

## O IDEI RELIGII OBYWATELSKIEJ: JEJ PARADOKSALNA AKTUALNOŚĆ<sup>1</sup>

Myśl o religii obywatelskiej spotkał, jak się wydaje, los tych zaginionych gatunków, które w świetle ewolucji nazywa się chętnie nieudanymi próbami. Któż, oprócz kilku osiemnastowiecznych myślicieli, będzie się troszczył o tę historyczną osobliwość o konsystencji zaledwie teoretycznej na kilku słynnych stronicach J.-J. Rousseau? Moją wypowiedzią chciałbym tylko zasugerować, że osąd ten, z wielu względów słuszny, nie oddaje sprawiedliwości możliwościom krytycznym, jakie mogłaby mieć dla nas dzisiaj idea religii obywatelskiej. Przyznana mi przestrzeń pozbawia mnie na wstępie wszelkiej pretensji, by być wyczerpującym. Będę więc raczej starał się wysnuć wnioski mogące wzbudzić refleksję, chociaż niektóre z nich mogą się wydać tryzycyjne, inne zaś paradoksalne.

### Religia obywatelska a religia naturalna

Oba określenia: religia obywatelska i religia naturalna, mają wspólne podłoże historyczne, które należy najpierw przypomnieć. Idea religii naturalnej jest równie stara, jak idea prawa naturalnego, z którą jest w znacznym stopniu powiązana: najsilniej wypracowała je tradycja stoicka. Można by, być może, widzieć w doktrynie wynikającej z *kathékon* (czyli *officium*, w zależności od wyboru tłumaczenia Cyserona) jedno ze źródeł idei religii obywatelskiej: myśl o *tym, co stosowne*, i myśl o *dobrze uporządkowanym społeczeństwie* są również z nią związane. Nie ma jednak wątpliwości: reaktywacja tej tradycji i współczesne próby rozwinięcia idei religii naturalnej stanowią replikę wstrząsu sejsmicznego, jakim była Reformacja. Przypomnienie chrześ-

---

<sup>1</sup> W sprawie religii naturalnej odwołać się należy do prac J. Lagrée, *La religion naturelle*, 1991 i *La raison ardente*, 1991. Co do miejsca religii obywatelskiej w *Umowie Społecznej*, pozwolę sobie odesłać do tekstu wydanego z moimi przypisami przez Garnier-Flammarion, 2001.

cijaństwa zreformowanego pod wpływem sumienia niosło w sobie (wbrew sobie, być może) myśl o tym, że samo sumienie może i powinno być źródłem wiary. Z drugiej strony, rozdarcie chrześcijaństwa nie mogło nie doprowadzić niektórych, ustawiając plecami do siebie podzielone chrześcijańskie Kościoły, do poszukiwania religii czystszej i bardziej zasadniczej od religii historycznych. Od Erazma do Rousseau poszukiwanie *minimalnego credo* miało stanowić myśl przewodnią rzeczników takiej naturalnej religii.

Jednakże Reformacja wstrząsnęła również do głębi problematyką teologiczno-polityczną. Kraje chrześcijańskie stały odtąd w obliczu całkiem nowego faktu: pluralizmu religijnego w łonie jednego politycznego ciała. Odnośnikami w tej sprawie nie mogły być ani wielka schizma, ani tolerancja wobec Żydów: podział między chrześcijaństwem zachodnim a wschodnim był tyleż geopolityczny, co teologiczny, wspólnoty żydowskie traktowano jako enklawy. Wojny religijne na próżno starały się przemocą pomniejszyć ten rozłam. Wychodząc od tego nowego faktu, należało nauczyć się ponownie przemyśleć to, co polityczne. Wyrazem tej konieczności jest debata w sprawie tolerancji. Idea religii obywatelskiej jest niewątpliwie drugim tego wyrazem. Tolerancja i obywatelska zgoda stanowią więc wspólny horyzont dla idei religii naturalnej i religii obywatelskiej.

