się do zastrzeżenia Johna Rawlsa, jednostki odwołujące się do religijnych argumentów mogą sprawić, by ich poglądy stały się zrozumiałe dla szerszego grona odbiorców.

Liberalna koncepcja prywatyzacji religii w wydaniu późnego J. Rawlsa polega więc na tym, że państwo gwarantuje obywatelom wolność religii pod warunkiem respektowania przez nich rozdziału Kościoła od państwa oraz podporządkowania się zaprezentowanej koncepcji rozumu publicznego⁶. O ile racje religii nie są zupełnie wykluczone ze sfery publicznej, o tyle jej rola polityczna jest istotnie ograniczona przez zastrzeżenie wymagające przekładalności racji religijnych na świeckie. Wymóg przekładalności nie tylko marginalizuje znaczenie religii dla tworzenia idei wspólnego dobra, ale ponadto prowadzi do szeregu paradoksalnych sytuacji, w których znajdują się religijni uczestnicy życia publicznego.

Postulat prywatyzacji religii wiąże się z zasadą neutralności światopoglądowej państwa. Broniąc takiego postulatu, Robert Audi forsuje „zasadę świeckich uzasadnień”, która nakłada na jednostkę „obowiązek nie opowiadania się za lub nie popierania żadnego prawa czy polityki publicznej (...), jeżeli się nie dysponuje i nie chce się zaprezentować odpowiednich świeckich przyczyn takiego opowiadania się lub popierania”⁷. Uzasadnieniem dla przyjęcia takiej zasady jest przekonanie, że w państwie demokratycznym obywatele nie powinni być przymuszani do określonego postępowania jedynie na podstawie koncepcji teologicznych czy też autorytetów religijnych. Taki przymus jest jedynie możliwy na podstawie świeckich racji, akceptowalnych przez wszystkich obywateli. Przykładowo wprowadzenie w szkołach publicznych obowiązkowej modlitwy dla wszystkich wymaga przedstawienia świeckich uzasadnień, tzn. takich, których ważność nie zależy od przyjęcia lub odrzucenia istnienia Boga, od rozważań teologicznych oraz od orzeczeń autorytetów religijnych. Nie oznacza to jednak, że wypowiedzi formułowane w języku religijnym nie powinny mieć żadnego dostępu do sfery publicznej. Zasada świeckich uzasadnień odnosi się raczej do ustanawiania praw ograniczających czyjąś wolność i nie implikuje postulatu ograniczenia wolności słowa, wyrażania treści religijnych, a także czynienia przekonań religijnych przedmiotem publicznej dyskusji⁸. Powyższą zasadę uzupełnia R. Audi o zasadę świeckiej motywacji, która wskazuje na „obowiązek powstrzymania się od obrony lub wspierania prawa lub polityki publicznej, która ogranicza ludzkie zachowanie, jeśli nie jest się odpowiednio »zmotywowanym« przez (normatywnie) zadowalającą rację świecką”⁹. Powodem dodania tej zasady jest próba zapobieżenia sytuacji, w której motywacje religijne ukryte są za publicznie dostępną treścią argumentu. Uzupełnienie to wydaje się być niezbędne, ponieważ sytuacje powyższe nie tylko często pojawiają się w życiu publicznym, ale ponadto stanowią – jak to zostanie pokazane wkrótce – nieuchronną konsekwencję szerokiej akceptacji zasady świeckich uzasadnień.

⁶ J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, „European Journal of Philosophy”, 2006, nr 1 (14), s. 6.

⁷ R. Audi, *Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics*, w: R. Audi, N. Wolterstorff, *Religion in the Public Sphere: The Place of Religious Convictions in Political debate*, Lanham 1997, s. 25.

⁸ R. Audi, *Religious Values, Political Action, and Civic Discourse*, „Indiana Law Journal”, 2000, nr 75 (1), s. 280.

⁹ Tamże.

