



## CO TO JEST POSTSEKULARYZM (SUBIEKTYWNA) PRÓBA OPISU

MICHAŁ  
WARCHAŁA

Pojęcie postsekularyzmu, choć stało się znane (czy wręcz modne) za sprawą użytku, jaki uczynił zeń Jürgen Habermas – twierdząc, że świecka nowoczesność nie powinna „zamykać się na religijną perspektywę”<sup>1</sup> – ma jednak znacznie dłuższą historię. Po raz pierwszy, jak się wydaje, użył go Franz Rosenzweig, wielki żydowski myśliciel uznawany za odnowiciela filozoficznego judaizmu w XX wieku. Dla niego postsekularyzm oznaczał próbę ocalenia

doświadczenia transcendencji w świecie odczarowanej nowoczesności, świecie od dawna współkształtowanym przez procesy sekularyzacji, których konsekwencji nie da się już cofnąć. Całościowy projekt tak rozumianej myśli postsekularnej Rosenzweig rozwinął w *Gwieździe zbawienia*, swoim najważniejszym dziele (wydanym w 1921 roku), które wbrew tytułowi nie jest teologicznym traktatem, lecz filozoficznym systemem w najlepszym wydaniu inspi-

rowanym tradycją niemieckiego idealizmu, ale próbującym zarazem uniknąć kluczowej wady tego rodzaju systemów, czyli swoistej reifikacji i immanentyzacji Boga, który zostaje zredukowany do jednej z kategorii systemu. Filozofia „od Wysp Jońskich po Jenę”, stwierdza na wstępie Rosenzweig, usiłowała zamknąć człowieka, świat i Boga w jednej wszechogarniającej całości. Najważniejszym celem nowego myślenia ma być rozbitcie owej całości.

Droga do ocalenia doświadczenia transcendencji ma u Rosenzweiga charakter – po Nietzscheańsku – „nihilistyczny”. Jej pierwszy krok stanowi całkowita separacja człowieka, świata i Boga jako trzech zamkniętych całości. Pomocna jest tu Rosenzweigowi bez wątpienia żydowska tradycja znacznie silniej niż chrześcijaństwo akcentująca absolutny charakter transcendencji Boga. Dopiero po owym ścisłym rozdzieleniu zamknięte całości będą mogły stopniowo „otwierać się” na siebie w kolejnych ruchach stworzenia, objawienia i antycypacji zbawienia. By móc naprawdę oddziaływać na świat, Bóg musi najpierw całkowicie zniknąć ze świata, umrzeć dla niego. W znakomitej polemice z Nietzschem Rosenzweig wskazuje, że wyrok śmierci wydany przez Nietzschego na Boga oznacza tym wyraźniejsze podkreślenie Jego absolutnie transcendentnej obecności. Dla Nietzschego, który wychodzi od tradycji chrześcijańskiej, śmierć Boga stanowi ostateczną katastrofę, początek ery mieszczańskiego nihilizmu „ostatniego człowieka”, w której duchowość może istnieć tylko jako swego rodzaju ateistyczny mistycyzm, czyli afirmacja przeźrzałej pustki wszechświata wepchniętego w tryby „wiecznego powrotu”. Dla Rosenzweiga „śmierć Boga” oznacza jedynie zniknięcie fałszywego zjawiska, fałszywego bożka, który musi umrzeć, by mogła objawić się „bezgraniczna wolność” praw-

dziwego Boga<sup>2</sup>. Uśmiercenie Boga przez nowoczesność jest więc otwarciem drogi ku nowej duchowości.

W przypadku Rosenzweiga ta nowa duchowość oznacza odrodzenie wizji żydowskiej wspólnoty oczekującej nadejścia Mesjasza i antycypującej jego przyjście za sprawą religijnego rytuału. Wytrawny dialektyk Rosenzweig starannie unika apokaliptycznych akcentów – w odrodzonej więzi między światem, człowiekiem i Bogiem nie ma miejsca na gwałtowne zerwanie. Inaczej sprawa ma się z innym klasykiem żydowskiej myśli postsekularnej Walterem Benjaminem, dla którego lektura *Gwiazdy zbawienia* była jednym z ważniejszych formacyjnych doświadczeń. Benjamin jest znacznie bardziej „niecierpliw”, a z zarysowanej przez Rosenzweiga wizji absolutnej transcendencji Boga wyciąga znacznie radykalniejsze, rewolucyjne wnioski. Widać to choćby w króciutkim, ale niezwykle gęstym *Fragmencie teologiczno-politycznym*. Czytamy w nim, że „nic, co historyczne, nie może samo z siebie odnosić się do tego co mesjaniczne. Dlatego też Królestwo Boże nie jest telosem dynamiki historycznej; nie może być ustanowione jako cel”. Sfera świecka przepelniona ideą doczesnego szczęścia nie ma w sobie nic „świętego”, skazana jest na degenerację i upadek. W tym „upadaniu” okazuje się jednak ściśle powiązana z mesjańskością. „Duchowej *restitutio in integrum*, która wprowadza w nieśmiertelność, odpowiada *restitutio* światowa, która prowadzi ku wieczności upadku, a rytmem tej wiecznej przemijającej światowej egzystencji [...] rytmem mesjańskiej natury jest szczęście. Albowiem z perspektywy swego wiecznego i całkowitego przeminięcia natura ma charakter mesjański”. Związek między światem doczesnym a mesjańskim ruchem ku zbawieniu nie sprowadza się tylko do biernego oczekiwania, aż świat zdege-

<sup>1</sup> J. Habermas, „Wierzyć i wiedzieć”, przeł. M. Łukaszewicz, „Znak” nr 9/2002. Tekst ten, napisany niedługo po zamachach 11 września, jest chyba najbardziej znanym manifestem postsekularnego myślenia Habermasa.

