

Przegląd Religioznawczy 2(284)/2022

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

ANTONI TORZEWSKI

Uniwersytet Szczeciński

Instytut Filozofii i Kognitywistyki

e-mail: antoni.torzewski@gmail.com

ORCID: 0000-0003-3299-783X

DOI: 10.34813/ptr2.2022.10

Pytanie o status chrześcijaństwa dziś – sekularyzacja jako pluralizacja

Querying the status of Christianity today:
secularization as pluralization

Abstract. The text sets out from the proposition that if Christianity still aspires to be present in contemporary culture and society, it has to change fundamentally; it has to abandon its claims to being “the only one” and to universal truthfulness. However, this immediately begs the question whether such a change is even possible. Can Christianity, while still remaining Christianity, can satisfy the demand of pluralism? Thus, on the one hand, the paper aims to interpret secularization as pluralization (drawing on the philosophy of Gianni Vattimo, for instance). On the other hand, it attempts to reflect on the fundamental premises of the Christian religion and, therefore, ask about the possible existence of a pluralistic religion (through reference to the writings of Leszek Kołakowski).

Keywords: postmetaphysical philosophy, Christianity, philosophy of religion, pluralism, contemporary philosophy

Wstęp

Współczesność przez wielu określana jest jako epoka przygodności, nie-
ostateczności i wielości. Na to ostatnie określenie zwraca szczególną

uwagę Wolfgang Welsch (1998, s. 25), wskazując, że głównym „tropem” obecnej dyskusji filozoficznej jest właśnie pluralizm. Jednak nie chodzi tylko o filozofię. Wielość zdaje się dominować także wszelkie inne dziedziny kultury, nauki i sztuki (Welsch, 1998, s. 31, 36, 40). Pluralizm wkrada się do codzienności, jest główną siłą napędową pracy, odpoczynku, relacji międzyludzkich, kinematografii, pisarstwa, księgowości itd. Chcąc podać konkretne przykłady owej wielości w życiu codziennym, umieszczając ją zarazem w kontekście religii, można mówić o – bardzo dziś modnych – wielu formach duchowości, dialogu międzyreligijnym, różnego rodzaju interpretacjach teizmu i świętych ksiąg wielkich monoteistycznych religii, renesansie politeizmu (np. wierzeń słowiańskich) czy wreszcie o sekularyzacji (którą można ująć jako uznanie wielości jurysdykcji – boskiej i ludzkiej).

Pluralizm jednak, postrzegany przez wiele środowisk jako zagrożenie dla religii instytucjonalnej, nie jest jedyną przeszkodą, którą współczesność stawia na jej drodze. Można by ponadto mówić o ruchach jawnie antyreligijnych i antykościelnych powiązanych nierzadko ze skrajnym scjentyzmem (*nota bene* przybierającym często postać nie mniej fanatyczną niż dzieje się to w przypadku religijnie zorientowanych zelotów), za których zwieńczenie można uznać takiego rodzaju przedsięwzięcia, jak Richard Dawkins Award, nagrody wręczanej corocznie – poczynawszy od 2003 r. – przez Sojusz Ateistów Ameryki¹ za promowanie naukowego światopoglądu i wartości sekularnych².

W tym kontekście zauważalny staje się społeczny nacisk wywierany na religię, aby ta usunęła się w cień. Bez wątpienia tak się dzieje – religia, a przynajmniej jej instytucjonalne przejawy zdają się stopniowo coraz mniej obecne we współczesnym świecie³. W obliczu wyżej wspomnianych przemian można więc zapytać, po pierwsze: jaki jest status religii dziś, po drugie zaś: czy religia może funkcjonować w innej formie niż dotychczas. W formie – dodajmy – która wpisywałaby się dobrze w dzisiejsze nastroje społeczne. Chodzi przede wszystkim o wspomniany już pluralizm. Pytanie zasadnicze zatem brzmi, czy religia może sprostać postulatowi pluralizmu?

Aby pokazać pewne możliwości odpowiedzi na powyższe pytanie, przedstawię krótką refleksję nad przyczyną (czy źródłem) „kondycji współczesnej”, wskażę, czym dokładnie jest postulat pluralizmu oraz czym jest motywowany, następnie ukazę jedną z możliwych dróg rozwoju religii, którą postaram się sproblematyzować. Cytując niemieckiego filozofa Odo Marquarda: „rozpo-

¹ Atheist Alliance of America, <https://www.atheistallianceamerica.org/the-richard-dawkins-award/>.

² Co ciekawe, nagroda trafia nie tylko do wybitnych naukowców, takich jak Daniel Dennett, lecz również do magików czy komików, np. Jamesa Randiego czy Ricky’ego Gervaisa.

³ A przynajmniej w świecie zachodnim.

czynam – całkiem konwencjonalnie, grzecznie i zgodnie ze zwyczajem – od części pierwszej” (Marquard, 1994a, s. 31).

