

RAFAŁ JAKUB PASTWA

KOMUNIKOWANIE POSTRELIGIJNE. PRÓBA ANALIZY W ODNIESIENIU DO PROJEKTU POSTSEKULARYZMU J. HABERMASA

Celem artykułu jest próba nakreślenia ram teoretycznych dla procesu komunikowania postreligijnego. Podstawę refleksji stanowi impuls w postaci wystąpienia Jürgena Habermasa w katedrze św. Pawła we Frankfurcie¹, bezpośrednio po atakach terrorystycznych w Nowym Jorku. Postsekularyzm w ujęciu Habermasa to przede wszystkim prąd myślowy przyznający religii istotne miejsce w procesie demokratyzacji państw zachodnich oraz w procesie tworzenia nowego modelu komunikacji społecznej. Projekt ten zakłada konieczność translacji treści religijnych na język adekwatny dla umysłów sekularnych. W celu analizy procesu komunikowania postsekularnego postawiono hipotezę, zgodnie z którą translacja komunikatów religijnych na język świecki prowadzi do odzierania ich z warstwy eschatologicznej. W celu weryfikacji sięgnięto do wybranych intuicji takich autorów, jak m.in.: Chantal Delsol, Zygmunt Bauman, Robert Spaemann, Friedrich Nietzsche, Ryszard Koziół czy Janusz Mariański. Zastosowano metodę

Ks. dr hab. RAFAŁ JAKUB PASTWA, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, PhD, e-mail: rafal.pastwa@kul.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000000194705156>.

¹ Punktem zwrotnym zainteresowania religią przez J. Habermasa stało się przemówienie, jakie wygłosił 14 października 2001 r. w kościele św. Pawła we Frankfurcie z okazji otrzymania Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy tuż po atakach terrorystycznych na USA 11 września tego samego roku. Od tego momentu Habermas opublikowała ważne prace na temat religii i społeczeństwa postsekularnego m.in.: *Zwischen naturalismus und religion. Philosophische aufsatze* (2009); *Auch eine Geschichte der Philosophie*, t. 1 (2019); *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen* (2019); *Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*, jednak dla niniejszego artykułu i próby nakreślenia ram teoretycznych komunikowania postreligijnego istotne jest przemówienie z 14 października 2001 r. Dalsza analiza poruszanego w artykule problemu będzie wymagać odwołania się do późniejszych prac Habermasa oraz innych prac (m.in.: Puczyłdowski 2016; Sepczyńska 2014; Szahaj 2010, 15–28; Wigura 2012; Wonicki 2013; Zieliński 2010; Żyro 2019; Mariański 2016).

analityczno-syntetyczną. Świadomie zrezygnowano ze szczegółowych rozważań dotyczących komunikowania postreligijnego w odniesieniu do teorii mediatyzacji religii czy procesów sekularyzacji, gdyż wymaga to oddzielnego opracowania, podobnie jak oddzielnych analiz wymaga krytyczne spojrzenie na epokę postsekularną oraz opracowanie wskazań, co mogłoby doprowadzić do większej otwartości na treści chrześcijańskie ze strony jej głównych przedstawicieli. Skoncentrowano się jedynie na ich wzajemnym powiązaniu oraz na najważniejszych konsekwencjach procesu komunikowania postreligijnego. Sięgnięto w tym celu do koncepcji Winfrieda Schulza.