<sup>2</sup> Por. F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998, s. 73.

neruje się do cna – zgodnie ze starą dialektyczną zasadą „im gorzej, tym lepiej”. W ostatnim zdaniu *Fragmentu* Benjamin stwierdza: „Dążenie do niego [czyli doczesnego szczęścia, które jest zarazem upadkiem – M.W.], także w odniesieniu do tych warstw człowieka, które należą do natury, jest zadaniem polityki światowej, której metoda nosi z konieczności miano nihilizmu”<sup>3</sup>. O ile dla Rosenzweiga specyficznie rozumiany nihilizm był zaledwie wstępem do ustanowienia nowej wspólnoty, która żyje tylko nadzieją przyjscia Mesjasza, o tyle dla Benjamina nihilizm wyjaławiający świat doczesny ma w sobie potencjał jawnie apokaliptyczny i rewolucyjny, jest już pewnego rodzaju polityczną strategią.

Takie rozumienie związku między doczesnością i mesjanizmem kulminuje w ostatnim wielkim eseju Benjamina *O pojęciu historii*, który stanowi osobliwy melanz materializmu historycznego i żydowskiej apokaliptyki. W otwierającej tekst sławnej paraboli o automacie do gry w szachy zależność tego pierwszego od tej drugiej zostaje ustanowiona jako podstawowa zasada rewolucyjnego myślenia. Mechaniczna lalka zawsze wygrywa tylko dzięki temu, że w środku siedzi odrażający „garbaty karzeł”, który jako jedyny może zapewnić jej zwycięstwo. Materializm historyczny musi posługiwać się teologią, którą z pozoru dawno już „przewyciężył”. Tylko patrząc na historię z perspektywy religijnej, eschatologicznej, twierdzi Benjamin, można zdać sprawę z sensu i konieczności rewolucyjnego wybuchu. Upadanie doczesnego świata jeszcze we *Fragmentie* opisane nader schematycznie, w *O pojęciu historii* nabiera bardziej konkretnych kształtów. To historia przemocy przedstawiona w sugestywnym obrazie

„anioła historii”, przed którym piętrzą się gruz historycznych katastrof. Tylko perspektywa mesjańska pozwala wyżyć się beznamiętnego spojrzenia historycyisty uznającego obiektywną „niedojrzałość” buntów i rewolucji z przeszłości. Jedyne wizja apokalipsy pozwala uznać owe bunt za li tylko „stracone okazje”, które przybliżają ostateczny wybuch kładący kres dziejom przemocy<sup>4</sup>.

Wróćmy jednak do lalki i karła. Co nam przypomina ów obraz wspaniałej fasady, za którą kryje się odrażająca rzeczywistość? Z czym może kojarzyć się ów ohydny „garbaty karzeł”, *ein buckliger Zwerg*? Tak jak w przypadku dużej części Benjaminowskich obrazów i idei, także i tu dobrym kluczem okazuje się psychoanaliza. Lalka to nowoczesne ego, które kieruje się własnym materialistycznym ideałem podpowiadany przez sekularne superego. Tak naprawdę okazuje się jednak, że jedno i drugie działa wyłącznie dzięki sile pierwotnych religijnych „popędów”, które zostały wyparte, przybierając odrażającą postać, która z pewnością, jak zauważa Benjamin, „nie nadaje się do pokazywania”. Benjaminowska parabola jest więc nie tylko opisem stosunków panujących „w filozofii”, ale także (a może przede wszystkim) obrazem nowoczesnej *psyche* w jej rozdarciu między sekularnym ideałem a religijnym instynktem. W tym sensie otwiera nam drogę do prowizorycznego przynajmniej zdefiniowania zjawiska postsekularyzmu.

U Freuda wyparcie owocuje, jak wiadomo, narodzinami rozmaitych, mniej lub bardziej patologicznych formacji (będących zamaskowanymi postaciami „powrotu” wypartych treści) – marzeń sennych, neurotycznych symptomów, lęków albo poczucia „niesamowitości”, *das*

<sup>3</sup> Wszystkie cytaty z *Fragmentu* na podstawie tłumaczenia Adama Lipszyca opublikowanego w periodyku „Kronos” nr 1/2006, s. 34-35.

<sup>4</sup> Por. *Über den Begriff der Geschichte* [w:] W. Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Suhrkamp, Frankfurt nad Menem, 1977, s. 251 i następne.

*Unheimliche*, demonizmu przenikającego całą rzeczywistość. Postsekularyzm można potraktować właśnie jako obszar zjawisk, których siłę napędową stanowi z pozoru tylko przewyciężona myśli religijna i teologiczna.

Historia tak rozumianego postsekularyzmu zaczyna się więc od specyficznego intelektualnego „dyskomfortu” polegającego na tym, że deklaracjom o upadku religii i nadziejom na stworzenie nowych racjonalnych zasad społecznego ładu towarzyszą lęk i poczucie utraty sensu. Któż lepiej wyraża ową *malaise* niż Max Weber, prorok „odczarowania” przerażony odkrytym przez siebie aksjologicznym chaosem i demonicznością nowoczesnego życia? Właśnie od niego rozpoczniemy rozważania nad postsekularyzmem.