Kryzys metanarracji

Pytając o to, co doprowadziło do takiego, a nie innego kształtu dzisiejszego społeczeństwa, można wskazać na niezwykle istotne dla wielu myślicieli pojęcie metanarracji. Metanarracja to takiego rodzaju opis, którego celem jest „ogarnięcie” całości rzeczywistości. Innymi słowy, metanarracje to narracje unifikujące i z konieczności redukcjonistyczne. Zaliczyć do nich można za Wolfgangiem Welschem np. oświeceniową opowieść o emancypacji, Heglowską teologię ducha i historycystyczną hermeneutykę sensu (Welsch, 1998, s. 49). W istocie jednak o metanarracji można mówić w przypadku każdego systemu filozoficznego, nie tylko takiego jak system Leibniza, Spinozy czy Platona, ale także takiego jak psychoanaliza Freuda. Wszystkie wymienione teorie to opisy świata, które chcą podporządkować wszystko swoim pojęciom i wszystko w ich ramach wyjaśnić. Pojęciami tymi mogą być rozwój Ducha, popęd seksualny itp.

Tak jak popularność i zaufanie do metanarracji charakteryzowały wszystkie poprzednie epoki, tak „we współczesnym społeczeństwie i we współczesnej kulturze, w społeczeństwie postindustrialnym, w kulturze ponowoczesnej, pytanie o prawomocność przyjmuje inną postać. Wielka opowieść, niezależnie od sposobu, w jaki dokonuje unifikacji wiedzy, to znaczy niezależnie od tego, czy jest opowieścią spekulatywną, czy emancypacyjną, straciła wiarygodność” (Lyotard, 1997, s. 111). Innymi słowy, „współczesna sytuacja [...] charakteryzuje się tym, że więzy jedności zostały zerwane [...]. Totalność jako taka przeżyła się i nastąpiło uwolnienie części” (Welsch, 1998, s. 49). Dziś zatem odchodzi się od unifikujących systemów ku lokalnym i przygodnym, niecałościowym narracjom. To, co zostało powiedziane, wpisuje się w diagnozę współczesności dokonaną nie tylko przez Jeana-François Lyotarda czy Gianniego Vattimo, lecz także przez wielu innych, takich jak przywołany już Marquard czy Welsch. Nie wyjaśnia to jednak, dlaczego pluralizm cieszy się dziś tak dużą estymą. Można tu zauważyć błędne koło, mianowicie uzasadnieniem współczesnego pluralizmu jest rozpad metanarracji, lecz uzasadnieniem ich rozpadu jest współczesne nastawienie pluralistyczne. Należy zatem sięgnąć jeszcze głębiej i zapytać o inne przyczyny upadku wielkich opowieści. Wydaje się, że oprócz bez wątpienia istotnych powodów teoretycznych najważniejsze są w tym kontekście te natury praktycznej, a konkretnie etycznej⁴.

⁴ Szerzej o argumentacji epistemologicznej oraz etycznej: Torzewski, 2021.

Metanarracje – jak już wspomniano – miały charakter unifikujący, „jednościowy”. Co jednak równie istotne, głoszono, że opisy te są prawdziwe, to znaczy, że korespondują z rzeczywistością. Te dwa aspekty wielkich opowieści – czyli dążenia unifikujące i prawdziwościowe – powiązano z przemocą. Z jednej bowiem strony argumentowano, że dążenia ujednolicające skutkują zapoznawaniem różnic w sposób siłowy, z drugiej zaś – że w imię prawdy dokonywana jest przemoc na tych, którzy tej prawdy nie uznają. Wielu przykładów takiego rodzaju praktyk dostarcza historia. Wystarczy przywołać motywowane religijnie zamachy terrorystyczne z 11 września 2001 r. czy zbrodnie władz ateistycznego, stalinowskiego reżimu⁵. Oba akty terroru dokonane były albo po to, aby siłą zapoznać różnice (np. między wiernymi i niewiernymi), albo żeby przemocą wywalczyć uznanie przez wszystkich prawdy (np. „prawdy” socjalistycznej). Słowem: „terror jest jedyną skuteczną drogą do całości” (Welsch, 1998, s. 89). Jedność i prawda jawią się zatem w tym kontekście jako nieuchronnie prowadzące do przemocy – i nie chodzi tu o przemoc symboliczną czy metaforyczną (choć o taką również), ale przede wszystkim o przemoc fizyczną.

W obliczu tej diagnozy pojawiły się głosy nawołujące do porzucenia jedności i prawdy jako totalitarnych na rzecz pluralizmu i przygodności (Rorty, 1999a, s. 320). Jak pisze Welsch, charakteryzując postmodernizm: „ograniczającą konsekwencją i odwrotną stroną takiego pryncypialnego pluralizmu jest jego opcja antytotalitarna. Na podstawie swego doświadczenia prawa różnaitości, znajomości mechanizmu lekceważenia tego prawa, postmoderna ofensywnie broni mnogości i zdecydowanie przeciwstawia ją wszelkim starym i nowym uzurpowanym hegemoniom. Broni wielości różnorodnych koncepcji, gier językowych i sposobów życia (*Lebensformen*) – nie z niedbalstwa i taniego relatywizmu, ale w imię historycznego doświadczenia i dążenia do wolności. Jej impet filozoficzny jest zarazem głęboko moralny” (Welsch, 1998, s. 9). Podobnie na temat pluralizmu motywowanego etycznie (i politycznie) wypowiadają się Richard Rorty (1999a, s. 283) oraz Vattimo (2011, s. 41). Również Marquard, który mówi o nieujednolicającym (niekonsensualnym) celu dialogu, może zostać uznany za zwolennika takiego rodzaju podejścia (Marquard 1994b, s. 140). Wielość jawi się zatem jako szansa zniwelowania przemocy powodowanej przez jedność i prawdę. Postulat pluralizmu głosi, aby porzucić pojedyncze, pretendujące do prawdy wielkie opowieści na rzecz wielu opowieści przygodnych, bo może dzięki temu unikniemy przemocy.