WSTĘP

Paradygmat sekularyzacyjny, rosnący w siłę na przestrzeni ostatnich stuleci, osiągnął swój szczytowy moment w połowie XX wieku za sprawą socjologów, filozofów, a także teologów. Gdy w społeczeństwach zachodnich po głośnej publikacji Petera L. Bergera z 1967 roku spodziewano się rychłego zastąpienia religii innymi formami kulturowymi, doszło do niespodziewanego przełamania pewności tez o nieuchronnej sekularyzacji i upadku roli i znaczenia religii. Odwrócenie trendów sekularyzacji zostało opisane m.in. przez Bergera, który wprowadził nieprecyzyjnie zdefiniowane pojęcie desekularyzacji (BERGER 1999, 6–7), ukazując fakt żywotności religii mimo globalnego postępu modernizacji. Grace Davie zwróciła w tym kontekście uwagę na kluczowe wydarzenia, które można zaliczyć jednocześnie do agendy politycznej i religijnej, przełamujące dotychczasową pewność zwolenników tez o nieuchronnej sekularyzacji (DAVIE 2010). Pierwszym z nich był wybór Karola Wojtyły, kardynała z Krakowa, na biskupa Rzymu w październiku 1978 roku. Ożywienie, jakie od początku przyniósł pontyfikat „młodego papieża” z Polski, uwidoczniło się zarówno w odniesieniu do społeczeństw zachodnich, jak i w kontekście samej instytucji Kościoła rzymskokatolickiego. Jan Paweł II stał się liderem religijnym i politycznym, ukazując potencjał religii chrześcijańskiej w procesie przemian kulturowych i geopolitycznych. Drugim impulsem przełamującym dotychczasowe nastawienie intelektualistów była rewolucja z początku 1979 roku, która wybuchła w Iranie, prowadząc m.in. do uchodźstwa władcy Iranu Mohammada Rezy Pahlawiego. Obywatele kraju żmudnie przeobrażanego na wzór świeckich państw europejskich zdecydowali wówczas, że ich pragnieniem jest powrót do ustroju opartego na islamie. Trzecim przełomowym zdarzeniem były rządy premier Wielkiej Brytanii – Margaret Thatcher, która od samego początku sprzyjała dążeniom konserwatywnym nie tylko w gospodarce, ale również

w przestrzeni publicznej. Jako przełomowe należy potraktować również długie panowanie królowej Elżbiety II, charakteryzujące się przywiązaniem do wartości i tradycji konserwatywnych. Do wyżej wymienionych przełomowych wydarzeń José Casanova sugeruje dodanie powstania religijnie inspirowanego ruchu opozycyjnego „Solidarność” w Polsce, a także przemian w Ameryce Łacińskiej w latach 70. i 80. minionego stulecia, które nie byłyby możliwe bez inspiracji katolicyzmem (CASANOVA 2005, s. 21).

Jednak to wydarzenia z 11 września 2001 roku sprawiły, że pozycja religii i jej wpływ społeczny zyskały na znaczeniu. Zamachy terrorystyczne w Nowym Jorku były inspirowane religijnie, stąd w dyskursie społecznym i w obszarze humanistyki zastanawiano się nad zakresem uwzględnienia roli i znaczenia religii. Dotychczas pomijana i marginalizowana rzeczywistość stała się przedmiotem zainteresowania mediów, środowisk naukowych i polityków. Nie oznacza to zahamowania procesu sekularyzacji, ale zmianę optyki i pewnego trendu lansowanego przez niektóre środowiska naukowe, polityczne czy publicystyczne. Zwolennicy teorii sekularyzacji szukają coraz to nowych powiązań znaczenia religii z procesami modernizacji, różnicowania społeczno-kulturowego czy pluralizacji światopoglądowej. Za jedną z istotnych teorii w ostatnim czasie należy uznać propozycję Pippy Norris i Ronalda Ingleharta opartą na założeniu, że sekularyzacja jest konsekwencją bezpieczeństwa egzystencjalnego (INGLEHART, NORRIS 2006, 299–328). Nie ulega jednak wątpliwości, że entuzjaści teorii sekularyzacyjnych, a wśród nich wspomniany Berger, zaczęli zmieniać optykę refleksji naukowej w kontekście zmiany tempa procesu sekularyzacji i widocznego wpływu religii na społeczeństwa zachodnie. Wyjątek stanowi Europa Zachodnia, gdzie nie da się obronić tez desekularyzacyjnych, choć nadal dostrzega się na Starym Kontynencie jakiś rodzaj witalności religii, zwłaszcza chrześcijaństwa. Stąd Berger zamiast o sekularyzacji, choć areligijna modernizacja jest tu faktem i fenomenem w skali globalnej, postuluje, aby mówiono raczej o zmianie instytucjonalnego umiejscowienia religii (BERGER 1999, 6–7). Dla podjętych w artykule rozważań kluczowe są spostrzeżenia amerykańskiego socjologa dotyczące egzystowania obok siebie religii i modernizacji w wielu krajach, poczynając od USA. Kluczem do zrozumienia fenomenu trwania i rozwoju religii w wielu społeczeństwach jest teza o pluralizmie i konkurencyjności. Dotyczy ona różnorodności form i wspólnot religijnych, które rywalizują ze sobą na wolnym rynku religijnym o utrzymanie dotychczasowych członków, pozyskanie nowych czy zabezpieczenie środków finansowych na funkcjonowanie i rozwój. O ile wolny rynek religijny naznaczony rywalizacją obowiązuje m.in. w USA, co sprzyja wyższemu poziomowi religijności obywateli oraz powstawaniu nowych form religijności, to w Europie nie dostrzega się konkurencyjności na tym polu. Zdaniem Bergera ten niski poziom

rywalizacji między religiami na Starym Kontynencie może tłumaczyć przyczyny sekularyzacji (BERGER, ZIJDERVELD 2010, 12–15).

