

KS. DR TOMASZ ADAMCZYK*

ROLA ROZUMU I RELIGII W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ – ZAGROŻENIA WSPÓŁCZESNEJ AGORY

Charakterystyczną cechą współczesności jest często wyrażane przekonanie o nieuchronnym konflikcie rozumu i religii. Opinia ta głęboko zakorzeniła się w świadomości wielu osób i jest też ważnym zagadnieniem w dyskursie naukowym, zwłaszcza tym prowadzonym na terenie nauk przyrodniczych. Z perspektywy nauk społecznych można opisać sugerowany konflikt między rozumem a religią i badać, jaki jest wpływ tego konfliktu na postawy jednostek, co pozwoli na głębsze rozumienie zachodzących współcześnie zjawisk społecznych. W postawach osób ukształtowanych przez współczesną kulturę postmoderny dostrzega się deprecjonujący stosunek zarówno do osiągnięć nauk przyrodniczych, jak i do racjonalnych argumentów. Cenioną wartością często staje się kreatywność, natomiast argumentacja racjonalna, uwzględniająca zasady związku logicznego, może być odrzucana jako wyraz swoistego dogmatyzmu. Troska o afirmację racjonalności powinna być wspólnym, niezbywalnym zadaniem środowiska akademickiego, w tym także przedstawicieli nauk deskryptywnych, którzy oczywiście nie muszą automatycznie przynależeć do socjologii interwencyjnej czy zaangażowanej.

Akcent na argumentację racjonalną wydaje się ważnym elementem dyskursu zwłaszcza w kontekście pojawiających się różnych fundamentalizmów, w tym szczególnie fundamentalizmów religijnych. Chociaż trzeba przyznać, że nawet fundamentaliści mają swoje własne swoiste pole racjonalności, które wszelako różni się zgoła od pola racjonalności przyjętego przez większość społeczeństwa. W tym kontekście zostanie postawione pytanie o znaczenie rozumu dla religii, zwłaszcza dla chrześcijaństwa, ta bowiem denominacja religijna będzie głównym przedmiotem prowadzonych analiz.

Wprowadzeniem do rozważań socjologicznych będą wybrane rozważania Zygmunta Baumana z tekstu *Prywatne zgryzoty na miejskim rynku*. Następnie zostaną ukazane przyczyny fundamentalizmu oraz jego rodzaje, szczegółowo zaś zostanie omówiony fundamentalizm religijny. Kolejnym elementem będzie charakterystyka

* KS. DR TOMASZ ADAMCZYK – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Instytut Socjologii, Katedra Socjologii Grup Etnicznych i Społeczeństwa Obywatelskiego.

fundamentalizmu i relatywizmu jako istotnych współczesnych zjawisk społecznych. Na tym tle zostaną przedstawione propozycje zmierzające do poszukiwania pokojowego współistnienia różnych grup społecznych. Pierwsza propozycja, określona jako pośrednia, jest autorstwa znanego amerykańskiego socjologa Petera L. Bergera. Druga propozycja, będąca pogłębieniem tezy Bergera, nawiązuje do akademickiej dyskusji, jaką filozof i socjolog Jürgen Habermas prowadził z przedstawicielem myśli chrześcijańskiej – Josephem Ratzingerem/papieżem Benedyktem XVI. Ktoś może powiedzieć, że wspomniana dyskusja akademicka była spotkaniem tylko środowiska filozoficznego i teologicznego, wszelako ma ona ważne implikacje również dla analiz socjologicznych, ponadto zaś była przedmiotem zainteresowania przedstawicieli wielu innych dyscyplin akademickich.

ZAGROŻONA AGORA

Zygmunt Bauman, pisząc o swoich „zgryzotach na miejskim rynku”, nawiązuje do rozróżnień wprowadzonych już przez Arystotelesa, który podzielił przestrzeń łączącą „państwo” (*polis*) i „obywateli” na trzy elementy. Pierwszy z nich to *oikos* – obszar spraw i interesów prywatnych, czyli gospodarstwo domowe, zagroda. Drugi element to *eklezja*, czyli zbiorowość bądź wspólnota, społeczność, w tym Kościół. Trzecią przestrzenią składającą się na *polis* jest agora. Agora był to plac, na którym spotykali się mieszkańcy miasta-państwa ateńskiego, aby debatować nad obowiązkami poszczególnych obywateli. Próbowano wówczas na wszelkie sposoby przekładać interesy prywatnych *oikosów* na zbiór zadań i obowiązków składających się na interes publiczny. Wielu myślicieli, od Herberta Spencera do Hanny Arendt, było zatroskanych o przyszłość agory, widząc główne dla niej zagrożenie w różnorodnej eklezji¹.

Zygmunt Bauman dostrzegł zagrożenie dla agory choćby w nowoczesnym państwie, stwierdzając:

agora nie potrafi sama, własnymi siłami, bez porozumienia i zgody eklezji i oikosów, swej suwerenności ustrzec przed napastnikami; a państwo nowoczesne z jego dążeniem do kontroli nad historią (kontroli zwanej przez nie ładem i mierzonej przewidywalnością i manipulowalnością zdarzeń) było potencjalnie napastnikiem potężnym, trudnym do odparcia, a i często skrupułów pozbawionym².

¹ Z. Bauman, *Prywatne zgryzoty na miejskim rynku*, w: *Sfera publiczna. Kondycja – przejawy – przemiany*, red. J.P. Hudzik, W.E. Woźniak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 17–18.

² Tamże, s. 20.

Można wręcz postawić pytanie badawcze: które z zagrożeń jest bardziej niebezpieczne?

Na zapędy kolonizacyjne państwa względem agory wskazywał również niemiecki intelektualista Jürgen Habermas, uważany za współczesnego obrońcę racjonalności oświeceniowej. Racjonalna myśl wywodząca się z Oświecenia często negatywnie oceniała religię, dążąc w swoim mniemaniu do wyzwolenia człowieka z dogmatycznego myślenia³. Religie postrzegane były jako zagrożenie zarówno dla *agory*, jak i prywatnego *oikosu*. Stanowisko Habermasa odnośnie do religii uległo jednak zmianie, co zostanie opisane w dalszych częściach analiz.

Diametralna zmiana w dziejach agory zaszła pod koniec XX wieku. Wskazał na to francuski socjolog Alain Ehrenberg, który za datę tego swoistego zwrotu w historii agory przyjął umownie rok 1983, kiedy to w pewien środowy wieczór pani Vivienne, jako prywatna osoba, na antenie telewizji poskarżyła się, że jej mąż dotknięty jest pewną męską chorobą, która uniemożliwia jej doznawanie przyjemności małżeńskiej. Zdaniem Alaina Ehrenberga to wydarzenie zburzyło pewną barierę i odtąd do agory, przestrzeni publicznej, zaczęło się wlewać wiele spraw o charakterze prywatnym. Szukając wyjaśnień tego zjawiska u socjologów i filozofów kultury, Zygmunt Bauman dostrzega, że upublicznienie spraw najprywatniejszych z prywatnych, najintymniejszych z intymnych związane jest z przemianami moralności i zepsuciem obyczajów⁴. Wskazuje jednak również na inne przyczyny omawianego zjawiska.