Podsumowując, możliwą przyczyną kształtu współczesnego społeczeństwa zorientowanego pluralistycznie jest motywowana etycznie chęć przeciwdziałania przemocy. Wracając zaś do religii, należy stwierdzić, że uznawana jest

⁵ Peter Sloterdijk (2018, s. 69) wskazuje jeszcze np. na reżim Kaddafiego czy rewolucję w Chinach.

ona nie jako pluralistyczna, lecz ujednolicająca. Bliżej jej do metanarracji niż do przygodnej i lokalnej opowieści. Z tego względu istnieje wspomniany już społeczny nacisk na usunięcie religii. W tym kontekście jaśniejsza staje się refleksja poczyniona we wstępie dotycząca zmiany formy religii – można odpowiedzieć, że chodzi o zmianę formy z ujednolicającą na pluralistyczną.

Sekularyzacja jako pluralizacja

Pojęcie sekularyzacji odgrywa we współczesnej filozofii religii znaczącą rolę. Ze względu jednak na częstotliwość, w jakiej pojawiają się nowe opracowania dotyczące sekularyzacji, pojęcie to staje się nieostre i wieloznaczne. O sekularyzacji można zatem mówić i deskryptywnie (jak czyni to Taylor, 2007), i normatywnie (jak czyni to Rorty, 1999b, s. 168–173; Rorty i Vattimo, 2005, s. 30–43). Można mówić o sekularyzacji (z perspektywy religijnej) jako zjawisku z gruntu negatywnym i dążącym do usunięcia religii (Bramorski, 2002), można także – wciąż pozostając na gruncie zaangażowania religijnego – argumentować, że sekularyzacja jest zjawiskiem pozytywnym, oczyszczającym religię (Vattimo, 2012). Można łączyć sekularyzację z kwestiami politycznymi (w kontekście rozdziału Kościoła od państwa) (MacLure i Taylor, 2011) albo społecznymi (zanikiem religijności w społeczeństwie) (Taylor, 2007). Wreszcie, można mówić o sekularyzacji z perspektywy scjentystycznej (jako zwrocie od mitu ku nauce) (Comte, 1973), jak również pragmatystycznej (jako zwycięstwo demokracji nad autorytarnym Kościołem) (Rorty, 1997, s. 84–97). Wyżej wymienione możliwości rozumienia pojęcia sekularyzacji są tylko kroplą w morzu pojawiających się wciąż nowych, rozmaitych interpretacji. W związku z tym należałoby zapytać, w jakim kontekście pojęcie sekularyzacji prezentowane jest w niniejszym tekście.

Odwolując się tu będę głównie do filozofii Vattima i jego rozumienia fenomenu sekularyzacji. Na kartach *Belief* możemy znaleźć dość prowizoryczną i ogólną definicję określającą sekularyzację jako „proces »dryfowania«, który oddalił nowoczesną laicką cywilizację od jej sakralnych początków” (Vattimo, 1999, s. 41). Takie sformułowanie nie jest jednak zbyt instruktywne. Należałoby je uszczegółowić, pokazać szerszy kontekst i spróbować sformułować inną, dokładniejszą definicję. Wskażę na trzy istotne konotacje pojęcia sekularyzacji u Vattima: a) sekularyzacja jako proces dialektyczny, b) sekularyzacja jako ruch wewnątrzreligijny, c) sekularyzacja jako proces pozytywny.

Sekularyzacja w filozofii Vattima nie ma charakteru jednokierunkowego, to znaczy nie jest to proces, który niezmiennie zmierza do jednego, z góry ustalonego celu. Zamiast tego należałoby mówić o dialektycznym charakterze

sekularyzacji. Z jednej strony jest to proces niejako narzucony na religię z zewnątrz przez środowiska scjentystyczne, dążący do zniesienia religii jako mitu i zarazem unaukowania społeczeństwa, z drugiej zaś – proces ten w pewnym momencie sam siebie rozpoznaje jako pewnego rodzaju mit⁶.

