

Ku kodyfikacji. Na rozdrożu religii i kultury

Wywiad z Olivierem Roy

Redakcja: Francuskie wydanie pańskiej książki *Święta ignorancja* zostało opublikowane dziesięć lat temu. Gdy patrzy pan na jej główną tezę dzisiaj, to czy podtrzymuje pan swoją opinię na temat rozejścia się dróg kultury i religii?

Olivier Roy: Zdecydowanie tak. Ta teza wydawała się paradoksalna dziesięć lat temu, ale dziś coraz częściej uważa się ją za oczywistą — co widzę szczególnie wśród chrześcijan i muzułmanów, ludzi religijnych. Największy sprzeciw wobec mojej tezy dotyczy tego, że według wielu religia i kultura funkcjonują dalej w symbiozie, czego przykładem mają być ludzie niereligijni, ale ukształtowani kulturowo przez daną religię — chrześcijaństwo albo islam. Według mnie jednak, jeśli chrześcijaństwo traktuje się jako tożsamość, formę kulturową, to przestaje ono być religią, która przecież nie może istnieć bez wiary.

Czy przez te dziesięć lat zmieniła się jakoś dynamika tego rozejścia się dróg religii i kultury?

Dziesięć lat dla religii i kultury to bardzo krótki okres, ale czuję rosnącą tendencję wśród ludzi wierzących do dostrzegania tego, że utrata kontaktu z kulturą jest dla religii rzeczywistym problemem. To jest wyraźne szczególnie wśród katolików, ale także pośród wielu muzułmanów. Wyzwaniem dla umiarkowanych wyznawców religii jest odbudowanie więzi z kulturą.

Uważa pan, że gdzieś ono się udaje?

Nie wydaje mi się, by religie znalazły rozwiązanie tego problemu — jak na razie. W Kościele katolickim widzę dwie tendencje w odniesieniu do tej kwestii. Papież Franciszek uznaje, że chrześcijanie to mniejszość, Kościół musi więc uznać, że większość nie uznaje jego nauczania. Inny trend — bardziej fundamentalny — zakłada, że musimy wyjść do ludzi i przekonywać ich do naszej wiary. Francuski Kościół katolicki częściowo to robi. Pojawia się nawet nowe określenie tej praktyki: *tradismatique* — połączenie tradycji z charyzmą. Do tej pory tradycjonalisci i charyzmatycy to były dwie różne szkoły. Teraz to się zmienia. Znow widać, że księża uznają Francję za kraj misyjny.

Ale to stara idea — pochodzi z lat czterdziestych.

Tak — ale teraz, po latach, znów powraca. Po wojnie sekularyzm został uznany za coś dobrego przez wielu ludzi religijnych. Sekularyzm był „nową twarzą Boga” (idee teologiczne Harveya Coxa). Jan Paweł II miał inną koncepcję odbudowy wiary w Europie — sądził, że jeśli na nowo połączymy się z chrześcijańską kulturą i tradycją, odbudujemy swoją wiarę. Ale to nie działa. Jak można na nowo połączyć się z tożsamością, skoro się ją utraciło? Kościół przez ostatnie dziesięciolecie raczej nie nawracał — a teraz to się zmienia — dziś nawraca muzułmanów we Francji. Biskupi zaczynają wysyłać franciszkanów do muzułmańskich dzielnic — to coś całkowicie nowego!

Wiele osób zaakceptowało jako fakt rozejście się religii i kultury.

Jak pan umiejscawia własną teorię w kontekście teorii sekularyzacji? Jest ona ich alternatywą czy uzupełnieniem?

Raczej uzupełnieniem. Jest alternatywą tylko wobec tych teorii sekularyzacji, które zakładają zniknięcie religii na wyższym etapie rozwoju cywilizacji — ale te nie są już zbyt popularne. Są dwie teorie dotyczące religii w ostatnich latach — teoria sekularyzacji i teoria „powrotu *sacrum*”. Obie są jakoś prawdziwe: nie wierzę w triumf religii, ale z całą pewnością mamy do czynienia z relatywnie nowym fenomenem większej widoczności religii, który jest efektem jej dekulturacji. Tak więc „powrót *sacrum*” jest wynikiem sekularyzacji.

Czyli pańska teoria to konsekwencja teorii sekularyzacji?

Tak, sekularyzacja zwyciężyła na Zachodzie.

Ale przecież religie istnieją i w wielu miejscach ciągle odgrywają ogromną rolę.

Oczywiście. Ale nie jest tak, że zwycięstwo sekularyzacji eliminuje religię: ono ją zmienia. W związku z procesem sekularyzacji religia jest dziś czymś zupełnie innym niż sześćdziesiąt lat temu. Doświadczenie bycia mniejszością ma ogromne konsekwencje, ponieważ konstatacja, że jest się mniejszością, prowadzi często do poczucia niezrozumienia. Ludzie religijni mają więc dwie drogi — albo zachować dyskrecję i nie obnosić się z własną religijnością, albo narazić się na to, że ich zachowanie będzie traktowane jako prowokacja przez ludzi niereligijnych.