Są to, po pierwsze,

moce kryjące się pod enigmatyczną nazwą sił rynkowych. Po drugie, nakładanie na mieszkańców ciężaru poszukiwania indywidualnych rozwiązań dla społecznie niegdyś regulowanych sposobów rozwiązywania problemów i kłopotów życiowych. Krótko mówiąc, państwo się odchudza za pomocą dwu, ściśle zresztą powiązanych reżymów dietetycznych: prywatyzacji i indywidualizacji⁵.

Wspólnym ich mianownikiem jest odpolitycznienie spraw, które uprzednio były przedmiotem zainteresowania obywateli i należały do ich praw i obowiązków. Spowodowało to opustoszenie agory. „Zmieniła się agora, bo i oikos się odmienił, a że agora się odmieniła, to szanse na to, by oikos utraconą potencję odzyskał, są wątpliwe. Zaiste, zakłęte koło – lub supeł gordyjski [...]”⁶. Przestrzeń życia publicznego jest niezwykle istotnym elementem współczesnych społeczeństw. Przyjmując za niektórymi teoretykami rozróżnienie między społeczeństwem politycznym i społeczeństwem obywatelskim, omawiane zagrożenia mogą wpływać na dwie

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 21.

⁵ Tamże, s. 22.

⁶ Tamże, s. 25.

wcześniej wspomniane sfery. Troska o ekologię sfery publicznej będzie miała swoje przełożenie również na sferę polityczną, a przecież polityka „dzieje” się w przestrzeni publicznej⁷.

Eklezja, rozumiana jako zbiorowość, kryje w sobie wiele różnych desygnatów, w tym także Kościoły, religie instytucjonalne, które zdaniem niektórych również mogą być zagrożeniem dla suwerenności i neutralności agory. Wyraźniej zaczęto to dostrzegać na początku XXI wieku, a wydarzeniem, które nabrało rangi symbolu, wskazującego na pewnego rodzaju przewrót we współczesnej historii, był zamach fundamentalistów islamskich z organizacji terrorystycznej Al-Ka’ida na World Trade Center 11 września 2001 roku. Zbigniew Teinert pisze:

Na terroryzm, jaki z niebywałą siłą wybuchnął na progu XXI wieku, pierwszą reakcją polityków był przestach i bezradność, ale w parze z tym chęć odwetu. Społeczeństwa zareagowały inaczej – zaczęto się pilnie przypatrywać, czy atmosfery ułatwiającej terroryzm nie stworzyły ustrój polityczny i struktury władzy nowoczesnego państwa. Co jest największym zagrożeniem współczesnego społeczeństwa – terroryzm czy samo państwo? W tym kontekście pojawiło się pytanie, czy istotną przyczyną terroryzmu nie jest negacja religii przez współczesne państwo i pozbawienie w ten sposób społeczeństwa poczucia bezpieczeństwa?⁸

Również Edmund Wnuk-Lipiński, w swojej ważnej książce *Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe*, uzasadniał tezę, że fundamentalizm może być ukazany jako społeczna reakcja na globalną zmianę⁹. Zagrożenie terrorystyczne płynące zwłaszcza ze strony fundamentalizmu islamskiego w ostatnich latach przybrało na sile, a terroryzm stał się zjawiskiem globalnym.

Współczesna agora zagrożona jest zarówno przez *oikos*, jak i *eklezje*. Negatywnie wpływa na nią *oikos*, czyli zalew spraw prywatnych, „terroryzujących” przestrzeń publiczną. Można to uznać za pewien metaforyczny symbol współczesnych przemian moralnych, które zdaniem wielu uważane są za kryzys moralny czy – jak pisał Zygmunt Bauman – zepsucie obyczajów. Agora zagrożona jest również przez *eklezje*, co w dalszej części prowadzonego wywodu będzie przedstawione, jako zagrożenie płynące z fundamentalizmu. Pytamy, jak ochronić przestrzeń życia publicznego, a także sferę życia państwowego, przed płynącymi z różnych stron zagrożeniami? Trzeba pamiętać, że cele publiczne i prywatne można realizować w zgodnym funkcjonowaniu indywidualnym i zbiorowym.

⁷ E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Wydawnictwo Naukowe Choler, Warszawa 2005, s. 11.

⁸ Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2006, 20, s. 153.

⁹ E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe*, Wydawnictwo Znak, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków 2004, s. 272–314.

RÓŻNE OBLICZA FUNDAMENTALIZMU

Fundamentalizm jest zjawiskiem złożonym, ma wiele różnych postaci, a jego odmiany są związane, najprościej mówiąc, z miejscem występowania. Termin „fundamentalizm” jako pierwszy wprowadził, na gruncie teologii, Curtis L. Laws w roku 1920¹⁰. W środowisku amerykańskich protestantów wydawano wówczas serię pism pod tytułem „The Fundamentals”¹¹. Nazwa pisma rozciągnięta została też na grupę skupionych wokół niego skrajnie konserwatywnych wyznawców. Wzywali oni do dosłownego interpretowania Biblii. W późniejszych latach, zwłaszcza kiedy przestał działać ośrodek, który inspirował powstanie „The Fundamentals”, radykalne poglądy w kwestii interpretowania tekstów biblijnych głosiły niewielkie grupy wiernych w południowych stanach USA, wykazując się przy tym kompletną nieznajomością myśli teologicznej. Owe literalne próby interpretowania Biblii negatywnie oceniał m.in. Józef Życiński, który pisał:

Do ugruntowania się przekonań o antyintelektualistycznym charakterze chrześcijaństwa prowadzi także naiwna retoryka fundamentalizmu, łącząca moralizatorstwo z negacją bolesnych zjawisk kulturowych w sposób naruszający elementarne związki wynikania logicznego. Podobny antyintelektualizm pozostawał w oczywistej sprzeczności z wcześniejszą tradycją teologiczną¹².

Fundamentalizm oparty na literalnym interpretowaniu Biblii jest więc przez przedstawiciela Kościoła katolickiego uważany za postawę antyintelektualną, zwłaszcza gdy łączy się ze słabą znajomością teologii.

W naukach społecznych pojęcie „fundamentalizm” wprowadzone zostało przez badaczy religii Jeffrey K. Haddena i Ansona Shupa przy okazji opisu procesu sekularyzacji, prowadzącego do zmniejszania roli religii, a nawet jej zaniku. Hadden i Shup zastanawiali się, w jakim stopniu proces sekularyzacji jest trwałym elementem społeczeństwa postprzemysłowego. Pojęcie „fundamentalizm” opisywało przy tym proces odmienny od sekularyzacji. W tym zestawieniu kontrapunktowym – sekularyzacja i fundamentalizm – szukali oni wyjaśnienia zmian społecznych zachodzących w społeczeństwie amerykańskim. „Sekularyzacja” i „fundamentalizm” służyły im do opisu m.in. mechanizmów występujących w tym czasie w Ameryce, kiedy to część społeczeństwa była poddawana wpływom telewizyjnych przedsiębiorców religijnych z ważną rolą kaznodziejów religijnych. W ten sposób

¹⁰ M. Rusecki, *Fundamentalizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. P. Hemperek [i in.], t. 5, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, k. 763.