Zwolennicy zasady prywatyzacji religii odwołują się do szeregu argumentów, które mają wspierać jej słuszność, a tym samym uzasadniać jej stosowanie. Między innymi zwraca się uwagę na dzielącą i konfliktogenną naturę religii. Niejednokrotnie w dziejach konflikty miały podłoże religijne. Wprowadzanie racji religijnych do sfery publicznej może ograniczać konsensus i budować podziały o charakterze politycznym. Dla wielu myślicieli liberalnych oczywiste jest, że nie ma możliwości wypracowania konsensusu w sferze religijnej. Z kolei brak konsensusu w tej ostatniej może przekładać się na brak konsensusu w sferze publicznej, m.in. na brak możliwości stworzenia jednolitej wizji wspólnego dobra. Kolejnym argumentem jest przekonanie, że brak neutralności religijnej państwa oraz stanowanie prawa opierających się na racjach religijnych prowadzi do nierównego traktowania obywateli¹⁰, w szczególności zaś do przymuszania jednych obywateli przez innych do zachowań uzasadnianych partykularnymi (tzn. nieakceptowanymi przez wszystkich i często nie dla wszystkich zrozumiałymi) argumentami religijnymi.

Istotnym argumentem za prywatyzacją religii jest wskazanie na rolę religii w dyskursie publicznym. Zdaniem Richarda Rorty'ego rola ta jest przede wszystkim negatywna i polega na tym, że odwołanie się do racji religijnych oznacza zazwyczaj koniec konwersacji, ponieważ racje te bądź to mają charakter bezdyskusyjny, bądź to są uzasadniane bezdyskusyjnymi dogmatami. Nie chodzi przy tym po prostu o to, że nie ma sensu prowadzić dyskusji w sytuacji, gdy jedna z jej stron jest dysponentem prawdy ostatecznej, lecz o to, że dla wielu wykształconych uczestników życia publicznego racje religijne mają charakter prywatny i tym samym nie są oni skłonni potraktować ich jako ważnych publicznie argumentów za jakimś stanowiskiem politycznym¹¹. Demokracja opiera się na tym, że decyzje polityczne uzyskują zgodę ludzi kierujących się różnymi światopoglądami. Kwestia pochodzenia tych światopoglądów, to na przykład, czy mają one pochodzenie boskie czy ludzkie, jest sprawą drugorzędną. Prywatyzacja religii rozumiana jako wyłączenie religii poza nawias sfery publicznej jest dla R. Rorty'ego wyrazem kompromisu między oświeceniowym a religijnym punktem widzenia.

Zasada przekładalności racji z języka religijnego na świecki oraz zasada światopoglądowej neutralności państwa są w szerokim stopniu respektowane przez uczestników życia publicznego, zarówno tych świeckich, jak i religijnych. Przykładowo w Polsce zaobserwować można zjawisko polegające na tym, że środowiska polityczne (zwłaszcza prawnicowe), które krytykują liberalną koncepcję rozdziału Kościoła i państwa oraz instrumentalizują religię w walce o władzę, w znacznym stopniu respektują jednocześnie liberalną zasadę posługiwania się w sferze publicznej językiem świeckim oraz zasadę wyszukiwania świeckich ekwiwalentów dla wyrażen języka religijnego. Odnosi się to oczywiście również do racji, jakimi posługują się w debacie publicznej – w przeważającej mierze są to racje świeckie, a nie religijne. Dalsze uzasadnienia mają wprawdzie charakter religijny, ale zwykle nie są one przywoływane w debacie. Wystarczy przyjrzeć się debatom

¹⁰ Zob. R. Trigg, *Religion in Public Life: Must Faith Be Privatized?*, Oxford 2007, s. 30.