Dzisiaj często się słyszy, że zarówno wierzący, jak i niewierzący dzielą ją podobne wartości, co ma oznaczać, że przynależymy jednak ciągle do tej samej kultury.

To jest rzeczywiście bardzo często podejmowana próba zmniejszenia napięcia między sferą świecką a religijną — w moim poczuciu skazana na niepowodzenie. Żadna kultura nie jest zamkniętym systemem wartości — wyłącznie subkultury dzielą zbliżone wartości. W każdym społeczeństwie istnieją konflikty, napięcia

i debaty. Społeczeństwa nie są więc tworzone przez wspólne wartości, ale sposób, w jaki konflikty są rozstrzygane, a różne wartości współistnieją. Kluczowy dla relacji religii i polityki pokój westfalski nie ustalił wspólnych europejskich wartości, ale instytucjonalizował sposób rozstrzygnięcia sporów religijnych, ustanawiając prymat polityki nad religią.

Jak zatem państwo powinno odnosić się do sporów między wspólnotami religijnymi a resztą społeczeństwa?

Zamiast szukać wspólnych wartości i próbować przekuć je w normy, powinno ono przede wszystkim się zajmować zabezpieczeniem systemu praw człowieka — a jednym z nich winna być wolność religijna. Sfera religijna nie powinna dążyć do zastępowania sfery świeckiej, a sekularyzm powinien akceptować fakt, że istnieje sfera religijna, do której świeccy nie powinni się mieszać. Dlatego na przykład Kościół katolicki nie powinien być zmuszony do wprowadzania kapłaństwa kobiet, nawet jeśli większość społeczeństwa uznawałaby to za pożądane. Z kolei aktorzy religijni nie powinni tworzyć społeczeństwa równoległego, które rządzi się swoimi prawami (jak można to obserwować w przypadku niektórych grup islamistycznych albo w środowisku ultraortodoksyjnych Żydów).

Czym jest według pana dekulturacja?

Dekulturacja oznacza zmianę zarówno w obrębie sfery religijnej, jak i kulturowej. Konsekwencją dekulturacji religii jest dekulturacja kultury. Polega to na dającej się zaobserwować przemianie kultury w kody. To będzie temat mojej najnowszej książki. Proszę spojrzeć — obserwujemy obecnie także kryzys kultur narodowych. Globalizacja ma wpływ nie tylko na kultury, ale na samą koncepcję kultury. Spójrzmy na „globish” [*global English*] — kiedyś nauka francuskiego wśród elity oznaczała także poznanie francuskiej kultury. Czy dziś ci, którzy się uczą angielskiego, czytają Szekspira? Wątpię. A kiedyś to literatura wyznaczała poziom zainteresowania daną kulturą. Rosjanie zainteresowani Francją naprawdę czytali Balzaka (a po rewolucji Zolę).

Jaki jest związek tej transformacji kultury z dekulturacją religii?

Jednym z nich jest zanikanie niedopowiedzeń. Wszystko musi być dopowiedziane. To jeden z najbardziej wyraźnych symptomów dekulturacji religii, ale też — jakkolwiek paradoksalnie by to zabrzmiało — dekulturacji kultury. To, co kiedyś było dla wszystkich absolutnie zrozumiałe, dziś musi być skodyfikowane. Przyjrzyjmy się etyce seksualnej. Paradoksalnie, konstatacja, że wszystko jest dopuszczalne, zawiera w sobie konkretniejsze normy — na przykład węższą i jaśniejszą definicję gwałtu. Nie mówię tu tylko o politycznej poprawności — to coś o wiele głębszego. Dziś kodyfikujemy mowę ciała (coś, co powinno być na styku kultury i natury) — wraz z nową normatywnością seksualną następuje kodyfikacja tego, co dopuszczalne.

Jak ta dosłowność ma się do religii?

Religia zawsze miała wiele norm, ale teraz one się wyostrzają wskutek tego, że niegdyś wiele elementów życia religijnego było zarazem częścią dominującej kultury (święta, posty, koncepcja małżeństwa itp.). Dziś tak nie jest — stąd potrzeba większej dosłowności norm i stałego wytyczania granic między tym, co religijne, a tym, co niereligijne. Z kolei świat zewnętrzny wobec religii ma tendencję do podziału na prywatne i publiczne, jego przedstawiciele uważają, że religia powinna należeć do tej pierwszej kategorii, co jest zazwyczaj nie do zaakceptowania dla osób wierzących. Kiedyś kobieca przyzwoitość w religiach była niedopowiedziana, a dziś łączy się na przykład z nakazem noszenia chusty w islamie — mamy tu interesującą przemianę wartości w normę. Ten trend nie wychodzi z religii, ale raczej ze strony społeczeństwa, które coraz słabiej rozumie normy religijne. Mówienie otwarcie o religii bywa dziś uważane za nieprzyzwoitość. Prezydent mojego uniwersytetu przeprowadził wśród doktorantów ankietę na temat molestowania w pracy. Wśród kategorii, które mieli zaznaczyć pytani, była ich orientacja seksualna i religia. W związku z tym delegacja doktorantów przysłała do niego i powiedziała, że pytanie o religię przekracza autonomię sfery prywatnej. To bardzo ciekawe, bo pięćdziesiąt lat wcześniej takie poczucie dotyczyłoby raczej orientacji seksualnej. Mamy więc interesującą zamianę między seksualnością a religią.