Po tym etapie nieokreślonego rozczerowania przychodzi czas terapeutycznego uświadomienia i konkluzji dotyczącej zakorzeniania wszelkich nowoczesnych pojęć w teologii – obok omówionego już pokrótce Waltera Benjamina na tym etapie sytuuje się myślenie Carla Schmitta i Erica Voegelina. Każdy z nich na swój sposób śledzi zależność polityki od teologii i zjawisk religijnych. W tym momencie oświecenio-wa teza o sekularyzacji związanej w sposób konieczny z modernizacją zostaje *de facto* zakwestionowana, choć odnosi się to wciąż raczej do myślowych korzeni nowoczesności niż do realnych, społecznych zjawisk. Analiza tych ostatnich jest już zadaniem postweberowskich socjologów religii w rodzaju Petera Bergera czy Thomasa Luckmanna, którzy zadają *coup de grace* teorii „nieuchronnej sekularyzacji”. Z ich zdobyczy z kolei korzystają badacze tacy jak Gilles Kepel próbujący objaśnić aktualne zjawiska, czyli współczesne odmiany religijnego fundamentalizmu i rodzący się z nich terroryzm. W ten sposób myśl postsekularna przebywa drogę od filozoficznej

medytacji do opisu, a nawet prognozowania społecznych zjawisk.

#### WEBER, CZYLI ROZCZAROWANIE ODCZAROWANIEM

W Weberowskiej *Religionswissenschaft* znajdujemy schemat historycznego rozwoju religii zgodny w ogólnych zarysach z oświeceniową narracją, której klasycznym przykładem może być *Wychowanie rodzaju ludzkiego* Lessinga<sup>5</sup>. Religia, twierdzi Lessing, spełnia „propedeutyczną” funkcję w rozwoju ludzkości, który to rozwój wygląda podobnie jak wychowanie pojedynczego człowieka. Religijne nakazy mają za zadanie wpoić rodzajowi ludzkiemu podstawy moralności. Od „dzieciństwa”, które przypada na okres Starego Testamentu aż po „wiek młodości”, kiedy do akcji wkracza chrześcijaństwo, Bóg z pomocą religii „wychowuje” ludzkość. Gdy jednak za sprawą nauk nowotestamentowych człowiek osiągnie już odpowiedni stopień moralnego, a zarazem cywilizacyjnego rozwoju, religia przestaje być potrzebna i może zostać porzucona na rzecz racjonalnej etyki. Lessing podobnie jak Kant w swoim dziełku o oświeceniu (*Co to jest Oświecenie?*) nie twierdzi, by ludzkość już osiągnęła to stadium etycznej racjonalności – znajduje się jednak na najlepszej drodze do jej osiągnięcia.

U Webera brak oczywiście całej tej naiwnej metaforyki „edukacyjnej”, ale schemat wydaje się podobny. Religia monotelistyczna – zarówno judaizm, jak i chrześcijaństwo – przyczynia się do wytworzenia specyficznego dla Zachodu typu racjonalności, który najlepiej uwidacznia się w kapitalistycznym etosie pracy związanej z *Betrieb* – gospodarowaniem opartym na zastosowaniu rachunku ekonomicznego. Społeczna etyka zachodniego kapitalizmu powstaje za sprawą wprowa-

<sup>5</sup> Polski przekład tego dziełka można znaleźć [w:] G. E. Lessing, *Pisma wybrane*, t. I-III, PWN, Warszawa 1959.

dzenia, a potem stopniowego „racjonalizowania” religijnych dogmatów takich jak choćby dogmat o predestynacji. W swojej kanonicznej formie wprowadzonej przez Kalwina wykluczał on jakąkolwiek możliwość stwierdzenia, czy będzie się zbawionym, czy nie – zgodnie z zasadą, że „to, co skończone, nie może objąć nieskończoności” (*finitum non est capax infiniti*) wyroki boskie były niemożliwe do określenia. Takie radykalne postawienie sprawy, zauważa Weber w *Etyce protestanckiej i duchu kapitalizmu*, przekreślało jednak możliwość skonstruowania jakiegokolwiek doczesnej etyki i mogło skłaniać co najwyżej do kwietystycznej kontemplacji absolutnej władzy Boga. U postkalwińskich teologów powstała więc modyfikująca pierwotne zasady koncepcja pracy jako czynnika wytwarzającego subiektywną pewność zbawienia. Praca i sukcesy osiągnięte w dziedzinie przedsiębiorczości mogły zostać potraktowane jako znak bożej łaski. Droga do wytworzenia kapitalistycznego etosu pracy jako „ascezy wewnątrzświatowej” została wytyczona.

Etos ów mający swoje źródła w subtelnych rozważaniach teologicznych stopniowo tracił związek z religią. Religijne uzasadnienie – podobnie jak w narracji Lessinga – nie było już potrzebne, gdy racjonalna etyka ostatecznie się uformowała. Pewność zbawienia i łaski stopniowo stawała się częścią martwego religijnego *decorum* uzasadniającego zwykle pragnienie bogacenia się. Praca utraciła swój „ascetyczny” charakter, by stać się po prostu sposobem pomnażania majątku. W konsekwencji oświeceniowego przełomu, gdy nauka zaczyna być traktowana jako bardziej wiarygodny sposób dotarcia do prawdy, religia objawiona, zauważa Weber, staje się całkowicie „irracjonalna”. Kiedy zarodek racjonalności ostatecznie rozkwita, religijna łupina musi zostać odrzucona. Religia przestaje pełnić jakąkolwiek konstruktywną funkcję w rozwoju społeczeń-

stwa i „ludzkiego ducha”, staje się wyłącz- nie archaicznym residuum.

Weberowi wydawało się, że tego pochodu sekularyzacji nie da się zatrzymać. Nowoczesny kapitalizm wytwarzający coraz bardziej zracjonalizowane struktury ludzkiego świata mógł się opierać wyłącznie na nauce. To ona miała być „powołaniem” nowoczesnego człowieka i fundamentem jego etyki – miała zachować i zarazem przenieść na wyższy poziom najbardziej wartościowe elementy religii, oczyszczając je z „irracjonalności”. Dzięki temu religijne elementy mogły ulec modernizacji i stać się częścią nowoczesnej kultury. W specyficznym kontekście wilhelmińskich Niemiec oznaczało to powstanie liberalnego *Kulturprotestantismus*, którego Weber był najbardziej chyba charakterystycznym wyrazicielem. Wiarę religijną dawnego typu zastąpiła wiara w naukowo ugruntowaną kulturę.