Tymczasem, czy raczej z tego samego względu, religia naturalna i religia obywatelska zakładają dwie bardzo odrębne koncepcje religii. Idea religii naturalnej, odsyłając do relacji wierzącego do boskości, jest fundamentalnie osobista, a nawet indywidualna. Można by wykazać jej zaangażowanie na rzecz zniesienia wszelkiego pośrednictwa; kolejno: pośrednictwa autorytetu, pośrednictwa Objawienia, pośrednictwa samego nawet rozumowania, aby odnaleźć swój ostateczny kres w uczuciu wewnętrznym. Poprzez nie, dziwnym obrotem spraw, może się ona spotkać z mistyką. Jest to w każdym razie obecne w typowej dla niej koncepcji religii bez Kościoła. Idea religii obywatelskiej, przeciwnie, chce być substytutem wymiaru wspólnotowego, zbiorowego, a przez to społeczno-historycznego chrześcijaństwa. Zakłada kult, obrzędy, miejsca kultu. I byłoby nie dającym się zaakceptować uproszczeniem, gdyby się postrzegało w religii obywatelskiej jedynie narzędzie polityczne: zawarta w niej idea polityki nie jest ideą władzy i rozkazywania, lecz ideą wspólnoty, więzi społecznej. Religia obywatelska chce wziąć pod uwagę właśnie religijną władzę tworzenia więzi. W pewien sposób religia naturalna i religia obywatelska jawią się więc jako dwie połowy koncepcji religii chrześcijańskiej, które Reformacja

miała faktycznie rozdzielić: konceptualnie i historycznie. Raz jeszcze: wbrew sobie samej.

Widać oczywiście głęboko rozbieżne zastosowania, jakie mógłby mieć ten wniosek. Można w nim widzieć dowód na to, że Reformacja jest właściwie rozmyciem chrześcijańskiej koncepcji religii. Można też, przeciwnie, utrzymywać, że oczyściła ona historyczny amalgamat, wytworzony przez chrześcijaństwo rzymskie i średniowieczne. Byłoby czymś o wiele bardziej interesującym, jak mi się zdaje, prześledzić, w jaki sposób historię teologii trzech ostatnich wieków naznacza przeciwny nurt, mający ten podział zinterioryzować i zresorbować. Napięcie to, obecne od Soboru Trydenckiego, nie przestało być stymulujące: bultmanowska demitologizacja z jednej strony, teologia wyzwolenia z drugiej, nadal je wyrażają. Dla kogoś, kto chciałby pójść tym tropem, interesującym przejawem tego ruchu jest niewątpliwie liturgia: można by rozpoznać w niej ruch wahadłowy w stronę dwóch krańcowych koncepcji religii, jakie polaryzują: religia naturalna i religia obywatelska.

Jeśli więc idea religii obywatelskiej ma coś wspólnego z ideą religii naturalnej, to przede wszystkim przez ich różnice. Próba pomyślenia religii obywatelskiej zakłada w konsekwencji postawienie pytania, w czym religia naturalna nie wystarcza sama przez się, czy też dokładniej: na jaką potrzebę religia obywatelska usiłuje odpowiedzieć, na którą nie odpowiadałaby religia naturalna? Właśnie u Rousseau spróbuję podjąć tę kwestię: jest on naczelnym filozofem, który się pokusił o ukształtowanie koncepcji religii obywatelskiej.

### **Dlaczego *Umowa Społeczna* potrzebuje religii obywatelskiej?**

Religia obywatelska pojawia się pod koniec czterech ksiąg *Umowy Społecznej* i wydaje się odgrywać w niej rolę ostatecznego wzmocnienia. Dlaczego, według Rousseau, społeczeństwu potrzeba religii? Aby przemyśleć tę kwestię, należy się umieścić na styku dwóch problematyk: problematyki „zasad prawa politycznego” i problematyki filozofii historii.

Przedłużając przedsięwzięcie, któremu pierwszy wyraz nadał Locke (można by powiedzieć, że opiera się ono na afirmacji zasady swobodnego badania), Rousseau ustala, w Księdze I *Umowy Społecznej*, dwie nierozdzielne zasady: 1) Niezbywalna wolność każdego człowieka sprawia, że prawne posłuszeństwo może się opierać tylko na dobrowolnym przyzwoleniu: „zrzec się swojej wolności to zrzec się swego

człowieczeństwa”<sup>2</sup>; 2) Uprawniona władza może więc wywodzić się tylko od tego, nad którym się ją sprawuje. Z tych zasad, będących zasadami kontraktu, wynikają roussoistyczne koncepcje suwerenności, powszechnej woli i prawa. Jest się zobowiązanym tylko wtedy, gdy się zobowiązano: takie jest jądro tych zasad. Myśl o więzi społecznej jest więc myślą o możliwym podłożu zobowiązania.