¹¹ A. Bronk, „Fundamentalizm”: *sensy i dziedziny życia*, w: *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz, Z. Korbusa, Wydawnictwo Uniwersytetu, Mikołaja Kopernika, Toruń 2005, s. 20.

¹² J. Życiński, *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002, s. 34.

powstawały grupy nacisku społecznego i zasobne imperia ideologiczne, które za pomocą środków masowego przekazu oraz powstających fundamentalistycznych uniwersytetów przeciwstawiały się m.in. kulturze masowej i konsumpcyjnemu stylowi życia. Była to również próba sprzeciwu wobec „lewicowej” bądź wręcz „socjalistycznej” polityki Partii Demokratycznej¹³.

Pojęcie „fundamentalizm” w naukach społecznych pojawiło się również w kontekście zmian politycznych w Iranie oraz w innych krajach arabskich w końcu lat 70. XX wieku. W tym czasie skrajni islamiści w krajach arabskich przejmowali kontrolę nad instytucjami państwowymi. W analizach naukowych i relacjach dziennikarskich poszukiwano adekwatnych pojęć opisujących wydarzenia dokonujące się w krajach arabskich. Jak zauważa Bronisław Misztal, w latach 1980–1995 pojęcia „religia” i „islam” stały się pojęciami kluczowymi w analizach fundamentalizmu. W tym okresie islamiści przejęli kontrolę nad rządami Pakistanu, Iraku, Birmy, Syrii, Iranu, Kuwejtu, Libii, Malezji i Jemenu. W innych zaś krajach, m.in. w Turcji, w Bośni czy na terenach palestyńskich okupowanych przez Izrael, wywierali znaczący nacisk polityczny i presję moralną¹⁴.

Edmund Wnuk-Lipiński w swojej, wspomnianej już, książce *Świat międzyepoki*, analizując przedstawiane w literaturze przedmiotu przyczyny powstawania fundamentalizmu, poddaje je naukowej krytyce. Hipotezy zaprezentowane przez E. Wnuk-Lipińskiego będą tutaj referowane bardzo skrótowo, a nieco szerzej zostanie ukazana tylko hipoteza socjopsychologiczna. Pierwsza z zaproponowanych hipotez, tzw. ekonomiczna, tłumaczy powstanie fundamentalizmu jako formę obrony przed zjawiskiem marginalizacji i wykluczenia. Druga z kolei hipoteza, nazywana kulturowo-cywilizacyjną, wyjaśnia powstawanie fundamentalizmu zwłaszcza na obszarach poza cywilizacją zachodniochrześcijańską – fundamentalizm jest tam powrotem do źródeł lokalnej tradycji i religii, a także przeciwstawieniem się procesowi westeralizacji i obroną własnej cywilizacji. Hipoteza modernizacyjna natomiast objaśnia fundamentalizm jako wynik niezrozumienia zachodzących przemian społecznych i tęsknotę za starymi, utartymi wzorami kulturowymi. Hipoteza komunitarna zaś ukazuje zakorzenienie w społeczności lokalnej, gdzie fundamentalizm jest obroną przed wykorzeniem społecznym. Zdaniem E. Wnuk-Lipińskiego hipotezy te nie wyjaśniają do końca przyczyn zjawiska fundamentalizmu, nie wskazują jednego głównego czynnika, który byłby predykatorem fundamentalizmu. Są tylko teoriami, można rzec, średniego zasięgu, wyjaśniającymi fundamentalizm w pewnym kontekście historycznym, w określonej przestrzeni i czasie¹⁵.

Ciekawą propozycją wyjaśniającą powstawanie syndromu fundamentalistycznego jest hipoteza socjopsychologiczna z jej kluczowym elementem – „konwersją

¹³ B. Misztal, *Fundamentalizm*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. W. Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998 s. 227–228.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki*, s. 286–292.

fundamentalistyczną”. Polega ona na głębokiej przemianie czy przewartościowaniu percepcji rzeczywistości społecznej przez jednostkę. E. Wnuk-Lipiński wraz z Anthonym Giddensem ukazuje związek między fundamentalizmem i procesem globalizacji. Właśnie zjawisko globalizacji tworzy łańcuch zależności prowadzący przez fragmentację rzeczywistości społecznej, relatywizację czy detradycjonalizację do kryzysu tożsamości. Robert K. Merton wskazywał, że kryzys tożsamości może prowadzić m.in. do wycofania czy anomii albo buntu. Istnieje wewnętrzna potrzeba jednostki do budowania zharmonizowanej trwałej perspektywy aksjologicznej, nadającej jednostce i własnemu środowisku społecznemu walory obliczalności i czytelności.

Wśród osób cierpiących na kryzys tożsamości, niezależnie od tego czy przybiera on postać deficytu czy konfliktu tożsamości, relatywizacja, fragmentacja oraz detradycjonalizacja nie wzbogacają otaczającej ich rzeczywistości społecznej, lecz burzą ustalony porządek, wprowadzając w zamian chaos, nieobliczalność i dowolność. Ów subiektywny odbiór zmian w otoczeniu społecznym wzmacniany jest zarówno kryzysem ideologicznym państwa narodowego, jak i hybrydyzacją sfery aksjologicznej funkcjonującej na poziomie pośrednim. W rezultacie pojawia się lęk, poczucie pustki, utrata sensu, a także potęgujące się pragnienie wyrwania się z owej nieznośnej sytuacji. I jeśli na poziomie pośrednim istnieją grupy fundamentalistyczne, to wejście w którąś z nich jest sposobem na przezwycięzenie kryzysu tożsamości. Nie jest to jednak na ogół przemyślane przezwycięzenie kryzysu tożsamości, lecz raczej poszukiwanie (choćby intuicyjne) kontaktów z osobami i grupami przewycięzającą kryzysy¹⁶.

Przystąpienie do ruchów fundamentalistycznych jest ostatecznym, końcowym etapem, który należy odróżnić od zwykłego przystąpienia do jakichś organizacji społecznych. W tym przypadku jest to związane z przemianą osobowości, czyli konwersją fundamentalistyczną. Jednostka, która przyłącza się do formacji fundamentalistycznej, wzmacnia przemianę swojej tożsamości.

FUNDAMENTALIZM RELIGIJNY

Andrzej Bronk, analizując zjawisko fundamentalizmu, podaje jego typologię i różni fundamentalizm filozoficzny, metodologiczny, aksjologiczny, kulturowy, społeczno-polityczny i światopoglądowy¹⁷. W literaturze przedmiotu spotyka się oczywiście wiele innych podziałów zjawiska fundamentalizmu. Na potrzeby prowadzonego wywodu nieco szerzej będzie przeanalizowany tylko fundamentalizm

¹⁶ Tamże, s. 296.