A jednak – przy całym nieskrywanym podziwieniu dla „wolnej od wartościowania” nauki – nie znajdziemy u Webera owego oświeceniowego entuzjazmu tak widocznego we wspomnianym wyżej dziełku Lessinga. Wręcz przeciwnie, jego teksty przenika na wpół świadome poczucie klęski projektu nowoczesnej racjonalizacji i sekularyzacji. Nie sposób nie zauważyć nostalgii wyzierającej z końcowych fragmentów *Etyki protestanckiej* – nieuchronność upadku dawnego wszechświata wywołuje u Webera poczucie utraty, zwłaszcza że nowy „odczarowany” świat nie ma w sobie owej inspirującej głębi. Wbrew nadziejom nowoczesna etyka pozbawiona żywego teologicznego podłoża wydaje się Weberowi zawieszona w próżni. „Śmierć Boga” sprawiła, że świat nagle utracił moralną spoistość, a nauka nie zdołała mu jej przywrócić. Nowoczesność okazuje się fazą permanentnego kryzysu. Pod pewnymi względami oznacza wręcz regres względem dawnego wszechświata monoteistycznej religii – w eseju *Nauka jako zawód*

i *powołanie* Weber z niejakim przerażeniem konstatuje, że rozmaite nowoczesne idee i namiętności ulegają wtórnemu ubóstwieniu na wzór antycznych bożków. Ta „politeizacja” nowoczesnego życia wynika między innymi z klęski projektu „wolnej od wartościowania” nauki, która nie jest w stanie ani rozstrzygać konfliktów, ani ustanawiać hierarchii wartości w sferze praktycznego działania. Dzisiejszy świat, zauważa Weber, przypomina „stary nieodczarowany jeszcze z bogów i demonów świat [...]”. Również i dzisiaj bowiem nasze zachowanie przypomina zachowanie starożytnego Greka, który składał najpierw ofiarę Afrodycie, potem Apollonowi, przede wszystkim zaś każdemu z bogów swojego miasta, tylko zostało ono odczarowane i odarte z jego mistycznego, ale wewnętrznie prawdziwego wyrazu. Również i dzisiaj owymi bogami i ich walką władza z pewnością nie «nauka», lecz los<sup>6</sup>. Nowoczesny świat – by użyć języka Waltera Benjamina – z powrotem wpada w objęcia mitu, w którym rządzi ślepa przemoc losu.

Ten kryzysowy i „demoniczny” charakter nowoczesności najlepiej uwidacznia się wedle Webera o polityce. Nigdzie indziej tak dobrze nie widać dramatycznego braku ugruntowania nowoczesnej *praxis*. W sławnym eseju *Polityka jako zawód i powołanie* Weber opisuje polityczne działanie jako obszar ścierania się dwóch typów przekonań etycznych – „etyki odpowiedzialności” i „etyki przekonań”. Pierwsza akcentuje potrzebę działań ostrożnych, które przyczyniają się przede wszystkim do zachowania politycznego organizmu państwa, druga – mająca quasireligijny charakter – nakazuje bezwzględną realizację pewnych moralnych ideałów. Żadna z nich nie może być przez polityka stosowana w sposób wyłączny, bowiem wartości zalecanych przez żadną z nich nie da się w pełni racjonalnie uzasadnić. W po-

litycznym działaniu zdani jesteśmy więc na „wybór wartości”, na „decyzję”, której żadna nauka nie jest w stanie zracjonalizować, i która zatem pozostaje czystym, „demonicznym” aktem woli. Nowoczesny mąż stanu musi łączyć cechy chrześcijańskiego Boga podejmującego samowładne i pogańskiego bożka, który zdaje sobie sprawę z wszechmocy losu. Wymiar sacrum rzekomo wygnany na zawsze z nowoczesności powraca do niej w swoim najbardziej archaicznym wydaniu.

#### TEOLOGIA WIECZNIE ŻYWA

Weberowski „decyzjonizm” znajduje specyficzne rozwinięcie w myśli Carla Schmitta. To, co dla Webera było objawem kryzysu nowoczesności, dla Schmitta stanowi rzecz oczywistą, która mogła nabrać kryzysowych znamion jedynie przez zakłamanie, któremu nowoczesność poddała problem politycznej *praxis*. Schmitt zdaje się sugerować, że przed traumatyczną „demonicznością” *à la* Weber może nas uratować tylko uświadomienie sobie teologicznych korzeni wszelkich politycznych pojęć. W Schmittiańskiej *Teologii politycznej* najwyraźniej chyba została wyartykułowana opinia, iż sekularna nowoczesność opiera się w istocie na starannym wyparciu ze świadomości własnych religijnych motywów. Ten ruch zatarcia teologicznej genezy polityki rozpoczyna się wedle Schmitta już na początku ery nowożytnej – charakterystyczną dla niego postacią jest Hobbes. Z jednej strony wyposażył on swojego suwerena w cechy boskie (i sam nazwał go „bogiem śmiertelnym”), z drugiej zaś opisał jego genezę w języku nowożytnej nauki starannie zacierającym teologiczne ślady – Lewiatan powstaje jako „arytmetyczna” suma woli poszczególnych jednostek. Nowoczesne ideologie od liberalizmu po marksizm kontynuują ten zafałszowany tok rozumowania, uznając, że po-

<sup>6</sup> *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel [w:] M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, pod red. Z. Krasnodębskiego, Znak-Batory, Kraków 1998, s. 131.

lityka i życie społeczne mają za „naukową” podstawę ekonomię<sup>7</sup>.