Kwestię tę jasno postawił Diderot w *Encyklopedii*, w artykule *Prawo naturalne*, wykazując za pośrednictwem wymyślonej osoby, którą jest „impulsywny rezoner”, że należałoby „odebrać jednostce prawo decydowania o naturze tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe”, aby przyznać je „powszechnej woli rodzaju ludzkiego”, która jest „w każdej jednostce (rezonującej w sposób wolny od namiętności nad tym, czego człowiek może wymagać od swego bliźniego, i nad tym, czego bliźni ma prawo wymagać od niego) czystym aktem zdolności pojmowania” To rozwiązanie i koncepcję woli powszechnej, która się za nim kryje, Rousseau odrzuca. Opierają się one, w jego oczach, na podwójnie fałszywym założeniu. Nie ma powszechnej społeczności rodzaju ludzkiego w naturalny sposób wiążącej między sobą ludzi: więź społeczna jest stanowiona. Ponadto człowiek, w ten sposób uzdolniony do wyjścia z siebie i uogólnienia swoich idei, może się zrodzić jedynie z „niezwykłej przemiany”, jakiej dokonuje przejście do stanu obywatelskiego.

Daleki od pomniejszania tej trudności, Rousseau czyni z kwestii podniesionej przez Diderota serce problemu instytucji politycznej. Więź społeczna ma w sobie ten podstawowy paradoks, że jest jedyną, która może wytworzyć to, co jednocześnie zakłada: poczucie obowiązku. Gdyby to poczucie było w naturalny sposób rozwinięte, ludzie byłiby bogami, powszechna społeczność rodzaju ludzkiego byłaby rzeczywista, a instytucje polityczne – niepotrzebne. Lecz tak nie jest. Poczucie obowiązku, bez którego nie da się pomyśleć poczucia społecznienia, potrzebuje rozbudzenia, stymulacji. A do tego nie wystarczy odwołanie się do rozumu: rozum nie jest również czymś naturalnym; rozszerza się on w miarę, jak wyszlachetniają się, wnoszą uczucia. Sztuka polityczna polega więc na wytwarzaniu efektu antycypacji, zobowiązując do tego, co rzeczywiście będzie obowiązywać tylko w społeczeństwie rozwiniętym. Taka jest dokładnie rola prawodawców,

<sup>2</sup> J.-J. Rousseau, *Umowa Społeczna*, I, 4: *O niewoli*, s. 15. Biblioteka Klasyków Filozofii. PWN 1966.

tych wielkich nauczycieli społeczeństw<sup>3</sup>. Jak się za to wzięli? Za pomocą religii: „Aby powstający dopiero lud polubił zdrowe maksymy polityki i trzymał się podstawowych nakazów racji stanu (*raison d'État*), skutek powinien byłby stać się przyczyną. Duch uspołecznienia (*l'esprit social*), który ma być dziełem instytucji politycznych, powinien byłby im samym przyświecać, a ludzie przed ustawami musieliby być tacy, jacy mają się stać dzięki nim. W ten sposób prawodawca, nie mogąc zastosować ani siły, ani rozumowania, musi z konieczności apelować do powagi innego rządu, która będzie mogła pociągnąć lud bez gwałtu i nakłonić bez konieczności przekonania.

To właśnie od niepamiętnych czasów zmuszało ojców narodów, aby uciekali się do interwencji niebios i przypisywali bogom własną mądrość, aby ludy podległe zarówno prawom państwowym, jak naturalnym, uznając tę samą władzę przy tworzeniu człowieka, co przy tworzeniu państwa, były posłuszne z własnej woli i łagodnie znosiły jarzmo szczęśliwości publicznej.

Decyzje tego rozumu podniosłego, który wznosi się ponad poziom ludzi pospolitych, prawodawca wkłada w usta nieśmiertelnych, aby za pomocą boskiego autorytetu pociągnąć tych, których nie mógł wzruszyć rozsądek ludzki<sup>4</sup>.