Jak wskazuje Vattimo (2006, s. 95), sekularyzacja to fenomen nieodłącznie związany z nowoczesnością, z oświeceniem i jego zorientowaniem na rozum. Obecny w oświeceniu ideał emancypacji rozumu (który można potraktować, za Welschem i Lyotardem, jako metanarrację) polegał m.in. na tym, aby dążyć do uczynienia rozumnymi wszelkich dziedzin nauki i kultury. Towarzyszący temu rozwój nauk przyrodniczych i humanistycznych potęgował tylko zachwyt nad możliwościami ludzkiego rozumu i sprawiał, że dążenie to stawało się silniejsze. Jeśli jednak rozum miał być w pełni wyemancypowany, musiał wyemancypować się także spod władz religii kojarzonej raczej z mitem i zabobonem niż ścisłą argumentacją nieopartą na metafizycznych założeniach o istnieniu czegoś nadprzyrodzonego. Ciekawą próbą tego rodzaju „urozumienia” religii była Kantowska *Religia w obrębie samego rozumu* (Kant, 1993). Mimo że filozof z Królewca nie był zwykłym redukcjonistą⁷, jego projekt z trudem można określić jako niewymazujący religii ze społeczeństwa. Kościół widzialny – wielka fizyczna manifestacja religii – miałby zostać zniesiony na rzecz Kościoła niewidzialnego, czyli powszechnego przekonania o istnieniu „prawa moralnego w nas” (Kant, 1993, s. 187). Kant wielokrotnie krytykował – z pozycji rozumu – istotne aspekty religii jako mit i zabobon, sprzeciwiając się np. wierze w skuteczność modlitwy (Kant, 1993, s. 232). Mimo wielu prób zinterpretowania religii w duchu rozumu – prócz Kanta należałoby wspomnieć jeszcze Hume’a (1962), Rousseau (2002), Hegla (1995) czy Lessinga (1959) – stawało się jasne, że jeśli mamy dążyć do jego pełnej emancypacji, to religia musi zniknąć. Po oświeceniu istotną rolę w kontekście sekularyzacji odegrały też ruchy scjentystyczne i pozytywistyczne, które za cel stawiały sobie już nie tyle „urozumienie”, ile „unaukowanie” kultury i nauki, a także całkowite zerwanie z mitem (a więc i z religią).

Dążąca do usunięcia mitu sekularyzacja w pewnym momencie osiągnęła jednak punkt zwrotny – twierdzi Vattimo. Wydarzyło się to, gdy sekularyzacja rozpoznała samą siebie jako mit. Diagnoza włoskiego filozofa pokrywa się z tym, co w *Dialektyce oświecenia* zawarli Theodor Adorno i Max Horkheimer.

⁶ Warto zaznaczyć, że gdy Vattimo mówi „religia”, najczęściej ma na myśli właśnie chrześcijaństwo. Z tego powodu również w tym tekście dokonuję takiego utożsamienia wyrażeń „religia” i „chrześcijaństwo”, zdając sobie zarazem sprawę z konsekwencji, jakie to niesie.

⁷ Jak argumentują niektórzy badacze, u Kanta nie mamy do czynienia z redukcją religii do moralności, ale raczej z wyniesieniem moralności do rangi religii (Chlewicki, 2012; Palmquist, 1992; Torzewski, 2019).

Pisząc o oświeceniu, zwracali uwagę zarówno na chęć zapanowania nad całą rzeczywistością dzięki rozumowi, jak i na to, że chęć ta była połączona z nastawieniem scjentystycznym, co wyrażało się jako matematyzacja rzeczywistości (Adorno i Horkheimer, 1994, s. 23, 40). Niemieccy filozofowie zauważają, że tego rodzaju ruch ma rysy totalitarne, ponieważ dąży do ujednolicenia i narzucenia panowania rozumu (Adorno i Horkheimer, 1994, s. 22, 137). Jednak, jak twierdzą, oświecenie (a także związana z nim demitologizacja) mają samoznoszący się charakter (Adorno i Horkheimer, 1994, s. 13). Oznacza to, że w pewnym momencie same stają się tym, przeciwko czemu były wymierzone. Demitologizacja rozpoznaje siebie jako mit (Adorno i Horkheimer 1994, s. 43), co prowadzi do jego rehabilitacji. W obliczu tego rozpada się narracja antyreligijna – religia (jako postać mitu) może „powrócić”, jednak w nieco zmienionej już formie. Należy zaznaczyć, że owa dialektyka sekularyzacji nie przedstawia się jako ruch z punktu A do B i z powrotem do A, czyli od mitu ku rozumowi i znów do mitu. Trzeba by raczej mówić o ruchu od A do B do A₁, a więc od mitu (religii) ku rozumowi (nauce) do przeformułowanego mitu (religii). Religia przed i po sekularyzacji to nie do końca już ta sama religia.