¹⁷ A. Bronk, *Typy fundamentalizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1995, nr 3–4, s. 6–22.

religijny, który sam w sobie jest również zjawiskiem złożonym. Jego przejawy dostrzega się w indywidualnych przekonaniach religijnych związanych z wyznawaniem wiary czy w postrzeganiu praktyk religijnych. Innym obszarem jego występowania jest sfera publiczna i polityczna. W historii można odnaleźć wiele przykładów przejmowania władzy w państwie narodowym przez ruchy fundamentalistyczne zarówno świeckie, jak i religijne. Jeśli rządy zaczynają przybierać formę fundamentalizmu świeckiego, wówczas mamy do czynienia z autorytaryzmem bądź totalitaryzmem; jeśli władzę przejmują fundamentalistyczne ruchy religijne, taką formę rządów nazywamy autorytaryzmem teokratycznym. Zdarzają się więc elementy zbieżne fundamentalizmu świeckiego i religijnego, chociaż niektóre z fundamentalizmów świeckich nie tylko nie mają charakteru religijnego, ale są wręcz antyreligijne (historycznym przykładem jest np. stalinizm)¹⁸.

Kluczem do zrozumienia fundamentalizmu religijnego jest idea „powrotu do początku”. Wiąże się ona z próbą odnalezienia „niezmaconej”, „niezmodernizowanej” doktryny religijnej, a swój wyraz znajduje w nadzwyczajnej wierności tradycyjnym praktykom religijnym¹⁹. Maria Libiszowska-Żółtkowska definiuje fundamentalizm religijny jako

tendencję, ruch, formację, ideologię o charakterze skrajnie konserwatywnym, przeciwstawiającą się jakimkolwiek zmianom czy modyfikacjom doktryny religijnej, kultu, rytuału, obyczajowości, które mogłyby się dokonać aktualnie lub miały miejsce w przeszłości. Myślenie fundamentalistyczne jest ahistoryczne, nie dopuszcza interpretacji i zmiany. Wiara religijna pojęta fundamentalistycznie, nie respektuje dziejowego procesu przemian w pojmowaniu, interpretowaniu i wyrażaniu religii. Fundamentalistom zależy na oczyszczeniu swojej religii z wszelkich późniejszych uzupełnień oraz niedopuszczeniu do nowych przewartościowań. Nie liczą się z historycznym pojmowaniem religijnych prawd, norm, instytucji. Współczesny fundamentalizm cechuje opozycja wobec modernizmu. Fundamentalizm, jako religijna odpowiedź na postęp i naukę, wychodzi od prawd absolutnych, niepodatnych na naukową krytykę²⁰.

Wydaje się – co warto podkreślić – że zjawisko fundamentalizmu najczęściej występuje w powiązaniu z religią.

Dla pogłębienia analiz dotyczących fundamentalizmu religijnego niektórzy specjaliści tematu używają liczby mnogiej. Pozwala to przedstawić fundamentalizm religijny w jego różnorodności i specyfice czy też ukazać jego motywy. Błędem byłoby jednak sprowadzanie fundamentalizmu religijnego tylko do jego radykalnej wersji – jako zjawisko społeczne występuje on we wszystkich światowych reli-

¹⁸ E. Wnuk-Lipiński, *Świat międzyepoki*, s. 281.

¹⁹ J. Mariański, *Fundamentalizm religijny i moralny*, w: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, red. J. Mariański, Nomos, Kraków 2015, s. 213.

²⁰ M. Libiszowska, *Fundamentalizm religijny*, w: *Leksykon socjologii religii*, pod red. M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej, J. Mariańskiego, Verbinum, Warszawa 2004, s. 122.

giach²¹. W literaturze przedmiotu często przywoływana jest opinia o sprzyjających uwarunkowaniach fundamentalizmu w religiach monoteistycznych. Steve Bruce pisze jednak, że dogmatyczny monoteizm nie jest „czynnikiem wystarczającym do powstawania fundamentalizmu”²². Wyrasta on często na gruncie tradycyjnych kultur, które wskutek rozwoju pozbawione były większych wpływów czynników zewnętrznych czy wewnętrznych. Pierwsze z nich dotyczą procesów społecznych związanych z „nowoczesnością”, natomiast czynniki wewnętrzne związane są z rodzącymi się różnicami poglądów prezentowanych przez jednostkę czy grupę osób w danej społeczności. Czynniki te, zarówno zewnętrzne, jak i wewnętrzne, same w sobie nie są wystarczające. Ważnym elementem jest rola przywódcy bądź lidera, który potrafi, angażując swoich zwolenników, przekształcać niepokój w działanie²³.

Janusz Mariański, analizując zjawisko fundamentalizmu, zauważa, że

jest do pewnego stopnia reakcją na nadmierną nowoczesność, która jest postrzegana jako wróg ludzkiej egzystencji, jako alienująca jednostkę ze społeczeństwa, wywołująca dezorientację i anomie, wspierająca niemoralność życia ekonomicznego i politycznego. Fundamentalizm religijny próbuje dokonać nowej uniwersalizacji tego, co kiedyś było uniwersalne, a obecnie stało się religijnym i moralnym dogmatem poznawczym mniejszości²⁴.

Niemożność zrozumienia świata i negatywny stosunek do dokonujących się współcześnie przemian, przy jednoczesnym braku niepodważalnych punktów odniesienia, rodzą sytuację sprzyjającą powstawaniu postaw ideologicznych i fundamentalistycznych, które upraszczając rzeczywistość, wydają się ułatwiać pogłębione zrozumienie współczesności. Przy tym postaw fundamentalnych nie można sprowadzać tylko do fanatyzmu czy terroryzmu. Ideologia daje wyznającym ją jednostkom poczucie siły i bezpieczeństwa, podsuwając nieskomplikowane odpowiedzi oraz życiowe wskazówki²⁵.

Amerykański socjolog, Peter L. Berger zauważa, że fundamentalizm i relatywizm, jako nowoczesne przykłady popadania w skrajności, są wytworem procesu modernizacji oraz wynikiem pluralizmu. Sam pluralizm, którego końcówka „izm” – według P.L. Bergera – nie jest najszcześniejsza, gdyż sugeruje ideologię, nie jest czymś całkowicie nowym w ludzkiej historii, w nowoczesności jednak dostrzega się znaczące jego zintensyfikowanie. Pluralizm relatywizuje zarówno świadomość jednostkową, jak i instytucjonalną, gdyż państwo nie narzuca jednego systemu aksjologiczno-normatywnego.

²¹ E. Pace, P. Stefani, *Współczesny fundamentalizm religijny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 22.

²² S. Bruce, *Fundamentalizm*, Sic, Warszawa 2006, s. 123.

²³ G. Davie, *Socjologia religii*, Nomos, Kraków 2010, s. 360.