Zapoznając wciąż żywe teologiczne ko-  
rzenie polityczności, nie jesteśmy w stanie,  
twierdzi Schmitt, prawidłowo zinterpre-  
tować fundamentalnych pojęć suweren-  
ności i prawa – nie dostrzeżemy bowiem,  
że suweren zawsze jest figurą Boga, a de-  
cyzja ustanawiająca prawo zsekularyzowa-  
ną wersją boskiego *fiat*. Bez tego zaś nie  
zrozumiemy, że polityka zawsze stanowi  
domenę podmiotowej woli, a wszelkie  
ideologie zakładające zanik suwerenności  
bądź prymat „obiektywnych”, bezosobo-  
wych reguł są tylko żalosnym kamuflażem,  
którego kruchość ujawnia się w warun-  
kach rzeczywistego politycznego kryzysu  
– „stanu wyjątkowego”.

Pewną osobliwością politycznej teolo-  
gii Schmitta jest samo pojęcie Boga, które  
leży u jej podstaw. Katolik Schmitt pojmu-  
je bowiem osobę boską na sposób skrajnie  
woluntarystyczny, typowy raczej dla no-  
wożytnych ewangelickich i kalwińskich  
pojęć *Deus absconditus*. Bóg to władca  
absolutny, którego wola ustanawia świat,  
a Schmitta interesuje przede wszystkim  
sam moment, w którym irracjonalna wola  
przybiera postać racjonalnego ładu prawa.  
Sam ład i jego kształt wydaje się w tym  
kontekście sprawą drugorzędną.

Ta osobliwość nabiera znamion para-  
doks, gdy Schmitt z pomocą swego poję-  
cia boskiej suwerenności próbuje zaanali-  
zować fenomen politycznego oddziaływa-  
nia Kościoła katolickiego. Siła Kościoła po-  
lega jego zdaniem na tym, iż ucieleśnia on  
klasyczną formę reprezentacji – jest bez-  
pośrednim przełożeniem absolutnej wła-  
dzy Boga na kategorie ludzkie. Ten zwią-  
zek z podmiotowym i pozaświatowym źró-  
dłem suwerenności nadaje mu trwałość,  
której nie mają żadne inne instytucje po-

lityczne<sup>8</sup>. Czytając tego rodzaju wywody  
Schmitta, trudno oprzeć się wrażeniu, że  
wbrew deklarowanym intencjom intere-  
suje go nie tyle teologiczne dekodowanie  
politycznych pojęć, ile uzasadnianie z po-  
mocą teologii własnej, wysoce idiosynkra-  
tycznej koncepcji polityki.

Osobliwości i paradoksy myślenia  
Schmitta stają się bardziej jasne, gdy ze-  
stawimy go z innym mniej znanym, ale nie  
mniej interesującym „politycznym teolo-  
giem” Erikiem Voegelinem. Dla tego ostat-  
niego kluczowym problemem jest właśnie  
relacja między społecznym ładem a fundu-  
jącym go doświadczeniem tego, co wykra-  
cza poza świat codziennego doświadczenia.  
Społeczeństwo zorganizowane w politycz-  
ne ramy, zauważa Voegelin, to mikroko-  
smos „rozświetlany od wewnątrz znacze-  
niami”<sup>9</sup> stanowiącymi symboliczny zapis  
relacji z transcendencją. Dla Voegelina po-  
dobnie jak dla Schmitta badanie politycz-  
nych form obecnych w historii jest nie-  
możliwe bez uwzględnienia teologiczne-  
go wymiaru. Zadaniem nauki o polityce,  
stwierdza Voegelin, jest i zawsze było opi-  
sanie symbolicznych form, z których po-  
mocą społeczeństwa przedstawiają siebie  
sami jako reprezentantów pozaświato-  
wej prawdy. Polityczne pojęcia suweren-  
ności czy reprezentacji są więc nie tyle zse-  
kularyzowanymi pojęciami teologicznymi  
(jak twierdził Schmitt), ile raczej alterna-  
tywnymi artykulacjami tego samego do-  
świadczenia transcendencji.

Punktem wyjścia dla Voegelina jest po-  
rażka, którą jego zdaniem poniósł Weber,  
usiłując zgłębić religijną genezę kapitali-  
stycznego społeczeństwa. Był o krok od  
sformułowania „nauki o ładzie”, ale unie-  
możliwiła mu to pozytywistyczna me-  
tologia „nauki wolnej od wartości”. Skrępowany jej wymogami musiał uznać

<sup>7</sup> Por. *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, przeł. M. Cichocki [w:] C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Znak-Batory, Kraków 2000, s. 60 i następne.

<sup>8</sup> Por. *Rzymski katolicyzm i polityczna forma* [w:] *Teologia polityczna i inne pisma*, wyd. cyt., zwłaszcza s. 97 i następne.

<sup>9</sup> Por. E. Voegelin, *Nowa nauka polityki*, przeł. P. Śpiewak, Aethia, Warszawa 1992, s. 37.

religijne przekonania za li tylko subiek-  
tywnie „wartości” mające wyłącznie histo-  
ryczny, a nie istotowy związek z formami  
społecznego i politycznego ładu. Dzieło  
Voegelina można zatem potraktować jako  
wielką rewizję – w kategoriach politycznej  
teologii – Weberowskiej „socjologii religii”.