Sekularyzacja wedle Vattima to nie tylko zjawisko powstające na zewnątrz „oboazu religijnego” z inicjatywy naukowo nastawionych ateistów czy zwolenników oświecenia. Ruch ten jest także specyficznie wewnątrzreligijny (Torzewski, 2020). Przyjawszy, że „mocne”, systemowe struktury metafizyczne (np. chrześcijaństwo) związane są z przemocą oraz że sekularyzacja może być postrzegana jako zjawisko o krytycznym i sceptycznym wobec mitu charakterze, można stwierdzić, iż sekularyzacja jest „osłabianiem” religii, tj. odzieraniem jej z owej systemowej i metafizycznej struktury, a więc sprawia także – poprzez osłabianie – że religia w coraz mniejszym stopniu wiąże się z przemocą⁸. „Słaba” religia, religia zsekularyzowana nie jawi się już jako „mocny” system metafizyczny, a zarazem przestaje być siedliskiem przemocy. Vattimo czyni jednak jeszcze jedno założenie, które to dopiero ukazuje, dlaczego powinniśmy postrzegać sekularyzację jako ruch wewnątrzreligijny. W chrześcijaństwie, jak wskazuje włoski filozof, nie chodzi przede wszystkim o istnienie Boga czy o zbawienie dusz (Vattimo, Derrida i in., 1999, s. 103). Głównym przesłaniem Jezusa jest przykazanie miłości, nie-przemocy – twierdzi Vattimo (Vattimo i Caputo, 2007, s. 45). Umierający na krzyżu Jezus interpretowany jest jako osoba zapoczątkowująca proces sekularyzacji jako „osłabiania” religii (Vattimo, 2002, s. 67). Dlatego właśnie sekularyzację postrzega on jako ruch wewnątrzreligijny – bo wiem to sam Jezus jest tego ruchu inicjatorem.

⁸ Filozofia Vattima określana jest przez niego samego i jego komentatorów mianem „myśli słabej”. W tym sensie również kreślony przez niego projekt religii zwany jest „słabą religią”.

Sekularyzacja jest więc w istocie wypełnianiem chrześcijańskiego przesłania, dowartościowaniem przykazania miłości (Vattimo, 2002, s. 25). W tym sensie z perspektywy religijnej (z jakiej Vattimo występuje) proces ten należy oceniać pozytywnie (Vattimo, 1999, s. 41). Przy czym nie chodzi tu, powtórzmy, o unaukowanie religii czy jej zniesienie, ale raczej o odarcie jej z niepotrzebnych mitów, za jakie Vattimo uważa wszelkiego rodzaju systemowe, metafizyczne i „mocne” elementy religii. Innymi słowy, pierwszy „ruch sekularyzacyjny” – związany z naukowością, rozumem i demitologizacją – poprzez krytykę ukazuje te elementy religii, z których należy zrezygnować, ukazuje (mówiąc bardziej szczegółowo) pograżenie w teoretycznych rozważaniach, które są nieweryfikowalne i w istocie odejście od centralnych, etycznych założeń na rzecz tworzenia wszechogarniającego systemu teistycznego. Drugi „ruch sekularyzacyjny” natomiast rozpoznaje, że unaukowanie i całkowita rezygnacja z religii nie są właściwą drogą, że dążenie do „świata nauki i rozumu” doprowadzi do tego samego świata, z którego właśnie wychodzimy, to znaczy do świata wszechogarniającej, jedynej teorii. Należy zatem powrócić do mitu i do religii, zostawiwszy za sobą ambicje metanarracyjne. Należy powrócić do mitu jako do opowieści przygodnej i lokalnej, do interpretacji, która nie pretenduje do Prawdy. W ten sposób bowiem, twierdzi Vattimo (2006, s. 17, 52), unikniemy przemocy.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, włoski filozof jawi się jako religijnie zorientowany zwolennik sekularyzacji, którą interpretuje jako drogę do pełni chrześcijaństwa, do religii wolnej od przemocy: „odczarowanie przybiera [...] postać rezygnacji z przemocy” (Vattimo, 2006, s. 69). W kwestii pluralizmu ów powrót do mitu powodowany przez sekularyzację jest właśnie pluralizacją. Widać to bardzo wyraźnie. Dzięki (dialektyce) sekularyzacji porzucone zostają metanarracje, wielkie opowieści zarówno religijne, jak i antyreligijne – chrześcijańskie, oświeceniowe, pozytywistyczne, marksistowskie itd. Narracje „słabe” zyskują natomiast na znaczeniu i ponieważ nie chcą ogarnąć całej rzeczywistości, nie mają dążeń unifikujących, to jest ich wiele. Zatem od jedności przechodzimy do wielości. Sekularyzacja to pluralizacja.

Co to dokładnie oznacza dla religii? Nie może ona – wedle Vattima – trwać w tej samej formie, w jakiej funkcjonowała dotychczas. Jak miałaby wyglądać taka pluralistyczna, zsekularyzowana religia? W sferze kultu i obrządku religijnego właściwie niewiele musiałoby się zmieniać – twierdzi Vattimo (1999, s. 69). Ludzie nadal modliliiby się i chodzili do kościoła. Zmiana, jaka zachodzi, dotyczy sfery przekonań. Religia musi nabrać nieco sceptycyzmu i porzucić roszczenia do absolutnej prawdziwości i jedyności, porzucić myślenie fundacjonalistyczne (Vattimo, 2002, s. 105). Musi być tolerancyjna i dialogiczna, a także pozwalać na wiele interpretacji Pisma – przy czym granicą tych inter-

pretacji, co podkreśla niejednokrotnie Vattimo (np. 1999, s. 64; 2002, s. 51), jest przykazanie miłości. Tylko jako taka religia może uczynić zadość miłości i być tym, do czego została powołana przez Jezusa.