²⁴ J. Mariański, *Fundamentalizm religijny i moralny*, s. 214.

²⁵ E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, Nomos, Kraków 2012, s. 56.

Jak wszakże pokazuje los XX wiecznych reżimów totalitarnych, nawet kiedy państwo podejmuje takie próby, bardzo trudno jest zahamować wszystkie formy poznawczego skażenia. Dziś istnieje swoisty rynek światopoglądów i systemów moralnych. Aby jednak społeczeństwo się nie rozpadło, musi w nim występować pewien poziom konsensusu normatywnego. Żadne społeczeństwo nie może tolerować pluralizmu norm dotyczących przemocy wewnątrzspółnotowej²⁶.

Proces pluralizmu na swoje przełożenie na życie jednostek, co ogólnie obrazuje formuła: od kondycji losu do kondycji wyboru, ukazująca przejście od systemu normatywnego, który był trwały i społecznie niekwestionowany, do wyboru alternatywnych systemów normatywnych na wielkim rynku aksjologicznym. Prowadzi to do procesu „dezinstytucjonalizacji”, oznaczającego pomnożenie możliwych alternatywnych rozwiązań proponowanych przez instytucje, które dotychczas propagowały jeden paradygmat rozwiązań, oraz procesu subiektywizacji, w którym instytucje tracą obiektywny status, a jednostka sama zaczyna dokonywać niezależnych wyborów normatywnych²⁷.

PROGRAM NORMATYWNY BERGERA

Peter L. Berger proponuje stanowisko, które będzie pośrednie między relatywizmem a fundamentalizmem. Uzasadniając swoje stanowisko, rozróżnił relatywizm poznawczy oraz relatywizm moralny. Relatywizm poznawczy jest charakterystyczny dla teorii postmodernistycznych, na których gruncie nie można uprawiać nauki. Neguje on „samą możliwość ustalenia obiektywnych kryteriów prawdziwości sądów, a nawet danych empirycznych”²⁸. P.L. Berger zauważa również jego negatywny wpływ na nauki humanistyczne, w tym socjologię. Analizując kwestie relatywizmu moralnego, ukazuje istotne różnice relatywizmu poznawczego.

Nauka nigdy nie daje pewności, a tylko pewne prawdopodobieństwo i zawsze musi dopuszczać możliwość, że jej hipotezy zostaną sfalsyfikowane. Z drugiej strony istnieją oceny moralne, które osiągają wysoki stopień pewności, nawet jeżeli uznamy je za zależne od umiejscowienia podmiotu w czasie i przestrzeni. Dobrymi tego przykładami są niewolnictwo i tortury. Nie zamierzam godzić się ze stwierdzeniem, że moje moralne potępienie tortur to kwestia smaku bądź jedynie hipoteza. Jestem pewien, że tortury są absolutnie nieakceptowalnym złem moralnym. Argument, że miałbym inny pogląd na tę sprawę, gdybym był, powiedzmy, sędzią grodzkim w Anglii epoki Tudorów, nie

²⁶ P.L. Berger, *Między relatywizmem a fundamentalizmem*, „Europa – Tygodnik Idei” 2006, nr 38, s. 5.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 6.

wytrąci mnie z tej pewności. Oceny moralne rodzą się z konkretnych percepcji na temat kondycji ludzkiej ukształtowanych w określonym kontekście historycznym, ale ta geneza nie odbiera im prawomocności. Einstein nie wymyśliłby teorii względności, gdyby był chłopem w starożytnym Egipcie, ale to oczywiste spostrzeżenie nie unieważnia jego teorii. Tezy naukowe Einsteina są czymś innym od jego przekonań moralnych, lecz ani jednych, ani drugich nie można uzasadnić ani podważyć, wskazując na ich kontekst społeczny i historyczny²⁹.

Kluczowe dla analiz Bergera jest jednak szukanie stanowiska pośredniego między religijną dychotomią relatywistyczno-fundamentalistyczną. Nie uważa on, że wszystkie religie są równie prawdziwe i agresywne (zarówno z teologicznego, jak i filozoficznego punktu widzenia).

Warto tu zwrócić uwagę na koncepcję prawdy chrześcijańskiej w myśli Jana Pawła II, która pojawia się w kontekście analizy demokracji i totalitaryzmu. Papież pisze:

Kościół nie zamyka bynajmniej oczu na niebezpieczeństwo fanatyzmu czy fundamentalizmu tych ludzi, którzy w imię ideologii uważającej się za naukową albo religijną czują się uprawnieni do narzucania innym własnej koncepcji prawdy i dobra. Prawda chrześcijańska do tej kategorii nie należy. Nie będąc ideologią, wiara chrześcijańska nie sądzi, by mogła ująć w sztywny schemat tak bardzo różnorodną rzeczywistość społeczno-polityczną i uznaje, że życie ludzkie w historii realizuje się na różne sposoby, które bynajmniej nie są doskonałe. Tak więc metodą Kościoła jest poszanowanie wolności przy niezmiennym uznawaniu transcendentnej godności osoby ludzkiej³⁰.

Elementami ideologii w tym kontekście są następujące komponenty: koncepcja prawdy i dobra, ujęcie rzeczywistości w prosty i sztywny schemat oraz przekonanie o możliwości jej narzucania innym, także siłą. Prawda chrześcijańska nie ma dwóch ostatnich elementów, charakterystycznych dla ideologii. Ważne jest subtelne rozróżnienie, nie zawsze dobrze dostrzegane w środowiskach, w których istnienie prawdy absolutnej często kojarzone jest z aspektem totalitarnym. W ujęciu papieża ideologia wiąże się z przekonaniem o posiadaniu prawdy, a nie wiarą w jej istnienie.

Tym bowiem, co istotowo różni chrześcijaństwo od ideologii, jest stosunek do posiadania prawdy, a tym bardziej do możliwości poznania jej w wystarczającym stopniu, by wedle niej urządzić rzeczywistość społeczną. Ideologie i ich wyznawcy uznają bowiem, że odkryli obiektywną prawdę wyjaśniającą istotę rzeczywistości, której reszta ludzi z jakichś powodów (na przykład klasowych, rasowych, narodowych, intelektualnych, oślepienia grzechem, przynależności do innej kasty, narodu lub religii) nie jest w stanie dostrzec³¹.

²⁹ Tamże.

³⁰ Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Rzym 1991, nr 46.

³¹ M. Zięba, *Papieska ekonomia. Kościół – rynek – demokracja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016, s. 149.

W ten sposób myślenie ideologiczne związane jest z roszczeniem sobie prawa do posiadania prawdy, którą bez ryzyka jakiegokolwiek błędu można, a nawet trzeba narzucić innym³².