¹¹ R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, New York 1999, s. 171.

dotyczącym aborcji, związków partnerskich, eutanazji, zapłodnienia *in vitro*. Sytuacja wygląda w ten oto sposób, że w debacie przedstawiane są racje sformułowane w języku nie-religijnym, a jednocześnie wiadomo, że stoją za nimi racje zupełnie innego rodzaju, a mianowicie: racje religijne. Jednocześnie łatwo można zdać sobie sprawę z tego, że świeckie substytuty religijnych racji są wytworzone głównie na potrzeby debaty publicznej i nie mają pierwszorzędno znaczenia dla posługujących się nimi ludzi religijnych. Sytuacja ta pokazuje, jak silnie zasady liberalnej demokracji zakorzeniły się w debacie publicznej, skoro są one respektowane nawet przez środowiska, w których interesie leży wnoszenie do sfery publicznej religijnego sposobu myślenia. Ale pokazuje też słabe strony postulatu tłumaczenia racji religijnych na język religijnie neutralny. Racje sformułowane w języku świeckim są być może zrozumiałe dla wszystkich uczestników życia publicznego, ale w tym przypadku nie są racjami, dla których posługujący się nimi ludzie religijni bronią określonego stanowiska. Taka postawa jest charakterystyczna nie tylko dla świeckich osób kierujących się w debacie publicznej motywami religijnymi, ale też dla duchownych przedstawicieli instytucji religijnych, którzy biorą udział w debacie publicznej. Problematyczność postulatu przekładalności racji religijnych na świeckie czy też ograniczania się do świeckich uzasadnień może być jednak ograniczona poprzez uwzględnienie zaproponowanej przez R. Audiego „zasady świeckich motywacji”. Istnieje jednak uzasadniona obawa, że zasada ta zbyt głęboko ingeruje w prywatne życie jednostek, stając się istotnie narzędziem służącym do przekształcania indywidualnych przekonań i motywacji religijnych w świeckie.

Niezależnie od argumentów formułowanych *expressis verbis*, można zastanawiać się nad ukrytymi motywami i historycznymi uwarunkowaniami forsowania postulatów prywatyzacji religii. W literaturze można znaleźć przekonanie, że do tych ukrytych motywów należy próba marginalizacji czy nawet unicestwienia religii. Choć trudno taki ukryty zamiar przypisywać całej zróżnicowanej tradycji liberalizmu politycznego, jak to czyni np. R. Read¹², to jednak konsekwencją przestrzegania zasad przekładalności i neutralności jest właśnie marginalizacja religii i ograniczanie jej dostępu do sfery publicznej. Interesujące jest to, że ograniczenia takie respektowane są także przez znaczną część instytucji religijnych.

Jeśli chodzi o historyczne uwarunkowania, postulat prywatyzacji religii wydaje się być powiązany z zachodnim pojmowaniem religii jako odrębnej dziedziny kultury. Pojmowanie takie pojawia się w wielu definicjach religii i jest tworem nowoczesnym, powstałym na Zachodzie najwcześniej w XVII wieku, a następnie podniesionym do rangi pojęcia uniwersalnego¹³. Po pierwsze więc chodzi o to, że zgodnie z zachodnim jej pojmowaniem religia ma własną istotę, pozwalającą ją oddzielić od sztuki, literatury, a także od polityki. Takie myślenie, leżące u podłoża idei rozdziału Kościoła i państwa nie jest ani oczywiste, ani powszechne. Wystarczy na przykład wskazać na świat islamu, w którym taka

¹² R. Read, *Religion as Sedition: On Liberalism's Tolerance of Real Religion*, „Ars Disputandi”, 2011, nr 11. „Liberalne roszczenia do neutralności – pisze Read – w odniesieniu do ostatecznych wartości, przekonań i praktyk, same nie są wcale neutralne, lecz ich celem jest raczej wykluczenie rozumu religijnego z dyskursu publicznego w sposób, który maskuje logikę totalitaryzmu lub fundamentalizmu pod liberalnym płaszczem »tolerancji«”. Tamże, s. 96.