Możliwość pluralizacji

Pytanie, jakie od razu narzuca się w kontekście opisywanej pluralistycznej religii brzmi: czy będzie to wciąż religia? Czy nie mamy tu do czynienia z kolejną próbą zredukowania religii do jakiejś jednej wąskiej kategorii? Innymi słowy, czy chrześcijaństwo nie opiera się na takich założeniach, które z góry zamykają możliwość pluralizacji? Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, odwołam się do trzech stanowisk. Pierwsze z nich reprezentowane jest przez Vattima, drugie – przez Sloterdijka, trzecie zaś – przez Kołakowskiego.

W myśli włoskiego filozofa za podstawowe założenie religii chrześcijańskiej uznaje się przykazanie miłości. Vattimo podkreśla, że właściwie nic poza tym nie ma istotnego znaczenia, a zatem dopóki kierujemy się miłością, możemy uznawać się za chrześcijan (Rorty i Vattimo, 2005, s. 49). Oczywiście stanowisko to jest dość problematyczne. Pomija ono wiele ważnych aspektów chrześcijaństwa, takich jak dekalog, troska o duszę czy unia Starego i Nowego Testamentu, nie wspominając o kwestiach związanych z przekonaniami dotyczącymi natury Boga, pochodzenia moralności, celu człowieka itd. Nie wdając się jednak w dłuższą polemikę z Vattimo, można stwierdzić, że pomijając problematyczność jego koncepcji, chrześcijaństwo na jej gruncie może być jak najbardziej religią pluralistyczną. Co więcej, trudno sobie wyobrazić, aby było religią niepluralistyczną, ponieważ w samym jej rdzeniu – w przykazaniu miłości – zawiera się dążenie do pluralizmu jako nie-przemocy (Vattimo, 2002, s. 119).

Nieco inną koncepcję prezentuje niemiecki filozof Peter Sloterdijk. Nie jest on, tak jak Vattimo, przekonany o jednoznacznie pluralistycznym rysie chrześcijaństwa, ale też nie twierdzi, że na gruncie tej religii pluralizacja nie jest możliwa. Sloterdijk (2013, s. 99) wskazuje, że z trzech wielkich religii monoteistycznych, tj. judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, to właśnie chrześcijaństwo jako jedyne zawiera potencjał pluralistyczny. Wedle Sloterdijka zarówno w kontekście judaizmu, jak i islamu pluralizacja okazuje się sprzeczna z podstawowymi założeniami, na których religie te się opierają. Nie jest zatem możliwe, aby judaizm czy islam funkcjonowały jako religie pluralistyczne (Sloterdijk, 2013, s. 140). Inaczej chrześcijaństwo. Niemiecki filozof wskazuje na trzy elementy w chrześcijaństwie, które ukazują jego pluralistyczny potencjał. Po pierwsze, jest to koncepcja czyśćca jako miejsca wprowadzającego trzecią wartość między niebem i piekłem (Sloterdijk, 2013, s. 161). Po drugie, stano-

wiąc przykład myślenia wielowartościowego czy potencjału pluralistycznego, jest to chrześcijańska hermeneutyka religijna, która zaświadcza o wielu możliwościach interpretacji Pisma Świętego (Sloterdijk, 2013, s. 167). Po trzecie, jest to obecny w społeczności chrześcijańskiej humor, czyli dystans do własnych przekonań (Sloterdijk, 2013, s. 168). Wszystkie te elementy sprawiają, że Sloterdijk dostrzega w chrześcijaństwie możliwość pluralizacji. Jego stanowisko nie jest jednak tak jednoznaczne jak stanowisko Vattima. Niemiecki filozof bowiem nie jest przekonany o pluralistycznym powołaniu chrześcijaństwa, a tylko zauważa w nim pluralistyczny potencjał.