W nauczaniu Kościoła katolickiego odróżnia się cel poznania prawdy, którym jest Bóg, od podmiotu za nią odpowiedzialnego, którym jest Kościół. Z faktu, że w koncepcji chrześcijańskiej źródłem prawdy i samą prawdą jest Bóg, płyną istotne implikacje. Przede wszystkim prawda chrześcijańska przekracza możliwości ludzkiego poznania i rozumienia, Kościół natomiast nie jest jej posiadaczem, a jedynie depozytariuszem. W tym ujęciu prawda jest antyideologiczna i nie można jej zamknąć w ludzkich kategoriach, przerasta ona Kościół, choć on, ciągle ją kontemplując, prawdę poznaje. Kościół, opowiadając się za istnieniem prawdy absolutnej, przypomina, że jej poznawanie jest nieskończonym procesem i ma charakter pluralistyczny. Jan Paweł II, analizując kwestie wiary i rozumu, pisał:

Istnieje tylko jedna prawda, choć wyraża się ona w formach, które noszą znamię historii, a ponadto są wytworem ludzkiego umysłu zranionego i osłabionego przez grzech. Wynika stąd, iż żadna filozofia historycznie ukształtowana nie może zasadnie twierdzić, że ujmuje całą prawdę, ani że w pełni wyjaśnia rzeczywistość człowieka, świata oraz relacji człowieka z Bogiem³³.

Jest to więc koncepcja personalistyczna, ze względu na poznający podmiot, uwarunkowany zarówno przez indywidualne cechy, jak i poprzez kulturę, w której kształtował swoją tożsamość. Prawda natomiast jest wobec kultury transcendentna.

W proponowanym stanowisku pośrednim Berger widzi szansę dla wierzących, którzy nie chcą emigrować z nowoczesności. Uważa za możliwe zbudowanie stanowiska pośredniego zarówno w religiach wywodzących się z południowej i wschodniej Azji (hinduizm, buddyzm, konfucjanizm), jak i w wielkich tradycjach religijnych (judaizm, chrześcijaństwo, islam). Koncepcja praw człowieka wraz z wolnością religijną w ujęciu Bergera jest zakorzeniona w koncepcjach antropologicznych, które pozwalają na zbudowanie pewnego *etosu*. Stanowisko pośrednie jest ważne również z intelektualnego, duchowego i politycznego punktu widzenia jako przeciwstawne rodzącemu się fanatyzmowi religijnemu. Nawiązując do protestantyzmu, Berger postuluje wyznawanie wiary bez przypisywania sobie wyłączności na prawdę oraz korzystania z narzędzi nauk humanistycznych do analizy świętych tekstów. Swój tekst kończy wezwaniem, by taki program propagować, gdyż choć jest trudny, leży w interesie osób zarówno wierzących, jak i niewierzących, dając szansę na pokojowe współistnienie różnorodnych grup społecznych³⁴.

³² Tamże, s. 148–149.

³³ Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998, nr 51.

³⁴ P.L. Berger, *Między relatywizmem a fundamentalizmem*, s. 6.

ROZUM I RELIGIA A TERRORYZM

W 2001 roku Jürgen Habermas, podczas odbierania nagrody od niemieckich księgarzy we Frankfurcie, wygłosił przemówienie na temat roli rozumu we współczesności. Na wstępie zaznaczył, że spory między przedstawicielami religii a nauki nie są niczym nowym i dotychczas toczyły się bardzo często. Padały wzajemne oskarżenia o sceptycyzm wobec nauki, archaiczność z jednej strony czy podkopywanie moralności poprzez bezduszną wiarę w naturalizm, czy brak wrażliwości z drugiej strony. Sytuacja znacząco się zmieniała po zamachach terrorystycznych z 11 września 2001 roku³⁵.

Nie rozwijając koncepcji J. Habermasa o religii w polityce, bo jest to temat na dużą rozprawę naukową, warto zauważyć, że dostrzega on rolę i potrzebę religii w postsekularnym społeczeństwie. W swoich tekstach J. Habermas ukazuje ewolucję liberalnej zasady rozdziału religii i państwa, nawiązując do teorii bezstronności światopoglądowej Johna Rawlsa. „W jego opinii liberalno-demokratyczne obywatelstwo zostało opracowane w ramach tradycji umowy społecznej i rozumu naturalnego. Rozwijało się od niełatwego *modus vivendi* do równowagi między wspólnym obywatelstwem i odmiennością kulturową”³⁶. Sekularne państwo miało gwarantować rozwiązanie problemu antagonistycznego pluralizmu religijnego. Państwo gwarantowało wolność religijną, w tym także mniejszościom religijnym, a w ujęciu liberalnej etyki obywatelskiej obywatele powinni okazywać wzajemny szacunek wszystkim członkom społeczeństwa politycznego³⁷. J. Habermas, opisując rolę religii, podkreśla funkcję kultury politycznej, składającą się na pokojową współegzystencję obywateli, i to nie na bazie jakiegoś *modus vivendi*, ale na gruncie solidarności obywateli. Owej solidarności państwo prawa nie może narzucić środkami jurydycznymi i politycznymi. Istotnym elementem jest tu wzajemnie uczenie się osób świeckich i religijnych. Obrazuje to następującym stwierdzeniem:

Z asymetrii wymogów epistemicznych można wnosić o gotowości uczenia się filozofii i religii, i to nie tylko funkcjonalnych, lecz merytorycznych, pamiętając o skuteczności „heglowskich” procesów uczenia się. Wzajemne przenikanie chrześcijaństwa i greckiej metafizyki dało przecież w rezultacie nie tylko duchową postać dogmatyki teologicznej oraz – nie zawsze błogosławioną – hellenizację chrześcijaństwa. Z drugiej strony przyczyniło się również do przyswojenia sobie przez filozofię autentycznie chrześcijańskich treści³⁸.

³⁵ J. Habermas, *Wierzyć i widzieć*, „Znak” 2002, nr 9, s. 8–9.

³⁶ D. Sepczyńska, *Habermas o religii w polityce*, „Etyka” 2012, 48, s. 72.

³⁷ Tamże, s. 72–73.

³⁸ J. Habermas, *Pluralizm i moralność*, „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 18, s. 7.

Według J. Habermasa posekularne państwo konstytucyjne powinno akceptować religię rozumianą jako „instytucję normatywną”. To ona, w połączeniu z mentalnością świecką, mogłaby stworzyć „świadomość publiczną”, zmieniającą się pod wpływem przemian zachodzących w środowisku zewnętrznym. Religia w rzeczywistości przekazuje (a przynajmniej może przekazywać) prawdę rozumową: „rozum powinien się szeroko otworzyć na religię, być wobec niej krytyczny, ale jednocześnie wsłuchiwać się w nią”³⁹. J. Habermas zauważa dalej, że „[...] desakralizowanie tego, co sakralne, zaczęło się w tych religiach świeckich, które odczarowały magię, pokonały mit, wysublimowały ofiarę, prześwietliły tajemnicę”⁴⁰. Dlatego też rozum, odrzucając fanatyzm i fundamentalizm, nie zamyka się na religię samą w sobie. Koegzystencja wiary i rozumu wymaga daleko idących ustępstw z obu stron. Przede wszystkim religia powinna zaprzestać praktyk monopolistycznego i autorytarnego rozsądzania we wszystkich obszarach, np. rozstrzyganie konfliktów tylko na korzyść jednej strony jest sprzeczne z zasadą neutralności światopoglądowej. Obywatele wszakże powinni mieć też możliwość stawiania ciągle nowych pytań oraz szukania odpowiedzi bez konieczności zadowalania się „zdroworozsądkowym” rozumieniem społeczności świeckich. Odpowiedzi tych powinni móc szukać również w etosie religijnym⁴¹.