¹³ K. Schilbrack, *Religions: Are There Any?*, „Journal of the American Academy of Religion”, t. 78 (4), s. 1114.

separacja nie występuje. Jest wprawdzie tak, że dyskutowany postulat prywatyzacji dotyczy liberalnych demokracji, nie zaś tych państw muzułmańskich, które takimi demokracjami nie są. Jednakże należy zwrócić uwagę na fakt, że w wielu zachodnich demokracjach liberalnych problemy z określeniem miejsca religii w życiu publicznym powstają obecnie między innymi właśnie dlatego, że zachodnia idea oddzielania religii obca jest wyznawcom religii niechrześcijańskich zamieszkujących zachodnie społeczeństwa. Jak powiada Grace Davie, „Religia coraz bardziej będzie przenikać do sfery publicznej. Jest to tendencja wspierana w znacznej mierze przez obecność islamu w różnych częściach Europy”¹⁴. Po drugie, w świecie zachodnim religię zaczęto postrzegać „jako zbiór twierdzeń, z którymi wierzący się zgadzają, i które mogą być oceniane i porównywane z twierdzeniami innych religii oraz twierdzeniami nauk”¹⁵. Jeśli dodatkowo wziąć pod uwagę oddziaływanie myśli protestanckiej, szczególnie w jej wersji tzw. liberalnej, która podkreślała rolę subiektywnego doświadczenia w życiu religijnym człowieka, dostrzec tutaj można źródła postulatu prywatyzacji. Wydaje się, że postulat ten jest mocno osadzony zarówno w przemianach religijności, o których wspomniano wcześniej (prywatyzacja w sensie faktycznym), jak i w przemianach chrześcijańskiej świadomości religijnej.

Liberalny postulat prywatyzacji religii spotkał się z krytyką odwołującą się do różnorodnych argumentów. Przedstawiając niektóre z nich, chciałbym zwrócić szczególną uwagę na koncepcję R. Trigga. Odwołuje się ona m.in. do współczesnej wiedzy na temat poznawczych uwarunkowań religijności, a także do pewnej koncepcji natury ludzkiej, która powstała pod wpływem badań eksperymentalnych nad funkcjonowaniem ludzkiego umysłu. Zdaniem R. Trigga różne poglądy dotyczące miejsca religii w sferze publicznej mają swe źródło w epoce oświecenia, a ściślej rzecz ujmując, w różnych koncepcjach rozumu obecnych w tej epoce. Pierwsza z tych koncepcji doszukiwała się źródła rozumu w boskim Logosie (platonicy z Cambridge i John Locke). Pociągała za sobą idee wolności i rozumności, które ugruntowane były w przekonaniach religijnych. Druga koncepcja traktowała oświecenie jako odrzucenie uprzedzeń i tradycyjnych autorytetów, w tym autorytetów religijnych, religię zaś ujmowała jako wroga wolności¹⁶. Obie te koncepcje obecne są we współczesnych dyskusjach dotyczących roli religii w tworzeniu wspólnego dobra.

Koncepcja prywatyzacji religii implikuje przekonanie, że racje religijne nie mają równego statusu wobec racji innego typu, nazwijmy je racjami świeckimi¹⁷. Do tych ostatnich mogą należeć m.in. racje naukowe oraz racje tworzone na podstawie świeckich światopoglądów. Opiera się także na idei rozdziału Kościoła od państwa. Z wielu powodów zasada prywatyzacji religii jest problematyczna. Zdaniem R. Trigga jednym z zasadniczych powodów jest przekonanie, że religia stanowi naturalny wymiar ludzkiego istnienia, na co wskazują współczesne badania nad poznawczymi uwarunkowaniami religijności. Przekonania religijne są wytworem działania naturalnych mechanizmów poznawczych, tych

¹⁴ G. Davie, *Is Europe an Exceptional Case?*, „The Hedgehog Review”, t. 8, 1-2, s. 33.

¹⁵ T. Asad, *Genealogies of Religion*, Baltimore 1993, s. 41.

¹⁶ R. Trigg, *Freedom of Religion*, w: *Religion in the Public Sphere*, N. Brunsveld, R. Trigg (red.), Utrecht 2011, s. 110.