Trzecie stanowisko w kontekście możliwości pluralizacji religii reprezentowane jest przez Leszka Kołakowskiego. Jego koncepcję można uznać za najbardziej negatywnie nastawioną do kwestii wielości w religii. Podobnie jak Vattimo i Sloterdijk, uznaje on związek przemocy i prawdy oraz jedności. Jak pisze o nietolerancji: „polega [ona – A.T.] na tym, że pośrednio lub bezpośrednio używa się przymusu, aby zniszczyć idee, które uważa się za błędne” (Kołakowski, 2010, s. 81). Przekonanie o fałszywości jakichś idei, a zarazem o prawdziwości innych sprawia zatem, że używa się przemocy wobec zwolenników idei uznawanych za fałszywe. Innymi słowy, tolerancja i roszczenie do prawdy są niekompatybilne (Kołakowski, 2010, s. 76). W religii zaś, a szczególnie w jej instytucjonalnej formie (Kościele), mamy do czynienia z mocnym przekonaniem o prawdziwości głoszonych przez siebie tez. „Kościoł i prawda zakładają siebie nawzajem” (Kołakowski, 2010, s. 78). Ze względu na to jedyną możliwością spluralizowania religii (i uczynienia jej tolerancyjną) byłaby rezygnacja z prawdy. Ale rezygnacja z prawdy to zarazem rezygnacja z Kościoła. To jednak, twierdzi Kołakowski, nie jest rozwiązaniem. Porzucenie roszczenia do prawdy przez religię nie rozwiązuje, lecz unieważnia problem tolerancji (Kołakowski, 2010, s. 78). Polski filozof proponuje więc zastanowić się, czy istnieje jeszcze coś prócz prawdy, z czego mogłaby wynikać przemoc religijna. Wyróżnia on trzy przekonania, które według niego wpływają na pojawianie się przemocy w chrześcijaństwie. Pierwsze dotyczy tego, że zło grzesznika jest większe niż zło nietolerancji (Kołakowski, 2010, s. 84). Drugie, że nie istnieje zbawienie poza Kościołem (Kołakowski, 2010, s. 85). Trzecie zaś, że wolność to czynienie dobra i działanie zgodnie z wolą bożą (Kołakowski, 2010, s. 87). Kołakowski twierdzi, że na gruncie chrześcijańskim możliwa jest rezygnacja ze wszystkich trzech przekonań, co sprawia, że znika uzasadnienie przemocy i możliwa staje się tolerancja. „Chrześcijaństwo może teraz w sposób jednoznaczny przyjąć zasady separacji państwa i Kościoła, czyli wyrzec się prawa do obrony przemocą swojej wiary [...]” (Kołakowski, 2010, s. 88). Rezygnacja z przemocy nie oznacza jednak rezygnacji ani z roszczenia do prawdy, ani z przekonania o jedyności chrześcijaństwa.

Jak zatem widzimy, Kołakowski proponuje, inny niż Vattimo i Sloterdijk, sposób zerwania więzów religii i przemocy. Sposób ten nie zakłada tak fundamentalnych zmian jak rezygnacja z prawdy czy jedyności, i przez to wydaje się sposobem, który w mniejszym stopniu uderza w podwaliny chrześcijaństwa. Innymi słowy, w przypadku koncepcji Kołakowskiego pytanie o to, czy chrześcijaństwo zmienione pozostaje wciąż sobą, przestaje być zasadne, a przynajmniej nie jest tak zasadne jak w odniesieniu do koncepcji Vattima czy Sloterdijka. U Kołakowskiego jednak nie możemy mówić o zmianie jako pluralizacji, a kwestią zasadniczą jest tutaj problem pogodzenia religii z postulatem pluralizmu.

Podsumowując, wedle Vattima roszczenie do prawdy i jedyności religii nie stanowi jej istoty, w przeciwieństwie do przykazania miłości, które włoski filozof uważa za konstytutywny czynnik chrześcijaństwa. W związku z tym pluralizacja jest nie tylko możliwa, ale wręcz konieczna i zarazem zgodna z głównym przesłaniem Jezusa. U Sloterdijka mamy zaś do czynienia z bardziej ostrożną diagnozą. Zauważa on w chrześcijaństwie elementy świadczące o potencjale pluralistycznym oraz – podobnie do Vattima – nie wydaje się postrzegać roszczenia do prawdy i jedyności jako istoty religii, z drugiej strony daleki jest od tak ścisłego połączenia pluralizmu i fundamentów chrześcijaństwa, jak czyni to włoski myśliciel. Koncepcję Vattima moglibyśmy zatem nazwać radykalnie optymistyczną (patrzac z perspektywy pytania, czy możliwa jest pluralizacja religii), koncepcję Sloterdijka – umiarkowanie optymistyczną, zaś Kołakowskiego – umiarkowanie pesymistyczną. Dlaczego wobec teorii polskiego filozofa stosujemy określenie „umiarkowanie”, a nie „radykalnie”? Mimo że nie uznaje on możliwości pluralizacji religii bez jednoczesnego rozpoznania jej istoty, wskazuje na inne niż pluralizacja możliwości usunięcia przemocy z religii – to zaś jest bardzo ważne. Stanowiskiem radykalnie pesymistycznym byłoby takie, które głosi, że nie jest możliwa pluralizacja religii i że przemoc religijna jest uzasadniona oraz nie należy się jej pozbywać⁹.

Podsumowanie

Przywołując postawione we wstępie pytanie, czy religia może sprostać postulatowi pluralizmu, należy stwierdzić, że na gruncie koncepcji Vattima jest to jak najbardziej możliwe, a wręcz pożądane. Przy czym pluralizacja religii odbywa się jako sekularyzacja. Wydaje się, że również w kontekście refleksji Sloterdijka odpowiedź na to pytanie jest twierdząca, choć raczej tylko w teorii, a nie w prak-

⁹ Stanowisko to może być reprezentowane przez związanych z różnymi religiami ekstremistów.

tyce, to znaczy chrześcijaństwo zawiera w sobie potencjał pluralistyczny, lecz potencjał ten nie jest jeszcze (i nie wiadomo, czy w ogóle będzie) zrealizowany. Jeśli natomiast chodzi o Kołakowskiego, to należałoby udzielić odpowiedzi ambiwalentnej. Z jednej strony bowiem religia nie jest spójna z pluralizmem, z drugiej zaś – biorąc pod uwagę to, że za postulatem pluralizmu kryje się wezwanie do zaprzestania przemocy – można powiedzieć, że mimo to religia może sprostac postulatowi pluralizmu poprzez wyrzeczenie się przemocy.