Religia pozostaje ważnym zjawiskiem społecznym, choć w wyniku procesu sekularyzacji wydawało się, że traci na znaczeniu. Według J. Habermasa religie powinny uznać autorytet naturalnego rozumu, uwzględniając wyniki badań naukowych oraz zasady egalitaryzmu w takich dziedzinach, jak prawo czy moralność. Laicki rozum nie może jednak „przejąć roli sędziego prawd religijnych”⁴². Uważa on również, że „[...] jeśli religia i obywatele wierzący mają istnieć wspólnie z innymi w postsekularnej społeczności, to jest rzeczą oczywistą, że muszą żyć w warunkach podyktowanych przez państwo”⁴³. Przypisuje on więc prymat państwu jako temu podmiotowi, który wprowadza ład społeczny, nadaje prawa i obowiązki swoim obywatelom. Rolą religii we współczesnym, pluralistycznym społeczeństwie jest natomiast przede wszystkim wyjaśnienie „dysonansów poznawczych”, które różnicują obywateli. Przy tym religia nie może używać do tego przymusu. W przeciwnym razie stałaby się siłą (auto)destrukcyjną.

Joseph Ratzinger zauważa w tym kontekście, że paradoksalnie przymus jest mechanizmem stosowanym bardzo często w odniesieniu do religii przez zlaicyzowaną społeczność. Podkreśla on, że postępowanie terrorystów przedstawia się niekiedy jako obronę tradycji religijnej i w związku z tym podnosi ważną kwestię:

³⁹ Tenże, *Wierzyć i widzieć*, s. 5.

⁴⁰ Tamże, s. 6.

⁴¹ Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, s. 158–160.

⁴² J. Habermas, *Wierzyć i widzieć*, s. 6.

⁴³ Tamże, s. 7.

W tym miejscu powstaje pytanie, do którego również musimy powrócić: jeśli pożywką terroryzmu jest religijny fanatyzm – a jest nim – czy aby na pewno religia jest potęgą uzdrowicielską i ocalającą, czy może raczej archaiczną i niebezpieczną, tworzącą fałszywe uniwersalizmy i skłaniającą przez to do nietolerancji i terroru? Czy zatem nie należy poddać religii pod kuratelę rozumu i pieczołowicie kontrolować? Wówczas powstaje pytanie: kto ma to uczynić? I jak?⁴⁴

Postulat, aby rozum cywilizował świat, jest ciekawym głosem w debacie. Można się również zgodzić, że dzięki rozumowi można próbować opanować globalny chaos wprowadzany przez terroryzm. Istnieje jednak konieczne pytanie o operacjonalizację tego przedsięwzięcia i o to, co ono oznacza w praktyce.

Joseph Ratzinger w dyskusji z Jürgenem Habermasem zauważa również patologie rozumu, o czym nie zawsze współcześnie w równym stopniu się pamięta. Według niego pycha rozumu jest niebezpieczna ze względu na wyjątkową skuteczność, co obrazuje m.in., wynalazek bomby atomowej. Rozum – o czym trzeba sobie ciągle przypominać – ma swoje ograniczenia. J. Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI, dodaje, że rozum powinien wsłuchiwać się w wielkie tradycje ludzkości, aby nie przerodzić się w niszczycielską siłę. Podkreśla również istotną rolę, jaką odgrywa korelacyjność rozumu i wiary, rozumu i religii, które się pospołu potrzebują, aby się wzajemnie oczyszczają, uzdrawiają i respektują.

Analizując przemówienia papieża Benedykta XVI, można stwierdzić, że jest to papież, który najmocniej w historii Kościoła Katolickiego akcentuje rolę rozumu w religii. Jürgen Habermas zaś, odważnie jak na czołowego przedstawiciela racjonalnej myśli oświeceniowej, podkreśla rolę i znaczenie religii. Dodaje również, że dzisiejsze społeczeństwo potrzebuje świętości religii – „roli ani potrzeby religii w nowożytnej, postsekularnej społeczności nikt rozumny dziś nie kwestionuje [...]”⁴⁵. A świętość ta przejawia się poprzez instytucję normatywną, czyli pewne dogmaty.

PODSUMOWANIE

Czy współczesna agora jest zagrożona? Odpowiedź pozytywna na to pytanie wydaje się oczywista. Trzeba przyznać rację Zygmuntowi Baumanowi, że niebezpieczeństwa płyną do niej z dwóch stron. Zagrożenia można odszukać zarówno we współczesnym *oikosie*, jak i *eklezji*. „Wylew” spraw prywatnych do *agory* jest dla wielu przejawem jej aksjologicznego kryzysu. Pojawia się lęk przed fundamentalizmem przeradzającym się w niszczycielski terroryzm oraz kolejne ograniczenia, obostrze-

⁴⁴ J. Ratzinger, *Demokracja, prawo i religia*, „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 18, s. 6.

⁴⁵ Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, s. 163.

nia i poszukiwania nowych przepisów z nadzieją na skuteczniejsze rozwiązanie problemów. Dostrzega się jednak brak skuteczności dotychczasowych wspólnych wysiłków i rozwiązań fundamentalnych, a przez to bardziej trwałych. Wszelako nie tylko fundamentalizm zagraża współczesnej agorze, o której ekologię powinny troszczyć się zarówno instytucja państwa prawa, jak też różne denominacje religijne, osoby religijne i niereligijne.

Tematyka dotycząca konfliktu nauki i rozumu we współczesności jest podejmowana głównie na gruncie filozofii i teologii. Mogą rodzić się pytania dotyczące zasadności podjęcia tego tematu na gruncie socjologii. Problematyka ta jednak, podjęta przez dwóch ważnych współczesnych intelektualistów, jakimi są Jürgen Habermas oraz Joseph Ratzinger, w niezwykle ważnym naukowym dyskursie, wzbudziła zainteresowanie przedstawicieli również innych dyscyplin akademickich. Socjologia jako nauka może opisać, w jaki sposób konflikt rozumu i wiary przejawia się w świadomości społecznej. Istnieją przecież zróżnicowane postawy jednostek wobec wiary i rozumu. Gwoli przykładu można tu wymienić postawy agnostyczne, fideistyczne, fanatyczne. Są one wynikiem opisywanego konfliktu i źródłem rozbieżnych postaw. Sam konflikt ma charakter opcjonalny, bo albo rozbieżne strony będą się wzajemnie poznawały, przewyciężając ewentualne uprzedzenia, albo może dochodzić do jego eskalacji, co może z kolei prowadzić do postaw o charakterze fundamentalistycznym. Zadaniem socjologii pozostaje opisywanie i obiektywizowanie zjawiska. Jest to ważna rola tej dziedziny nauki.