¹⁷ R. Trigg, *Religion in Public Life*, cyt. wyd., s. 30.

samych, które leżą u podłoża innych – również niereligijnych – przekonań i zachowań. W argumentacji tej nie chodzi o wywodzenie powinności z tak, a nie inaczej, rozumianej natury ludzkiej według zasady, że faktyczność określa obowiązki, powinność zaś może być wywiedziona ze stanu faktycznego. Ten tok myślenia odwołuje się raczej do przekonania, że nie można po prostu zmarginalizować zachowań i skłonności do zachowań, które mają charakter kulturowych uniwersaliów i są uwarunkowane mechanizmami poznawczymi, właściwymi wszystkim ludziom¹⁸.

Ponadto argumentuje się, że religia nie jest aktywnością typowo prywatną, wymiar społeczny należy do jej podstawowych wymiarów. Religia jest wyznawana we wspólnocie, a jej nauki mają moralne i polityczne konsekwencje. Oczywiście w demokratycznym społeczeństwie religia jest indywidualną sprawą jednostki w tym sensie, że państwo nie może nikomu nakazać wyznawania określonej religii. Ponadto religia posiada subiektywny, a zatem prywatny wymiar. Jednakże niezależnie od tego na religię składają się zobiektywizowane wytwory, odgrywające istotną rolę we wspólnocie religijnej. Ponadto problematyczne wydaje się przedstawienie religii jako odrębnej dziedziny życia jednostki, którą można by wyizolować i odseparować od innych dziedzin życia. Nawet nowoczesna fragmentaryzacja osobowości oraz specjalizacja ról społecznych pełnionych przez jednostkę nie dają podstaw do traktowania religijności jako zupełnie zamkniętej enklawy. „Wysiłki zmierzające do zarysowania granic między »publicznym« i prywatnym, »wiarą« i »praktyką« mogą być często rozumiane jako sztuczne narzucanie obcych standardów spoza religii. Dla wielu osób nie istnieje wyraźna granica między działaniami »religijnymi«, takimi jak praktykowanie religii w budynku, oraz działaniami »charytatywnymi« poza nim; nie istnieje także różnica między wiarą a wyrażającymi ją działaniami”¹⁹.

Za obroną publicznego wymiaru religii oraz dostępu religii do sfery publicznej przemawia ponadto argument odwołujący się do wolności religijnej. Realizacja wolności religijnej może być istotnie ograniczona w sytuacji ograniczania roli religii w sferze publicznej. Chodzi tutaj również o względy prawne. Przykładowo można by argumentować, że ograniczanie religii do sfery prywatnej sprzeczne jest z art. 9 Europejskiej Deklaracji Praw Człowieka, gwarantującej wolność myśli, sumienia i religii. W Deklaracji tej można przeczytać, że „prawo to obejmuje wolność zmiany wyznania lub przekonań oraz wolność uzewnętrzniania indywidualnie lub wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swego wyznania lub przekonań przez uprawianie kultu, nauczanie, praktykowanie i czynności rytualne”²⁰. Postulat prywatyzacji religii w skrajnej postaci uderza w ideę ładu demokratycznego. Wykluczanie argumentów religijnych z debaty publicznej może być postrzegane jako działanie autorytarne. W ogóle przekonanie, że jakkolwiek idea nie może być publicznie wyrażana i dyskutowana, ogranicza samą ideę demokracji²¹. Argument, że re-

¹⁸ Oczywiście nie oznacza to, że same zachowania są uniwersalne w tym sensie, że cechują każdego człowieka.

¹⁹ R. Trigg, *Free to Believe: Religious Freedom in a Liberal Society*, London 2010, s. 48.

²⁰ *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, z dnia 4 XI 1950 r., art. 9.

²¹ R. Trigg, *Religion in Public Life*, cyt. wyd., s. 206.

ligie dzielą ludzi, jakkolwiek słuszny, nie powinien stanowić podstawy wykluczania religii ze sfery publicznej, ponieważ „niezgoda wewnątrz demokracji powinna stanowić wstęp do dalszej debaty, nie zaś oznaczać wycofanie się do getta”²². Paradoksalnie, myśl liberalna, forsując skrajną prywatyzację religii, uderza w swoje własne podstawy, a tym samym w podstawy liberalnej demokracji.