Voegelin śledzi historyczne formy ładu  
społecznego oparte na doświadczeniu kon-  
taktu z transcendencją: od wielkich imperi-  
ów starożytności, które uznawały się za  
odzwierciedlenie całości kosmicznego por-  
ządku, poprzez żydowską wizję „narodu  
wybranego” i chrześcijańską ideę Kościoła  
jako *civitas Dei*, aż po nowożytny pań-  
stwa. Dwa kluczowe momenty tej „hi-  
storii ładu” to pojawienie się chrześcijań-  
stwa, które rozbija „kosmologiczną” legi-  
tymizację imperium rzymskiego i dokonuje  
„odbóstwienia” sfery świeckiej władzy,  
tworząc Kościół oraz przełom nowożytny,  
który oznacza stopniową przemianę chře-  
ścijańskich kategorii i pojawienie się cze-  
goś, co Voegelin nazywa gnozą.

Termin ten w zastosowaniu Voegelina  
ma jedynie luźny związek z historycznym  
zjawiskiem późnoantycznego gnostycyzmu.  
Oznacza immanentyzację chrześcijańskiej  
eschatologii i jej odniesienie bezpośrednio  
do sfery doczesnej polityki. Jako pierwsze  
tego rodzaju operacji dokonują millenari-  
styczne sekty religijne; później staje się ona  
domeną idealistycznej filozofii oraz wiel-  
kich ideologii. Na czym polega owa – by  
użyć zgrabnej frazy Voegelina – „falszywa  
immanentyzacja chrześcijańskiego escha-  
tonu”? O ile w idei Kościoła zawiera się  
wyrażna świadomość granicy między do-  
czesnym „pielgrzymowaniem na ziemi”  
a zbawieniem, które wciąż pozostaje je-  
dyne w sferze nadziei, o tyle nowożytna  
gnoza pragnie „zaprojektować” zbawienie  
dokonujące się tu i teraz, w obrębie sfery  
doczesnej. Wyrazem „gnostyckiego” my-  
ślenia będzie zarówno Hegłowski system  
czy liberalna ideologia postępu, jak i mark-  
sistowska przepowiednia rewolucji czy na-

zistowska idea społeczeństwa „czystego ra-  
sowo”. Łatwo zauważyć, że również myśl  
Schmitta oscylująca między teologiczną  
„dekonstrukcją” pojęć politycznych a uza-  
sadnianiem określonej koncepcji polityki  
z pomocą teologii mogłaby trafić na listę  
„gnostyckich” projektów (Voegelin jednak  
nigdy o Schmitcie nie wspomina).

Porównywanie politycznych ideologii  
do religii stało się już banałem w historii  
idei, jednak projekt Voegelina wydaje się  
subtelniejszy od większości tego rodzaju  
paraleli właśnie za sprawą wyraźnego od-  
różnienia „religijnych” (czyli zakorzenio-  
nych w żywym doświadczeniu napięcia  
między transcendencją i „tu i teraz”) oraz  
„gnostyckich” form myślenia. Pozwala to  
oddzielić treści autentycznie religijne od  
ich politycznych instrumentalizacji i uni-  
kać wątpliwych analogii. W epoce reli-  
gijnych fundamentalizmów zgłaszających  
– fałszywe najczęściej – pretensje do bycia  
„autentycznym” wyrazem tradycyjnych  
religii przydatność tego typu rozróżnień  
jest ogromna.

#### NIEWIDZIALNA RELIGIA I GRANICE SEKULARYZACJI

Po tej krótkiej wycieczce w rejony teo-  
logii politycznej warto z kolei przyj-  
rzeć się rozprawie z Weberowską wizją  
„nieuchronnej” sekularyzacji, którą prze-  
prowadzają socjologowie. Przez długi czas  
w socjologii nie przyjmowano do wiado-  
mości wahań odnośnie do miejsca religii  
w nowoczesnej kulturze, które zgłaszał  
Weber. Skupiano się raczej na opisywanym  
przez niego rozwoju racjonalności, a religię  
traktowano jako po części sfunkcjono-  
wany przez nowoczesne społeczeństwo re-  
likt badany tak, jak bada się ciekawostki,  
zjawiska egzotyczne, które wkrótce mogą  
zniknąć. Dopiero w latach 60. pogląd o ści-  
słym związku między modernizacją a se-  
kularyzacją zaczął być podważany – nie  
tylko za sprawą danych empirycznych,  
które coraz wyraźniej falsyfikowały wcześ-

niejsze teoretyczne założenia, ale także za sprawą uważniejszego odczytania klasyków socjologii, Webera, Durkheima czy Tocqueville'a.

*Niewidzialna religia* Thomasa Luckmanna, jedna z pierwszych książek podważających dogmat o „nieuchronnym” charakterze sekularyzacji, nie jest wszak niczym innym niż przyswojeniem na nowo Durkheimowskiej koncepcji religii (albo szerzej: wymiaru sakralnego) jako podstawowego czynnika, za którego sprawą społeczeństwo zyskuje konieczną spójność, a jednostka możliwość socjalizacji. Podana w nowej fenomenologicznej formie teza Durkheima nabiera głębszego, bardziej „antropologicznego” charakteru. Religia, zauważa Luckmann, „jest zakorzeniona w podstawowym fakcie antropologicznym – transcendencji natury biologicznej przez organizmy ludzkie. Za sprawą relacji społecznych następuje proces „indywiduacji świadomości i sumienia w matrycy ludzkiej intersubiektywności”, który oznacza włączenie jednostki w uniwersalny wymiar sacrum<sup>10</sup>. Religia instytucjonalna jest zarazem wtórna i pierwotna wobec tego antropologicznego wymiaru: wtórna, bo w procesie tworzenia się religii wymiar relacji z sacrum zawsze poprzedza powstanie instytucji, a pierwotna, ponieważ w warunkach rozwiniętych społeczeństw jednostka zwykle doświadcza transcendencji natury biologicznej w ramach jakiejś zinstytucjonalizowanej już tradycji religijnej. Religia w swoim najbardziej fundamentalnym znaczeniu pozostaje niewidzialna właśnie dlatego, że operuje na pierwotnym poziomie – stanowi egzystencjalną ramę, której sakralnego charakteru zwykle się nie zauważa.