Problematyka teologiczno-polityczna jest więc u Rousseau również historyczna. Poczucie obowiązku i poczucie wspólnoty są warunkami możliwości więzi społecznej. Otóż te uczucia mogą się rozwinąć tylko we wspólnocie politycznej, a ich pełnię będzie można osiągnąć jedynie w „powszechnej społeczności rodzaju ludzkiego”, do której nam jeszcze daleko. Religia jest tym „dodatkiem”, który może nam pozwolić postępować „po ludzku”, chociaż ludźmi jeszcze w pełni nie jesteśmy. Początkującym społeczeństwom obywatelskim (czas ustawodawców) odpowiadał teologiczno-polityczny stan opinii, w którym autorytet religii stanowił spoiwo społeczeństwa i zapewniał poczucie obowiązku. Ta pierwotna religia polityczna, jak ukazuje to początek rozdziału *o religii obywatelskiej*, była w naturalny sposób narodowa i z tego względu politeistyczna. „Udoskonalone społeczeństwa”, jakimi są „nasze społeczeństwa współczesne”, rozwinęły rozum. Poprzednia forma teologiczno-polityczna nie jest już możliwa. Wycucie boskości się wysubtelniło. Należy uznać wolność wyznania. „Nie ma już i nie

<sup>3</sup> Por. *Umowa Społeczna*, II, 7: *O ustawodawcy*.

<sup>4</sup> Tamże (*O ustawodawcy*), II, 7, s. 51-52.

może być wyłącznej religii narodowej”<sup>5</sup> Pierwsze próby sformułowania racjonalnego prawa naturalnego nakazują nam „posługiwać się nim z innymi ludźmi niemal tak, jak z naszymi współobywatelami”

Chrześcijaństwo przedstawia się w tej sprawie w sprzecznym świetle. Jest to, z jednej strony, „religia Ewangelii”, to znaczy „religia naturalna”, która odpowiadałaby racjonalnemu prawu naturalnemu i powszechnej społeczności rodzaju ludzkiego. Religia ta jest obojętna na zobowiązanie obywatelskie, ponieważ instytucja polityczna jest dla niej bezużyteczna. Jest ona historycznie nieadekwatna, jest bowiem współczesna temu stanowi ludzkości, który ma się dopiero pojawić. W innym znaczeniu „chrześcijaństwo kapłanów”, chrześcijaństwo ustanowionych społeczeństw, jest politycznym absurdem, bo stawia w konkurencji dwa zobowiązania, dwa autorytety: autorytet państwa i autorytet Kościoła.

Religia obywatelska jest więc dla Rousseau adekwatną odpowiedzią na określone warunki historyczne współczesnych społeczeństw.

„Otóż państwu wielce zależy na tym, żeby każdy obywatel miał religię, która by kazała mu miłować swe obowiązki... Istnieje tedy czysto obywatelskie wyznanie wiary, którego artykuły zwierzchnik ma określić nie jako właściwe dogmaty religijne, lecz jako poczucie uspołecznienia (*sentiments de sociabilité*), bez którego niepodobna być dobrym obywatelem i wiernym poddanym... Dogmaty religii obywatelskiej powinny być proste, nieliczne, wyrażone dokładnie bez objaśnień i komentarzy. Istnienie bóstwa potężnego, racjonalnego, dobroczynnego, przewidującego i troskliwego, życie przyszłe, szczęśliwość sprawiedliwych, kara dla złoczyńców, świętość umowy społecznej i praw – oto dogmaty pozytywne. Co do dogmatów negatywnych, to ograniczę się do jednego, jest nim nietolerancja; wchodzi ona w skład kultów, któreśmy wykluczili”<sup>6</sup>

Chodzi o zagwarantowanie dwóch uczuć, bez których instytucja społeczna się rozpada: tolerancji i poczucia obowiązku. Najpierw tolerancja. Stanowi ona odpowiedź na podwójną konieczność. Pierwszą jest wymaganie, będące również warunkiem możliwości wszelkiego praworządnego społeczeństwa – wolność sumienia. Druga jest bardziej związana z okolicznościami: należy usunąć potencjalnie straszliwe konsekwencje rzeczywistego pluralizmu kultów i ich skłonności do

<sup>5</sup> Tamże (*O religii obywatelskiej*), IV, 8, s. 165.