Kolejny argument wskazuje na nieadekwatność takiego rozumienia religii, które ujmuje rozłącznie racjonalność i religię, tak jakby ta ostatnia pozbawiona była jakiegokolwiek racjonalności²³. Jest to pogląd dość rozpowszechniony i zdaje się on leżeć u podstaw niektórych koncepcji prywatyzacji religii. Tymczasem odmawianie religii wszelkiej racjonalności możliwe jest jedynie na gruncie bardzo wąskiego pojmowania racjonalności, np. takiego, które redukuje racjonalność w ogóle do racjonalności naukowej. Takie pojmowanie racjonalności jest jednak nieuzasadnione²⁴.

Ostatni argument, który zostanie tutaj przywołany, dotyczy roli odgrywanej przez religię w kulturze ludzkiej, zarówno w przeszłości, jak i dziś. Otóż zwraca się uwagę na to, że religia pełni funkcję sensotwórczą i kulturotwórczą. Religia wyposaża jednostki nie tylko w sensowny obraz świata, ale także dostarcza narzędzi służących artykułowaniu intuicji moralnych. Jeśli chodzi o kulturotwórczą rolę religii, wskazać można na rolę chrześcijaństwa w kształtowaniu kultury europejskiej. Zdaniem R. Trigga, dziedzictwo Europy przejęte jest chrześcijaństwem do tego stopnia, że nie tylko jego rozwoju, ale także podstawowych wartości, takich jak wolność czy równość, nie sposób zrozumieć w oderwaniu od teologii chrześcijańskiej²⁵. Często również wskazuje się na nowożytną naukę oraz prawa człowieka jako na te wytwory kultury europejskiej, które miały swoje źródło w myśli chrześcijańskiej.

Przedstawione argumenty za oraz argumenty przeciw realizacji postulatu prywatyzacji religii nie są kompletne, stanowią jedynie wycinek wieloaspektowego sporu o miejsce religii w sferze publicznej współczesnych demokracji liberalnych. Wniosek, jaki płynie z tych rozważań, jest taki, że nie ma uzasadnienia dla przyjmowania postulatu prywatyzacji religii jako postulatu niekwestionowalnego. Realizacja postulatu prywatyzacji, przynajmniej w znaczeniu eliminacji świeckich uzasadnień z debaty publicznej, prowadzi do paradoksalnych sytuacji, opiera się na niezadowolającej koncepcji natury ludzkiej, a ponadto może skutkować ograniczeniem wolności religijnej jednostek oraz daleko idącą ingerencją w sferę prywatną, a tym samym podważaniem ładu demokratycznego. Respektowana na szeroką skalę minimalna wersja postulatu prywatyzacji jest w istocie dyskusyjna. Co więcej, jest ona nie tyle rezultatem wypracowanego konsensusu, co raczej jednym z odległych rezultatów przemian świadomości religijnej w świecie zachodnim.

²² Tamże.

²³ Zob. tamże, s. 205.

²⁴ Na temat racjonalności w religii zob. Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i w religijności*, Poznań 2009; tegoż, *O racjonalności w religii i religijności (raz jeszcze)*, Poznań, 2010.

²⁵ R. Trigg, *Freedom of Religion*, cyt. wyd., s. 122.

Sławomir Sztajer – RELIGIOUS ARGUMENTS THE PUBLIC SPHERE. REMARKS ON THE DEMAND FOR PRIVATIZATION OF RELIGION

This article discusses the issue of the place of religion in the public sphere with special reference to the situation in Europe. It differentiates between normative and descriptive understanding of privatization and focuses on the liberal demand for privatization of religion. A minimal version of this demand is relatively widespread in European liberal democracies. This is a demand that in the public debate religious reasons should be translated into secular reasons, i.e. reasons that do not depend on theological considerations or religious authorities. After presenting selected conceptions of privatization of religion and arguments that support them, I quote several counter-arguments and argue that the demand for privatization cannot constitute an indisputable basis for liberal democracies.