Przechodząc do historycznych zagadnień ewolucji religii we współczesnym społeczeństwie, Luckmann zwraca uwagę przede wszystkim na proces „prywatyzacji”

czy też „indywidualizacji” wierzeń religijnych. To jego zdaniem jedna z najważniejszych konsekwencji sekularyzacji – nie sposób nie dopatrzeć się w tym wniosku pewnych podobieństw do niegdyśszych konkluzji Webera dotyczących „zpoliteizowanej” nowoczesności. Dzisiejsze społeczeństwo nie jest w stanie utrzymać jednolitej sfery sacrum („świętego kosmosu”, jak go nazywa Luckmann) nadającej sens wszystkim społecznym instytucjom. Te ostatnie „migrują” ze sfery sacrum, a ciężar tworzenia religijnych znaczeń spoczywa odtąd na jednostce. Wraz z tą „migracją” i ustanowieniem politycznej zasady pluralizmu religijnych znaczeń instytucje i związany z nimi świat sakralnych znaczeń zaczynają *de facto* legitymizować religijny indywidualizm, samodzielne poszukiwanie przez jednostkę „pozaświatowego” sensu<sup>11</sup>. Religia staje się mocno zindywidualizowaną religijnością, co jednak nie przekreśla znaczenia, jakie sacrum ma dla socjalizacji jednostki.

Podstawową konsekwencją procesów sekularyzacyjnych jest zatem wedle Luckmanna nie zanik religii, lecz zmiana jej charakteru. Do podobnych wniosków dochodzi drugi z wielkich socjologicznych „rewizjonistów” teorii sekularyzacji Peter Berger (skądinąd wieloletni, bliski współpracownik Luckmanna). Zjawiska „prywatyzowania” się religii śledzi on przede wszystkim na przykładzie USA, wskazując, że wbrew dogmatycznie rozumianej „liniowej” teorii sekularyzacji znaczenie religii w tamtejszym społeczeństwie nie zmniejsza się, mimo iż wspólny obszar sacrum już dawno przestał istnieć i wciąż powstają nowe, konkurencyjne grupy religijne.

Ameryka nie jest przy tym wyjątkiem od jakiejś ogólnej reguły, bowiem podobne procesy żywiołowego rozwoju grup religijnych i odrodzenia „ludowej” religijności związanej z tradycyjnymi wyznaniem za-

chodzą także w Azji, Afryce czy Ameryce Łacińskiej. W istocie to zsekularyzowana Europa Zachodnia przez lata traktowana jako paradygmatyczny przykład modernizacji wydaje się wyjątkiem od ogólnej reguły zakładającej, że nowoczesność bynajmniej nie eliminuje religii z ludzkiego życia. W dzisiejszym kontekście zadziwiająco aktualne stają się obserwacje Alexisa de Tocqueville'a sprzed niemal 180 lat: zauważał on, że w Ameryce właśnie dzięki swemu rozdrobnieniu i braku instytucjonalnych związków z władzą religia może odgrywać istotną rolę w sferze publicznej. Tymczasem w Europie, która przez wieki tkwiła w żelaznym uścisku „religii państwowych”, nie tylko słabnie jej realny wpływ na społeczeństwo, ale także wzbudza ona coraz bardziej gwałtowną wrogość. To z tej wrogości charakterystycznej dla europejskiego kontynentalnego oświecenia, sugeruje Berger, wynikały takie ideologiczne twory jak teoria „nieuchronnego” zaniku religii<sup>12</sup>.

Ze współczesną „prywatyzacją” religii związane są wedle Bergera dwa z pozoru przeciwstawne, ale jednak ściśle od siebie uzależnione zjawiska – relatywizm i fundamentalizm. Pierwszy z „rozdrobnienia” wierzeń religijnych wyciąga wniosek, że jakkolwiek możliwość porozumienia między nimi jest z góry wykluczona, drugi jest resentymentalnym sprzeciwem wobec takiej konkluzji, sprzeciwem przybierającym postać „nowego tradycjonalizmu”, który pragnie na nowo zmienić społeczeństwo w jednolity wszechświat znaczeń. Kluczowe jest tu zrozumienie, że oba zjawiska mają charakter *par excellence* nowoczesny – fundamentalizm ma zwykle niewiele wspólnego z „autentycznym” przeżywaniem religijnej tradycji, jest produktem

zideologizowanego resentymentu i często służy całkowicie świeckim, politycznym celom i interesom. „Choćby posługiwał się tradycyjną retoryką, fundamentalizm jest zjawiskiem ze swej istoty nowoczesnym. Nie jest tradycją. W najlepszym razie można go nazwać neotradycyjnym, ale przedrostek ten oddziela go przepaścią od systemów tradycyjnych [...]”<sup>13</sup> W postsekularnej epoce późnej nowoczesności, sugeruje Berger, gdzie na dłuższą metę niemożliwe jest zarówno istnienie jednolitych moralnie i religijnie społeczeństw (marzenie fundamentalistów), jak i podtrzymywanie dawnych sekularystycznych ideologii skazani jesteśmy poniekąd na konflikt między tymi dwoma nowoczesnymi ekstremizmami.

