EDUKACJA FILOZOFICZNA
Vol. 52 2011

MARIAN PRZEŁĘCKI
Uniwersytet Warszawski

RELIGIA JAKO ELEMENT KULTURY

W jednym z esejów *(Rzeczy ważne i nieważne*[1]*)* nadmieniłem, że moje zainteresowanie problematyką religijną ograniczone jest w zasadzie do religii pojmowanej jako zjawisko indywidualne, a nie kulturowe - jako element naszego życia wewnętrznego, a nie instytucjonalny składnik życia zbiorowego. Podkreślałem, że postawa ta różni mnie od postawy myślicieli takich jak Leszek Kołakowski, dla którego religia traktowana właśnie jako element kultury jest ważnym przedmiotem filozoficznej refleksji. Nasuwa się zatem pytanie, dlaczego tym razem odstępuję od dotychczasowej praktyki i poruszyć chcę pewne sprawy dotyczące owej kulturowej koncepcji religii? Otóż bezpośrednim powodem są pewne dotykające tego tematu wypowiedzi filozoficzne - w tym wypowiedzi niektórych filozofów polskich - które na pierwszy rzut oka zwracają uwagę swoją paradoksalnością. Chodzi tu o wypowiedzi ludzi niewierzących, a jednocześnie głoszących niezbędność religii jako elementu kultury - w szczególności niezbędność religii chrześcijańskiej jako elementu kultury europejskiej.

Wypowiedzi takie występują często w dyskusjach nad tzw. problemem sekularyzacji. Dyskutowano na przykład nad nim podczas «letniej szkoły» poświęconej zagadnieniu *Religii w życiu publicznym* (zorganizowanej przez Instytut Nauk o Człowieku w roku 2010 w Cortonie). Omawiając los religii we współczesnym świecie, podkreślano, że „klasyczna" teoria sekularyzacji jest dziś nieadekwatna. Wyrażano przekonanie, że religia nie jest czymś skazanym na zniknięcie. Nie ograniczano się przy tym do stwierdzenia tego faktu. Przypisywano mu niewątpliwą wartość; wysuwano na przykład przypuszczenie, że „los poli-

[1] Zob.: A. Brożek, J. Jadacki & M. Przełęcki: *W poszukiwaniu najwyższych wartości. Rozmowy międzypokoleniowe.* Warszawa 2011.

tyki europejskiej może zależeć od uczynienia z religii źródła publicznego dobra".

Podobne tematy porusza Leszek Kołakowski w swej rozmowie ze Zbigniewem Mentzlem *(Czas ciekawy, czas niespokojny*, część II, 2008). Mówi w niej, że „religia nie utraciła swojej niezbędności w życiu naszej cywilizacji i (...) nie utraci jej nigdy". Religia - to „bardzo ważna część kultury". „*Biblia* to jest rdzeń kultury naszej".

W uwagach niniejszych nie zamierzam w zasadzie ustosunkowywać się do tych twierdzeń. Chcę, jak wspomniałem już, zastanowić się głównie nad wypowiedziami tych, którzy, sami będąc ludźmi niewierzącymi, z przekonaniem głoszą cenność i niezbędność religii chrześcijańskiej jako elementu naszej kultury. Trywializując ich punkt widzenia, możemy go na przykład wyrazić tak oto: ja co prawda jestem człowiekiem niewierzącym, ale to dobrze, że inni są ludźmi wierzącymi. Narzuca się natychmiast pytanie, czy w takim postawieniu sprawy nie ma wyraźnej niekonsekwencji. Odpowiedź zależy od interpretacji, jaką nadajemy tego rodzaju powiedzeniom: od tego, jak mówiący rozumie ową niewiarę własną i aprobowaną jednocześnie przez siebie wiarę innych.