Również Charles Taylor wskazuje, że religia nie traci ostatecznie swojej siły, mimo rozwoju nauki i technologii oraz nowoczesnych form zarządzania. Dostrzega różnicowanie się religii, a w niektórych krajach jej ożywienie, a także rozwój. Zgodnie z jednym ze sposobów pojmowania świeckości przez kanadyjskiego filozofa, religia i wiara w Boga stanowią jedną z możliwych do przyjęcia opcji w pluralistycznym społeczeństwie, choć wcale nie oczywistych (TAYLOR 2007, 423–535).

1. POSTSEKULARYZM² – PÓŹNE DZIECKO TEORII SEKULARYZACJI

Jako przełomowe dla analizowanego w niniejszym artykule problemu określa się „świeckie kazanie” (MOTAK 2002, 22) Jürgena Habermasa w katedrze św. Pawła we Frankfurcie, miesiąc po atakach terrorystycznych na World Trade Center (HABERMAS 2002; 2003). Niemiecki filozof stał się głównym promotorem i popularyzatorem pojęcia postsekularyzmu – prądu myślowego przyznającego religii istotne miejsce w procesie demokratyzacji państw zachodnich oraz w procesie tworzenia nowego modelu komunikacji społecznej. Postsekularny zwrot myślowy sprawił, że dynamicznie wzrosło zainteresowanie religią w obszarze humanistyki, nauk społecznych, a także teologii. Zaczęto dostrzegać możliwości religii także w polityce. Postsekularyzmem w różny sposób zaczęli zajmować się znani myśliciele, obok Jürgena Habermasa m.in.: Gianni Vattimo, Slavoj Žižek, Giorgio Agamben czy Alain Badiou (PUCZYDŁOWSKI 2017, 182–208).

Postsekularyzm w ujęciu Habermasa to prąd myślowy przyznający religii inspirującą rolę w społeczeństwach demokratycznych oraz w procesie tworzenia nowego modelu komunikacji społecznej. Projekt ten wymaga translacji treści religijnych na język adekwatny dla umysłów sekularnych. Wymaga też od wierzących obywateli dostosowania się do warunków panujących w demokratycznym państwie³. Zatem społeczeństwo postsekularne to takie, w którym procesy seku-

² Jak zauważa M. Grabowska (2018, 11), terminu „postsekularyzm” jako pierwszy użył w 1990 r. włoski socjolog Filippo Barbano. Zob. także PIERUCI 2000, 130.

³ Jak zauważa J. Mariański, w koncepcji postsekularyzmu J. Habermasa nowoczesna świadomość nie oznacza braku religii. Jednak, aby ta mogła być obecna w życiu publicznym – obywatele religijni powinni zaakceptować: a) istnienie obok siebie różnych religii, wierzeń i rodzajów duchowości bez roszczenia sobie prawa do nieomylności czy wyjątkowości, b) uznanie pluralizmu światopoglądowego i rezygnację z narzucania stanowiska religijnego niezgodnego z osiągnięciami nauki, c) uznanie prymatu porządku prawnego w demokratycznych państwach (MARIAŃSKI 2010, 83).

laryzacji nadal odgrywają dominującą rolę, ale wciąż pozostaje w nim miejsce dla religii i wspólnot religijnych (HABERMAS 2002, 11). Innymi słowy, projekt Habermasa zakłada potrzebę otwarcia się na treści oraz inspiracje religijne w demokratycznym państwie, w którym dominuje świecka większość lub świecki sposób myślenia.