<sup>6</sup> Tamże, s. 163-164.

wykorzystywania go na sposób hegemoniczny. Religia obywatelska jest machiną zabraniającą każdej religii uczynić z siebie religię państwową. Lecz religia obywatelska ma także funkcję pozytywną – chodzi o zagwarantowanie uczucia uspołecznienia i obowiązku. Nie ma powszechnej społeczności rodzaju ludzkiego, sam rozum ludźmi nie kieruje, żyjemy w stanowionych społeczeństwach politycznych: poczucie obowiązku wymaga umocnienia, aby w sercu każdego obywatela mógł mówić i zostać usłyszany głos powszechnej woli. Przedmiotem religii obywatelskiej jest wytworzenie „poczucia uspołecznienia”, zagwarantowanie poszanowania obowiązku. Funkcja ta ściśle definiuje „dogmaty” religii obywatelskiej. Ponieważ chodzi o uczucia, i to o uczucia dzielone, konieczny będzie zbiorowy kult i ceremonie.

### **Czy religia obywatelska jest osobliwością historyczną?**

Można się uśmiechnąć na taką konstrukcję religii obywatelskiej, pozbawioną życia religii historycznych (jak i na ich przeobrażenie, jakim będzie religia ludzkości u Augusta Comte’a), albo nawet skrzywić na tę rewolucyjną próbę nadania jej realności. Można przede wszystkim myśleć, że religia obywatelska jest koncepcją przypominającą martwy płód, historyczne kuriozum. Sugerowałbym, że będzie z tym może inaczej, jeśli się uzna religię obywatelską za koncepcję heurystyczną, a nie normatywną. W sposób bardziej prowokacyjny chciałbym pokazać, że – jak myślał Rousseau – żyjemy właśnie w epoce religii obywatelskiej.

Historycznie, jak to zobaczyliśmy, idea religii obywatelskiej jawi się jako dopełnienie idei tolerancji. Podsumowując swoje rozważanie na temat religii obywatelskiej, Rousseau dodawał: „Ci, którzy odróżniają nietolerancję polityczną (*civile*) od nietolerancji teologicznej, mylą się, moim zdaniem. Te dwie nietolerancje są nieodłączne. Nie sposób żyć w pokoju z ludźmi, których się uważa za potępionych; kochać znaczy nienawidzić karzącego ich Boga: trzeba ich koniecznie nawrócić albo też skazać na męki. Wszędzie, gdzie uznano nietolerancję teologiczną, musi ona mieć pewne skutki polityczne (*civil*)<sup>7</sup> Chodzi o stworzenie ram, w których pluralizm faktu religijnego mógłby być wzięty pod uwagę i jednocześnie zneutralizowany. Chodzi o to, by dało się pogodzić ze sobą różne religie. Abstrakcyjny charakter religii obywa-

<sup>7</sup> Tamże, s. 164-165.

telskiej nie jest już wtedy brakiem, lecz koniecznością. Czyż ten, kto chce poszerzyć swoje słownictwo ekumeniczne (nie mówię tu o ekumenizmie chrześcijańskim, lecz o tym ekumenizmie wszechreligijnym, który sprawia, że imam, biskup i rabin sprawują wspólnie ceremonię upamiętniającą ofiary wojny, że Papież i Dalai-Lama modlą się razem o pokój), nie wpisuje się w horyzont, który daje się pomyśleć dzięki religii obywatelskiej? W szpitalach, na lotniskach, a nawet w pewnych dzielnicach mnożą się wielowyznaniowe miejsca kultu. Nie chodzi tu o zwykłą koegzystencję, lecz o wzajemne uznanie, z braku którego jedynym możliwym sposobem religijności pozostaje fundamentalizm. Czyż na miarę, w jakiej religie akceptują w naszych społeczeństwach religijny pluralizm, one same nie wymagają czegoś na kształt religii obywatelskiej? A społeczeństwo czy nie stara się w odpowiedzi wymagać od nich tego wzajemnego uznania, które stanowiłoby minimalną choćby treść religii obywatelskiej?