Otóż, moim zdaniem, przy najczęściej spotykanej interpretacji takich powiedzeń wyrażają one stanowisko trudne do zaakceptowania - zarówno ze względów logicznych jak i moralnych. Jeżeli jestem człowiekiem racjonalnym, to, krótko mówiąc, nie wierzę w Boga dlatego, że nie ma, moim zdaniem, dostatecznych racji przemawiających za Jego istnieniem. Wydawałoby się więc, że nie ma, według mnie, takich racji i dla wiary religijnej innych ludzi. Ich wiarę powinienem wobec tego uważać za przekonanie nieracjonalne. Nie powinienem więc wiary tej uważać za pożądaną, jeśli za pożądaną traktuję wartość racjonalnego myślenia.

Takiemu stawianiu sprawy zarzuca się jednak, że bezpodstawnie ogranicza ono racje przemawiające za prawdziwością przekonań religijnych do racji intersubiektywnych - dostępnych w zasadzie każdemu człowiekowi. A przecież oprócz nich mogą być racje subiektywne - dostępne tylko pewnym ludziom, a niedostępne innym (na przykład mnie). Zalicza się do nich zwykle przeżycia mistyczne, w tym - przeżycie «iluminacji», objawiającej nam bezpośrednio obecność Boga. Jest to droga do wiary religijnej, która uważana bywa za prawomocną - stano-

wiącą dla tej wiary wystarczające uzasadnienie. Tak jednak ten, kto sam w istnienie Boga nie wierzy, uważać nie może. Nie może traktować uzyskanej tą drogą wiary religijnej jako przekonania racjonalnego. Wydawałoby się więc, że nie powinien - i ze względów logicznych, i moralnych - postawy takiej propagować.

Przedstawiona argumentacja bywa jednak kwestionowana, gdyż kwestionowane bywa występujące w niej pojęcie wiary i niewiary religijnej. Zaprzecza się temu, aby wiara religijna była pewnym zbiorem przekonań. Ma to być raczej stan «ufności», «zawierzenia», lub - tak modnego ostatnio - «Spotkania». A jeśli tak, to wiara nie jest czymś, co wymaga uzasadnienia, a więc czymś, co podlega ocenie pod względem racjonalności. Pogląd taki, jak wiadomo, reprezentuje Leszek Kołakowski. Oto przykładowo jego twierdzenia z wypowiedzi pod tytułem *Wiara dobra, niewiara dobra (Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi*, 2002). „Wiara w znaczeniu religijnym nie jest zbiorem twierdzeń, pretendujących do... wiarygodności... Słowo to... oznacza nade wszystko «ufność» czy «zaufanie»". Z założenia tego wyciąga Kołakowski następujące konsekwencje. „Wiara jest prawomocna. Niewiara jest prawomocna. Nie są to jednak dwa sprzeczne wzajem... zbiory twierdzeń, ale raczej przeciwstawne postawy umysłowe i moralne. Mniemam, że obie są potrzebne naszej kulturze..., która, by żyć, zawsze potrzebuje skłócenia przeciwstawnych racji".

Stanowisko to trudne jest jednak do utrzymania. Stanowczo wypowiada się na przykład przeciwko niemu Michael Dummett w swej ostatniej książce *(Natura i przyszłość filozofii*, 2010). Krytykuje w niej jako «paradoksalną» tezę, że „wiara nie wymaga żadnych przekonań". Jest to teza, która głosi, że „wiara wymaga nie przekonania, iż zachodzi ten czy inny stan rzeczy, tylko zawierzenia temu, co określona religia uznaje za właściwy przedmiot czci". Zdaniem autora, „to rozróżnienie jest błędne". „Aby zawierzyć osobie, w sensie zaufania jej, musimy najpierw posiadać przekonanie, że ona istnieje, a następnie - że można się po niej spodziewać, iż postąpi w określony sposób". Toteż „absurdalne byłoby zaprzeczanie, że przynależność do... religii wymaga uznania określonych sądów; w wypadku... chrześcijaństwa... jest to w pierwszej kolejności uznanie sądu, że Bóg istnieje".