#### ZEMSTA BOGA

Właśnie to gwałtowne starcie jest punktem wyjścia i motywem przewodnim dla analizy fundamentalizmu, którą proponuje jeden z ciekawszych współczesnych badaczy zjawisk religijnych Gilles Kepel. Choć jest on przede wszystkim znawcą islamu, to jednak zasięg jego analiz wykracza daleko poza tę dziedzinę. W swojej najważniejszej i najgłośniejszej książce pod znanym tytułem *La revanche de Dieu (Zemsta Boga)* przedstawia kompleksowy opis współczesnego odrodzenia wielkich religii monoteistycznych – judaizmu, chrześcijaństwa i islamu<sup>14</sup>. Jako empiryczne *case studies* wybiera m.in. muzułmańskie kraje Bliskiego Wschodu, Izrael, Stany Zjednoczone, Włochy i Polskę<sup>15</sup>. W tych krajach dostrzega najwyraźniejsze symptomy duchowej i politycznej zarazem rekonkwisty, którą od lat 70. podejmują przedstawiciele trzech wspomnianych religii.

<sup>12</sup> Por. P. Berger, „Alternatywne nowoczesności”, przeł. A. Bielik-Robson, „Europa – tygodnik idei” nr 77 z 21 września 2005 (pierwodruk w „The National Interest”); o procesach prywatyzacji religii traktuje druga część książki Bergera *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 1997.

<sup>13</sup> P. Berger, „Relatywizm i fundamentalizm”, przeł. T. Bieroń, „Europa” nr 129 z 23 września 2006 (pierwodruk w „American Interest”).

<sup>14</sup> G. Kepel, *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Éditions du Seuil, Paryż 1991.

<sup>10</sup> T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, przeł. L. Bluszcz, Nomos, Kraków 2006, s. 107.

<sup>11</sup> Tamże, s. 156-157.

Jej najważniejszymi przyczynami są wedle Kepela kryzys tradycyjnych instytucji religijnych oraz z drugiej strony kryzys świeckich instytucji państwa i świeckich ideologii. To na fali tego podwójnego kryzysu narodziły się bądź ożywiły radykalne ruchy religijne, których celem stała się walka z takimi konsekwencjami sekularyzacji jak religijny pluralizm i laicyzacja instytucji politycznych. Kryzys tradycyjnych wyznań odegrał szczególną rolę w USA, gdzie ruch *Christian evangelicals* (dziś stanowiący polityczne zaplecze dla prezydenta Busha) powstał właśnie jako alternatywa dla słabnących „oficjalnych” kościołów protestanckich (baptyści, metodyści itd.). Z kolei kryzys świeckich ideologii miał ogromny wpływ na sukces muzułmańskich fundamentalistów – początek ich ofensywy przypada na drugą połowę lat 70., gdy z jednej strony słabną postkolonialne świeckie reżimy bliskowschodnie, a z drugiej kryzys marksizmu powoduje, że z wolna przestaje on być nadzieją dla zdeperowanych mas, oddając pałeczkę rewolucji ruchom islamistycznym. Konieczność konkurowania z rewolucyjnymi ideologiami importowanymi z Zachodu wymusza zresztą na islamistach istotne modyfikacje ich własnego przesłania, powoduje, że element religijny staje się jeszcze bardziej upolityczniony.

Przypadek bliskowschodni najlepiej wedle Kepela pokazuje „reaktywną” strukturę fundamentalizmu, który powstaje jako odpowiedź na agresywną „imitacyjną” modernizację prowadzoną przez autokratyczne reżimy (w latach 70. i 80. lawirujące między dwoma wielkimi rozgrywającymi zimnej wojny). Przykłady fundamentalistycznych ruchów opisywane przez Kepela nasuwają ewidentne skojarzenia z „gnostyckimi” ruchami i ideologiami, które niedługo analizował Eric Voegelin – tu rów-

niez mamy do czynienia z okazjonalnym mieszaniem eschatologii i polityki czy raczej próbą wykorzystania tej pierwszej dla wzmocnienia politycznej siły oddziaływania. Tym istotniejsze staje się tu unikanie pochopnych uogólnień dotyczących związku między radykalnym islamizmem a różnymi odłamami muzułmańskiej tradycji.

Choć *Zemsta Boga* została napisana na długo przed zamachami 11 września, to po tych wydarzeniach jej przesłanie nabrało jeszcze bardziej złowieszczej aktualności. Interesująca (i przerażająca zarazem) może być choćby konstatacja, że zarówno fundamentalizm dążący do zniszczenia Zachodu, jak i fundamentalizm stanowiący polityczne zaplecze „wojny z terrorem” są w istocie pochodną tego samego impulsu – pogardy dla liberalnej cywilizacji próbującej wypracować świecki kompromis między konkurującymi systemami wierzeń religijnych. Na bardziej ogólnym poziomie analizy Kepela czytane w kontekście późniejszych wydarzeń wskazują, że niezrozumienie i lekceważenie religii jako autonomicznego czynnika zdolnego zaprzęgać do własnych celów potężne siły społeczne i polityczne może skończyć się tragicznie. Podobnie jak pochopne utożsamienie fundamentalizmu z „autentyczną” religijną tradycją, niedostrzeżenie jego uwikłań w grę władzy i całkowicie świeckich interesów.

Wywody Kepela, tak jak i obserwacje Bergera, filozoficzne rozmyślenia Voegelina czy niepokoje Webera pokazują też jeszcze jedno: po klęsce teorii sekularyzacji wciąż brakuje nam prawdziwie postsekularnego myślenia o religii – myślenia, które ostatecznie złoży sekularyzacyjną ortodoksję do grobu i będzie w stanie uchwycić wszystkie społeczne i polityczne zjawiska, w których religia ma swój istotny udział.

<sup>15</sup> Można się zastanawiać, czy to właśnie umieszczenie Polski w jednym rzędzie z arabskimi ruchami fundamentalistycznymi nie zdecydowało o tym, że *Zemsta Boga* nie została jak dotąd opublikowana w Polsce i to mimo że przetłumaczono i wydano dwie inne książki Kepela traktujące o islamie: *Świętą wojnę* oraz *Fitnę*.



Kadry z filmu Deimantasa Narkeviciusa *Kiedys, w XX stuleciu...*, 2004