Z racji historycznych i teologicznych, jak pokazał to okres rewolucyjny, stosunek między katolicyzmem a religią cywilną stanowił w Francji alternatywę. Mogła więc wyniknąć z tego tylko dramatyczna konfrontacja. Ponieważ warunki te były na obu płaszczyznach bardzo różne, zupełnie inaczej przebiegało to w Stanach Zjednoczonych. Należałoby, być może, zbadać ideę, zgodnie z którą społeczeństwo amerykańskie w swoich zasadach konstytucyjnych, swoich praktykach i wartościach, żyje w znacznej części w reżimie, który można by dosyć dobrze opisać i scharakteryzować przy użyciu pojęcia religii obywatelskiej. Być może, należałoby nawet pójść dalej i zapytać (najnowsze analizy to sugerują): czy religijne odniesienie w konstytucji Stanów Zjednoczonych nie jest przedmiotem ewentualnego podwójnego odczytu, jednego ściśle powiązanego z protestanckim chrześcijaństwem pierwszych imigrantów (skutek i odzwierciedlenie nietolerancji wojen religijnych) i drugiego będącego rodzajem religii obywatelskiej, ustanowionej przez rewolucję amerykańską? Dostrzegło by się wtedy, że społeczeństwo amerykańskie porusza rodzaj ruchu wahadłowego pomiędzy dwoma założycielskimi mitami: jednym odsyłającym do wieku XVII, drugim – do wieku XVIII, jednym – do religii objawionej, drugim – do religii obywatelskiej. Czy 11 września 2001 miały spowodować (kolejne) wahnięcia?

Pokonując ostatni krok, wysnułbym ostatni wniosek, być może bardziej prowokacyjny: czy nie ma żadnej analogii pomiędzy rolą przyznaną przez Rousseau religii obywatelskiej a miejscem zajmowanym w naszych społeczeństwach przez doktrynę praw człowieka?



Kwestią zasadniczą, jak widzieliśmy, był problem obowiązku. Jeśli każdy jest zobowiązany jedynie przez nadaną sobie regułę, jeśli każdy jest zobowiązany tylko wtedy, gdy się zobowiąże, to jak utworzyć i zagwarantować więź społeczną? Fundament ten powinien być immanentny. A takie właśnie miejsce przyznajemy doktrynie praw człowieka, która dosyć dobrze odpowiadałaby temu, co Rousseau nazywał „racjonalnym prawem naturalnym” Czyniąc to, nie poszliśmy drogą uwzględnioną przez Rousseau, lecz tą, którą wydobyl Diderot w artykule „Prawo naturalne” Przypomnę jego brzmienie: „powszechna wola rodzaju ludzkiego” jest „w każdej jednostce (rezonującej w sposób wolny od namiętności nad tym, czego człowiek może wymagać od swego bliźniego, i nad tym, czego bliźni ma prawo wymagać od niego) czystym aktem zdolności pojmowania” Otóż, jak widzieliśmy, ta obywatelska religia praw człowieka jest w oczach Rousseau skazana na przewidywalną nieskuteczność, ponieważ – podobnie do „religii ludzkości” czy też „czystego” chrześcijaństwa – jest odpowiednia tylko dla „powszechnego społeczeństwa rodzaju ludzkiego”, od którego wciąż jeszcze jesteśmy daleko, ponieważ zakłada ono to, co więź społeczna może stworzyć. Immanencja, do której czyni się tu odwołanie, nie ma w sobie władzy wiążącej, ponieważ jest immanencją abstrakcyjnej zasady.

Można by myśleć, że religia obywatelska nie jest odpowiedzią najbardziej przekonującą. Rousseau też tak myślał. Czy więc nie należałoby się zwrócić w stronę powszechnej władzy zobowiązania, którą Rousseau stara się ująć w koncepcji woli powszechnej? Jest tam, w efekcie, wyraźnie obecna immanentna zasada więzi. W każdym razie jednak pozostaje podstawowa trudność polityki: jak umocnić w sercu każdego z członków ciała politycznego poczucie obowiązku, bez którego nie może być w nim więzi społecznej? Jak – by powiedzieć to inaczej – wspólnota polityczna może wyjść z błędnego koła, które sprawia, że uprzednio zakłada więź, którą zobowiązana jest stworzyć? Z całą pewnością nie jest to pytanie zamknięte.

Chociaż słownictwo religii obywatelskiej należy niewątpliwie do gabinetu historycznych kuriozów, problematyka, do której odsyła, nie była być może nigdy równie aktualna.

tłum. Maria Żerańska