Przekonuje mnie w pełni ta argumentacja. Toteż za istotny dla religii uważam określony zespół przekonań; w wypadku religii chrześcijańskiej - zespół składający się na tzw. chrześcijańskie *Credo.* Prawdą jest natomiast, że wiara religijna do tego się nie sprowadza. Prócz określonych przekonań zawiera również charakterystyczne postawy emocjonalno-wolicjonalne, dla których owe przekonania stanowią niezbędną podstawę. Do postaw tych należą między innymi wspomniane wyżej uczucia «ufności» i «zawierzenia», czy nawet przeżycia - swoiście rozumianego - «Spotkania». A jeśli przyjąć taką interpretację, to wypada zgodzić się z tym, że wiara religijna podlega ocenie co do swej racjonalności. Ma sens pytanie, czy istnieje dostateczna racja świadcząca o jej prawdziwości. I jeśli człowiek niewierzący na to pytanie odpowiada przecząco, to tak samo, wydawałoby się, powinien odpowiedzieć, gdy chodzi o wiarę innych osób. Na czym więc polegać może, głoszona przez niego, pozytywna ocena tej wiary - uznanie jej za cenny i niezbywalny element naszej kultury? Myślę, że różne względy mogą tu być brane pod uwagę. Ponieważ sam również skłaniam się w pewnym stopniu do tego problematycznego stanowiska, spróbuję w paru słowach podać racje, jakimi się kieruję.

W grę wchodzą dwa rodzaje postępowania. Jeden z nich polega na akceptowaniu przeze mnie z wiary religijnej tego, co okazuje się zgodne z moją religijną niewiarą. Drugi polega na traktowaniu przeze mnie niezbędności religii nie jako wiary w treść tego, co religia głosi, tylko jako obecności tej treści w naszej świadomości indywidualnej i społecznej. Postępowanie pierwsze doprowadza mnie do wyodrębnienia z religii chrześcijańskiej jej przesłania czysto moralnego, nazwanego przeze mnie „chrześcijaństwem niewierzących". W różnych swych publikacjach (przede wszystkim w tak właśnie zatytułowanym zbiorze esejów) usiłowałem to pojęcie bliżej wyjaśnić. W wielkim uproszczeniu można powiedzieć, że owo „chrześcijaństwo niewierzących" - to chrześcijańska etyka pozbawiona chrześcijańskiej metafizyki. Etykę tę bowiem skłonny jestem utożsamiać z tak rozumianą „moralnością ewangeliczną", która by była oparta nie na boskich przykazaniach, tylko na bezpośrednich danych naszej moralnej intuicji - na „głosie naszego sumienia".

Jest to przykład tzw. etyki niezależnej, do której akceptacji nie jest niezbędna wiara religijna, w tym - wiara w istnienie chrześcijańskiego Boga.

Ale skoro tak, to takiego systemu moralnych przekonań nie mam oczywiście prawa nazywać „religią", w jakimkolwiek sensie tego terminu. Wydawałoby się więc, że przedstawione stanowisko niewiele może mieć wspólnego z omawianym tu przez nas problemem religii jako elementu kultury. Wbrew pozorom jednak ma ono dla istoty tego problemu niewątpliwe znaczenie. Nasuwa się bowiem przypuszczenie, że tym, co w religii stanowi ów cenny i niezbywalny element kultury, jest właśnie jej przesłanie moralne, a więc w wypadku religii chrześcijańskiej - to, co starałem się wyróżnić jako „chrześcijaństwo niewierzących". Stosunek do naszych bliźnich raczej niż bezpośredni stosunek do Boga wydaje się tą treścią religijnej doktryny, która decyduje o charakterze danej kultury i pozwala widzieć w religii jej istotny i cenny składnik. Owo „chrześcijaństwo niewierzących" jest co prawda rodzajem etyki niezależnej od wiary religijnej, ale wiara ta jest niewątpliwie doniosłym czynnikiem rozwoju naszej świadomości moralnej, przyczyniającym się do uświadomienia nam pewnych głębokich prawd moralnych. Podkreślić trzeba jednak, że prawdy te akceptujemy tylko wtedy, gdy przemówi za nimi nasza własna intuicja moralna. Warunek ten tłumaczy rozbieżności między „moralnością ewangeliczną" owego „niewierzącego chrześcijanina" a oficjalną nauką moralną Kościoła. (Jeśli mogę powołać się na moje poczucia moralne, przykładem może być chociażby odmienna ocena moralna postępowania takiego jak eutanazja.)