Inną od pańskiej teorii próbą poradzenia sobie z „powrotem *sacrum*” w zsekularyzowanym świecie są teorie związane z tak zwanym postsekularyzmem. Co pan o nich sądzi?

Nie do końca rozumiem koncepcję postsekularyzmu. Jeśli miałaby ona oznaczać, że religia powraca, znów zaczyna definiować kulturę, to nie można z tym się zgodzić: społeczeństwa zachodnie są w dalszym ciągu bardzo zsekularyzowane. Jeśli z kolei postsekularyzm miałby oznaczać kryzys sekularyzmu rozumianego w sensie ideologii alternatywnej wobec religii, to jest to sensowne, ale takie wąskie rozumienie nie oddaje istoty sekularyzmu dzisiaj.

Czyli sekularyzm nie jest według pana alternatywą wobec religii?

Nie, bo w sekularyzmie nie można znaleźć duchowości. Były takie próby — mam na myśli głównie masonerię, ale one nigdy nie zyskały większego znaczenia społecznego. Jedną z nielicznych pozostałości po takim widzeniu wolnomularstwa jest status humanistów w Belgii — na przykład w armii humanistyczni kapelani mają podobne obowiązki do kapelanów, którzy są przedstawicielami religii, ale to raczej odosobnione. We Francji też były takie próby, mówiono o wartościach laickich, ale to puste słowa — dla różnych grup wartości oznaczają zupełnie co innego. Dla mojej babci oszukiwanie było niedopuszczalne, dziś jest inaczej — oszukiwanie to jest gra, hazard. Albo zostaną złapani, albo nie. Nie mówię, że moralność upada, ale że nie ma czegoś takiego jak świecka moralność. Dlatego

sekularyzm rozumiany jako zestaw wartości osłabł wraz z osłabnięciem religii. Komuniści w latach pięćdziesiątych bardzo chcieli pokazać, że są tak samo dobrzy jak katolicy, tak samo uczciwi — itp. Dziś nie ma takich prób wśród ludzi niereligijnych.

Zostały one zastąpione porządkiem liberalnym?

Liberalizm zlikwidował koncepcję wartości. Od czasu gdy zaczął dominować, wartości muszą się zmieniać w normy, o czym mówiłem wcześniej.

Jak to się stało, że liberalizm zlikwidował wartości?

W latach sześćdziesiątych, które były eksplozją liberalizmu w społeczeństwie, nastąpiła także eksplozja indywidualizmu i zorientowania na siebie samym: „rób, co jest dobre dla siebie”. W liberalizmie nie ma przecież koncepcji poświęcenia się. Liberalizm opiera się na kontrakcie — to bardzo Hobbesowskie: Hobbes powiada, że ślubuje lojalność królowi, ponieważ chce pozostać żywy. Kiedy więc król wysyła go na wojnę, kontrakt się kończy, bo nie daje mu tego, co chciał osiągnąć. Podobnie ze śmiercią na wojnie — dziś jest ona szokiem, kiedyś była uważana za naturalną. Stąd popularność na przykład dronów — nie chcemy się narażać, poświęcenie nie jest żadną wartością.

Liberalizm w pańskim rozumieniu byłby więc sposobem życia. Tymczasem jest możliwe jego inne rozumienie — jako *modus vivendi* — sposobu znalezienia porozumienia między różnymi sposobami życia.

Wydaje mi się, że obu tych rzeczy nie można oddzielić. Oba te rozumienia liberalizmu zakładają, że wartością jest jednostka i indywidualizm, a nie wspólnota.

Co w takim razie strukturyzuje nasze życie, jeśli nie jest to sekularyzm?

Kodyfikacja — teraz wszędzie tworzy się kodeksy etyczne. Na moim uniwersytecie kodeks etyczny liczy pięćdziesiąt stron! To oznacza, że normy etyczne nie są w żadnej mierze oczywiste.

Jakie są źródła tych kodów?

Spółczesność potrzebuje normatywności. Skoro kultura już jej nie daje, poszczególne instytucje tworzą te kody same — państwo, firmy, szkoły.

Czy to ma jakieś oparcie filozoficzne?

Raczej nie. Choć widzę ciekawy powrót do etyki u młodych filozofów. Koniec kantowskiego modelu etyki staje się poważnym problemem. Dziś mamy do czynienia z utylitaryzmem albo z etyką rozumianą jako *common sense* — który jest wartościowany pozytywnie w świecie anglosaskim i negatywnie w Europie kontynentalnej.