Liberalna polityka nie powinna eksternalizować stale toczącego się sporu o świecką samowiedzę społeczeństwa, czyli przerzucać go na stronę wierzących. Demokratycznie oświecony zdrowy rozsądek nie jest bytem pojedynczym, lecz opisuje umysłową konstytucję wielogłosowej publiczności. Świecka większość nie może w takich przypadkach podejmować decyzji, zanim nie wysłucha protestu oponentów, którzy czują się urażeni w swych przekonaniach religijnych; musi uważać ten protest za rodzaj odraczającego weta, by sprawdzić, jaką naukę mogłaby stąd wyciągnąć (HABERMAS 2002, 16).

Mimo założeń o osmotycznym uczeniu się obu grup – wierzących i niewierzących, tworzących postsekularne społeczeństwo, to obywatele deklarujący przynależność religijną zmuszeni są do translacji religijnych komunikatów i własnych przekonań, aby te były zrozumiałe przez rozum sekularny. Jednak sama translacja nie wystarczy – potrzebna jest bowiem akceptacja świeckiej większości.

Do tej pory przecież liberalne państwo tylko od wierzących oczekuje, że rozdzieli swoją tożsamość niejako na część publiczną i prywatną. To oni muszą przełożyć swoje przekonania religijne na język świecki, aby ich argumenty mogły uzyskać aprobatę większości (HABERMAS 2002, 15).

Konieczne jest zatem w pluralistycznym społeczeństwie i sekularnym otoczeniu, w dobie wielowymiarowego kryzysu instytucji religijnych, zwłaszcza Kościoła rzymskokatolickiego, szukanie adekwatnych argumentów przez wierzących obywateli czy liderów religijnych. Przy czym pluralizm religijny, jak zauważa Janusz Mariański, jest obecny nie tylko w społeczeństwie postsekularnym, ale także wniknął do instytucji religijnych. „Kościoły chrześcijańskie stają się wspólnotami religijnymi, które nie wypełniają istotnej funkcji religii, tj. określenia kształtów życia codziennego ludzi wierzących” (MARIĄŃSKI 2004, 71). Do zagadnień wymagających przekładu na język świecki, jak również zastosowania adekwatnej argumentacji należą z pewnością zagadnienia bioetyczne. Być może argument mówiący o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga czy powołujący się na kategorię świętości życia ludzkiego powinien być w świeckim społeczeństwie zastąpiony argumentem dotyczącym zakazu wykluczania i nakazu równego traktowania. Czy może prowadzić to do stopniowego odzierania komunikatów religijnych z warstwy eschatologicznej i transcendentnej? Aby religia chrześcijańska – w analizowanym przypadku katolicyzm – stanowiła istotny

element współczesnej demokracji zachodniej, także poprzez uwzględnienie jej w procesie budowania dojrzałego procesu komunikacji, konieczne jest znalezienie adekwatnej formy przekazu treści religijnych w społeczeństwie pluralistycznym. Jest to zadanie niezwykle skomplikowane. Jednak bez odpowiedzi na wyzwania pluralizmu nowoczesności instytucje religijne, w tym Kościół rzymskokatolicki, poniosą poważne straty (MARIAŃSKI 2004, 72). Pluralizm religijny może stanowić szansę dla wspólnot religijnych, czego przeciwieństwem jest monopolistyczna i triumfalna postawa liderów religijnych oraz wspólnot religijnych (MARIAŃSKI 2004, 72).

Paweł Rojek, pisząc o „ratującej translacji”, wyjaśnia, że przekład treści i symboli religijnych na uniwersalny język świecki ma pozwolić liberalnej demokracji przyswoić sobie i zaadaptować dawne treści religijne. Zatem translacja w tym znaczeniu miałaby być ratunkiem dla świeckiego społeczeństwa demokratycznego, które mogłoby się wzbogacić poprzez przyswojenie treści biblijnych czy – szerzej – religijnych (ROJEK 2016, 168). Jak zauważa, celem zwrotu postsekularnego nie jest wyłącznie wzbogacenie sekularnego umysłu o treści religijne, ale także włączenie wierzących obywateli do aktywnego życia liberalnych i demokratycznych społeczeństw (ROJEK 2016, 169). Warto jednak na podstawie powyższych twierdzeń zauważyć, że ratujący charakter owej translacji może być rozumiany w odniesieniu do członków wspólnot religijnych. Warunkiem koniecznym ich udziału w debacie publicznej w demokratycznym społeczeństwie jest przełożenie treści komunikatów religijnych i dostosowanie argumentacji bazującej na religii do standardów otoczenia sekularnego.