Nie sposób oczywiście nie przyznać, że tak rozumiana teza o kulturowej wartości religii - upatrująca tę wartość w moralnej treści religii -jest niewątpliwym zubożeniem tego, co się na ogół przez ową tezę ma na myśli. W odniesieniu do religii chrześcijańskiej jest to raczej odpowiednik znanego - żywo u nas dyskutowanego - postulatu domagającego się obecności tzw. wartości chrześcijańskich w naszej kulturze. Nawiasem mówiąc, jest to w moim poczuciu postulat akceptowalny - przy odpowiedniej interpretacji jego treści. Chodzi, z jednej strony, o to, aby owo pojęcie „wartości chrześcijańskiej" rozumiane było dostatecznie szeroko - aby dotyczyło takich wartości chrześcijańskich, które dostępne są również dla „niewierzącego chrześcijanina". Z drugiej strony,

chodzi o to, aby postulat ów nie domagał się zagwarantowania tych wartości na jakiejś podstawie prawnej - aby do ich respektowania nikogo pod groźbą sankcji nie zmuszał.

Można więc, jak sądzę, uważać, że głosząc tak rozumianą tezę o niezbędności wiary religijnej jako elementu naszej kultury, człowiek niewierzący nie popełnia niekonsekwencji. Do tezy tej jednak pogląd będący przedmiotem naszej dyskusji na ogół się nie sprowadza. Jako przykład weźmy powiedzenie Leszka Kołakowskiego, który, przyznając, iż „nie jest cząstką Kościoła powszechnego", wyraża przekonanie, że „kultura europejska jest w sposób organiczny zrośnięta z tradycją chrześcijańską, i że gdyby ta tradycja przestała żyć, to kultura nasza pogrążyłaby się w nicości". Otóż sądzę, że „tradycja chrześcijańska", którą ma na myśli, nie ogranicza się do jakiejś - zbliżonej do „moralności ewangelicznej" - etyki niezależnej. „Ateistą - twierdzi Leszek Kołakowski - chrześcijanin być nie może; musi uznać *Credo,* jakkolwiek je sobie interpretuje". Czy istnieje takie rozumienie tego poglądu, przy którym może go głosić bez popełnienia niekonsekwencji człowiek niewierzący? Jak zaznaczałem już, może to czynić przez odpowiednią interpretację tego, na czym polegać ma owa niezbędność religii chrześcijańskiej jako elementu kultury europejskiej. Tym co niezbędne nie musi być wiara w treść tego, co ta religia głosi, tylko znajomość tej treści - jej żywa obecność w świadomości indywidualnej i społecznej. W tym sensie, istotnie, każdy zgodzić się musi z tym, że *„Biblia* jest rdzeniem naszej kultury". Ale w takim razie jest nim może również *Iliada* czy *Obrona Sokratesa.*

Będąc człowiekiem niewierzącym, mogę więc bez groźby niekonsekwencji uznawać cenność i niezbywalność religii chrześcijańskiej jako elementu kultury europejskiej. Mogę tak czynić na przykład wtedy, gdy w religii tej znajduję potwierdzenie moich najgłębszych poczuć moralnych, a przez obecność tej religii jako elementu kultury europejskiej rozumiem żywą świadomość jej istotnej treści.

Summary

The main problem discussed by the author concerns a certain kind of philosophical enunciations about the role of Christian religion in European culture. The enunciations in question, though uttered by nonbe-

lievers, consider Christian religion to be an essential and valuable element of European culture. The author tries to say whether such a view is a consistent one. He criticizes some attemps at showing its consistency and proposes an answer of his own. It reduces to accepting the moral message of Christianity and to interpreting the presence of religion in a culture not as a belief in its dogmas, but as a mere knowledge of their contents.

Key words: religious belief, religious morality, Christianity, European culture.