Poza wymienionymi koncepcjami, których celem jest „osłabienie” roszczeń religii, można wskazać jeszcze inne, takie jak agnostyczna religia Johna Schellenberga (2019) czy agateizm Janusza Salamona (2015). Wielość dzieł poświęconych „osłabieniu” czy przeformułowaniu religii może świadczyć o tym, że faktycznie problem przemocy i pluralizmu w kontekście religii jest dziś istotny. Dążenia pluralizujące są zaś obecne nie tylko w filozofii i innych dziedzinach nauki i kultury, ale także w samym współczesnym chrześcijaństwie wśród wiernych i kapłanów. Pontyfikat papieża Franciszka zdaje się wystarczająco o tym świadczyć¹⁰. Rodzi się jednak pytanie, gdzie leży granica pluralizacji. Być może bowiem jest tak (a niektórzy twierdzą, że już tak niekiedy bywa), że postulat pluralizmu przybierze formę autorytarną i będzie traktowany jak główne, niebudzące wątpliwości przykazanie, w imię którego można dopuszczać się przemocy.

Literatura

- Adorno T.W., Horkheimer M. (1994). *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Atheist Alliance of America. <https://www.atheistallianceamerica.org/the-richard-dawkins-award/> [dostęp: 29.04.2022].
- Bramorski J. (2002). Postmodernizm jako wyzwanie dla moralności chrześcijańskiej. *Collectanea Theologica*, 72(3), 73–90.
- Chlewicki M. (2012). *Kant a problem filozofii religii*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Comte A. (1973). *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*. Warszawa: PWN.
- Hegel G.W.F. (1995). *Życie Jezusa*. Warszawa: Czytelnik.
- Hume D. (1962). *Dialogi o religii naturalnej*. Warszawa: PWN.
- Kant I. (1993). *Religia w obrębie samego rozumu*. Kraków: Znak.
- Kołakowski L. (2010). *Herezje*. Kraków: Znak.
- Lessing G.E. (1959). *Wychowanie rodzaju ludzkiego*. Warszawa: PIW.
- Liotard J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna*. Warszawa: Aletheia.
- MacLure J., Taylor Ch. (2011). *Secularism and Freedom of Conscience*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

¹⁰ Za przykład może posłużyć papieska encyklika *Fratelli tutti*.

- Marquard O. (1994a). *Apologia przypadkowości*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Marquard O. (1994b). *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Palmquist S.R. (1992). Does Kant Reduce Religion to Morality? *Kant-Studien*, 83(2), 129–148.
- Rorty R. (1997). Religious faith, intellectual responsibility, and romance. W: R.A. Putnam (red.). *The Cambridge Companion to William James* (s. 84–102). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty R. (1999a). *Obiektywność, relatywizm i prawda*. Warszawa: Aletheia.
- Rorty R. (1999b). *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Rorty R., Vattimo G. (2005). *The Future of Religion*. New York: Columbia University Press.
- Rousseau J.-J. (2002). *Umowa społeczna*. Kęty: Antyk.
- Salamon J. (2015). Atheism and Agathesim in the Global Ethical Discourse: Reply to Millican and Tornhill-Miller. *European Journal for Philosophy of Religion*, 7(4), 197–245.
- Schellenberg J.L. (2019). *Religion after Science. The Cultural Consequences of Religious Immaturity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sloterdijk P. (2013). *Gorliwość Boga*. Warszawa: Aletheia.
- Sloterdijk P. (2014). *W cieniu góry Synaj*. Warszawa: Aletheia.
- Sloterdijk P. (2018). *Stres a wolność*. Warszawa: Aletheia.
- Taylor Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Torzewski A. (2019). Modern Moral Reinterpretation of Jesus and its Value to the Philosophy of Religion. *Argument: Biannual Philosophical Journal*, 9(2), 253–269.
- Torzewski A. (2020). Sekularyzacja jako droga do pełnego chrześcijaństwa w świetle koncepcji Gianniego Vattimo. *Edukacja Filozoficzna*, 69, 99–119.
- Torzewski A. (2021). Możliwość religii w obliczu współczesnego pluralizmu. *Humaniora*, 2(34), 31–45.
- Vattimo G. (1999). *Belief*. Stanford: Stanford University Press.
- Vattimo G. (2002). *After Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Vattimo G. (2006). *Społeczeństwo przejrzyste*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Vattimo G. (2011). *Poza interpretacją*. Kraków: Universitas.
- Vattimo G. (2012). *Christianity as Secularisation*. <https://www.youtube.com/watch?v=qK3ZsvPSLZI&t=4376s> [dostęp: 29.04.2022].
- Vattimo G., Caputo J.D. (2007). *After the Death of God*. New York: Columbia University Press.
- Vattimo G., Derrida J., Gadamer H.-G., Trias E., Gargani A.G., Vitiello V., Ferraris M. (1999). *Religia*. Warszawa: Aletheia.
- Welsch W. (1998). *Nasza postmodernistyczna moderna*. Warszawa: Oficyna Naukowa.