Troska o agorę nie jest jedynie zadaniem działaczy politycznych czy społecznych. Przywołane teksty Zygmunta Baumana, Petera L. Bergera, Jürgena Habermasa czy Josepha Ratzingera pokazują intelektualistów i naukowców, którzy szukają nowych rozwiązań dla życia publicznego, a zbieżność formułowanych przez nich podstawowych ocen świadczy o odpowiedzialności intelektualnej. Warto wspomnieć o Karlu R. Popperze, promotorze krytycznego racjonalizmu czy Florianie Znanieckim, socjologu piszącym o współczynniku humanistycznym, którego myśl jest przykładem krytycznego racjonalizmu. W ich twórczości naukowej dostrzega się wspólny mianownik, którym jest akcent na argumentację racjonalną. Istotnym przecież elementem kultury zachodniej jest idea rozumu, która kształtuje również jej tożsamość.

Fundamentalizm religijny jest w pewnych przypadkach negatywną odpowiedzią na zjawisko sekularyzacji i działania państwa eliminującego religię z przestrzeni publicznej. Nie zawsze jednak sekularyzacja jest zjawiskiem negatywnym, co znajduje potwierdzenie w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Jürgen Habermas wielokrotnie wspomina o konieczności procesu sekularyzacji, dostrzega jednak potrzebę otwarcia się na tradycje religijne. Widzi nawet ważną rolę „obywateli świeckich” w krytycznym przekładaniu ważnych treści z języka religijnego na sekularny. Religia nie będzie wówczas eliminowana z przestrzeni życia publicznego. Wspólnoty religijne, ciesząc się wolnością religijną, mogą wypełniać swoje funkcje, w tym jakże ważną, podkreślaną przez wielu socjologów, funkcję integracyjną. Re-

ligia powinna być poddawana racjonalnej krytyce, która jednak nie może dotyczyć dogmatów wiary, ale jej odpowiedzialności za agorę, w której może przyczyniać się do legitymizowania przestrzeni dla osób o innych przekonaniach.

Coraz częstsze podejmowanie tematyki dotyczącej religii i nauki z różnych perspektyw świadczy nie tylko o tym, że jest to interesujący temat badawczy, ale przekonuje również o wadze zagadnienia. Wspólne naukowe wysiłki w wyjaśnianiu racjonalnych składników współczesnej kultury nie abstrahują od zagadnień moralnych. Wówczas takie pojęcia jak godność, honor, solidarność, uczciwość nie tracą swojego empirycznego sensu. Tworzą natomiast taki system aksjologiczny, który jest do zaakceptowania w przestrzeni życia publicznego, niezależnie od przyjętych założeń światopoglądach czy wyznawanej religii. Zarówno więc relatywizm, przynoszący dezintegrację aksjologiczną, jak i fundamentalizm, z jego niechęcią do krytycznej analizy, jest zagrożeniem dla agory i społecznego ładu.

BIBLIOGRAFIA

- Bauman Z., *Prywatne zgryzoty na miejskim rynku*, w: *Sfera publiczna. Kondycja – przejawy – przemiany*, red. J.P. Hudzik, W.E. Woźniak, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2006, s. 17–28.
- Barker E., *Nowe ruchy religijne*, Nomos, Kraków 2012.
- Berger P.L., *Między relatywizmem a fundamentalizmem*, „Europa – Tygodnik Idei” 2006, nr 38, s. 4–6.
- Bronk A., „Fundamentalizm”: *sensy i dziedziny życia*, w: *Fundamentalizm i kultury*, red. M. Szulakiewicz, Z. Korbusa, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2005, s. 19–30.
- Bronk A., *Typy fundamentalizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1995, nr 3–4.
- Bruce S., *Fundamentalizm*, Sic, Warszawa 2006.
- Davie G., *Socjologia religii*, Nomos, Kraków 2010.
- Habermas J., *Pluralizm i moralność*, „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 18.
- Habermas J., *Wierzyć i widzieć*, „Znak” 2002, nr 9, s. 8–21.
- Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Rzym 1991.
- Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Rzym 1998.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Fundamentalizm religijny*, w: *Leksykon socjologii religii*, pod red. M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej, J. Mariańskiego, Verbinum, Warszawa 2004, s. 122–124.
- Mariański J., *Fundamentalizm religijny i moralny*, w: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, red. J. Mariański, Nomos, Kraków 2015, s. 213–216.
- Misztal B., *Fundamentalizm*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. W. Kwaśniewicz, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 226–232.
- Pace E., Stefani P., *Współczesny fundamentalizm religijny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Sepczyńska D., *Habermas o religii w polityce*, „Etyka” 2012, 48, s. 69–88.
- Ratzinger J., *Demokracja, prawo i religia*, „Tygodnik Powszechny” 2005, nr 18, s. 6.
- Rusecki M., *Fundamentalizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. P. Hemptek [i in.], t. 5, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, k. 763.
- Teinert T., *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2006, 20, s. 151–168.
- Wnuk-Lipiński E., *Socjologia życia publicznego*, Wydawnictwo Naukowe Choler, Warszawa 2005.
- Wnuk-Lipiński E., *Świat międzyepoki. Globalizacja, demokracja, państwo narodowe*,

Wydawnictwo Znak, Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków 2004.

Zięba M., *Papieska ekonomia. Kościół – rynek – demokracja*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016.

Życiński J., *Bóg i ewolucja. Podstawowe pytania ewolucjonizmu chrześcijańskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2002.

Streszczenie

Konflikt między relatywizmem i fundamentalizmem przez wielu socjologów uważany jest za jedno z najważniejszych zjawisk współczesności. Stanowi on zagrożenie dla pokojowego funkcjonowania przestrzeni publicznej. Autor prezentuje stanowiska współczesnych intelektualistów (J. Habermasa, P.L. Bergera, J. Ratzingera), którzy szukają nowych rozwiązań społecznego konsensusu. Artykuł ukazuje znaczenie rozumu i religii w kształtowaniu fundamentu aksjologicznego istotnego dla współczesnej agory.

Słowa kluczowe: religia, nauka, rozum, aksjologia, fundamentalizm, relatywizm, przestrzeń publiczna

THE ROLE OF REASON AND RELIGION IN THE SOCIAL SPACE. THREATS OF MODERN AGORA.

Summary

A conflict between relativism and fundamentalism is considered by many sociologists as one of the most important phenomena in the contemporary world. It constitutes a significant risk for peaceful coexistence in the public space. The paper presents the positions of many contemporary intellectuals (inter alia: J. Habermas, P.L. Berger, J. Ratzinger) who are looking for new solutions for social discourse which would be based on consensus and social dialogue. Moreover, this article underlines the importance of reason and religion in creating an axiological fundation essential for contemporary agora.

Keywords: religion, science, reason, axiology, fundamentalism, relativism, social space