Szukanie racji, które mogą być powszechnie uznane, nie grozi niesprawiedliwym wykluczeniem religii z życia publicznego i odcięciem świeckiego społeczeństwa od ważnych źródeł sensu jedynie wówczas, gdy strona świecka zachowa zrozumienie dla artykulacyjnej siły języków religijnych. Granica między racjami świeckimi a religijnymi jest i tak płynna. Dlatego wyznaczenie tej spornej granicy trzeba pojmować jako zadanie wymagające kooperacji, wymagające od obu stron, by przyjmowały także perspektywę tej drugiej strony (HABERMAS 2002, 16).

Sformułowaną przez Habermasa tezę o wkroczeniu w epokę postsekularną traktuje się jako produkt szczególnego historycznego procesu europejskiej sekularyzacji⁴. Zwrócił on bowiem uwagę na konieczność nowego zdefiniowania relacji między rolą i pozycją religii w ponowoczesnych społeczeństwach demokratycznych i pluralistycznych. Postulował, aby nie eliminować

⁴ Postsekularyzm jako prąd myślowy rozwijany jest zwłaszcza na gruncie humanistyki i polityki.

i nie pomijać treści religijnych w debacie publicznej. Akcentował, że religia nie powinna być postrzegana wyłącznie jako zjawisko irracjonalne i antyracjonalne, gdyż nadal ma potencjał odegrać istotną rolę w demokratycznych i pluralistycznych społeczeństwach. W społeczeństwach pluralistycznych i postreligijnych niezbędne wydaje się wytwarzanie wspólnego języka, zdolnego podtrzymywać dialog oraz wspólne zaangażowanie religijnych i sekularnych obywateli na rzecz problemów istotnych społecznie, a także poszukiwanie i zdefiniowanie kompetencji przyszłości.

Jeśli [obywatele wierzący i niewierzący w społeczeństwie pluralistycznym – R. J. P.] nauczą się z nim [niewygodnym pluralizmem światopoglądowym – R. J. P.] obchodzić, pamiętając o własnej omylności, czyli nie zrywając społecznej więzi spajającej wspólnotę polityczną, będą wiedzieli, co w społeczeństwie postsekularnym znaczą zapisane w konstytucji świeckie podstawy decyzji. Mianowicie w sporze między roszczeniami wiedzy i wiary państwo światopoglądowo neutralne bynajmniej nie faworyzuje jednej strony. Pluralistyczny rozum publiczności obywatelskiej kieruje się dynamiką sekularyzacji tylko w tej mierze, w jakiej ta dynamika ostatecznie zmusza do zachowania jednakowego dystansu wobec silnych tradycji i treści światopoglądowych. Jest jednak gotowy do osmotycznego uczenia się od obu stron, nie wyrzekając się własnej autonomii (HABERMAS 2002, 10–11).

Jak zauważył Janusz Mariański na kanwie przemówienia Jürgena Habermasa, sekularyzacja nie jest już dłużej postrzegana przez niemieckiego myśliciela jako marginalizacja religii, ale jako proces silnie związany z dziedzictwem religii, choćby ze względu na fakt, że proces sekularyzacji odniesiony jest wprost do religii (MARIAŃSKI 2010, 81). W społeczeństwie postsekularnym pojawiły się nowe i wymagające warunki dla wspólnot religijnych i liderów, a jednocześnie koniecznością stała się pogłębiona refleksja nad wiarą i funkcjonowaniem poszczególnych wspólnot w warunkach społeczeństwa opcji (MARIAŃSKI 2004, 73). Zdaniem socjologa religii instytucje religijne, w tym Kościół rzymskokatolicki, skazane są na dialog z innymi wspólnotami religijnymi czy wspólnotami promującymi duchowość (MARIAŃSKI 2004, 73). Społeczeństwo postsekularne nie eliminuje przeszkód, jakie wyrosły przed instytucjami religijnymi, a zwłaszcza przed Kościołem rzymskokatolickim w związku z wielowymiarowym kryzysem, dlatego tym bardziej należy uznać konieczność prowadzenia dialogu i realizacji promocji duchowości także poza wspólnotami religijnymi.

2. KOMUNIKOWANIE POSTRELIGIJNE

Wystąpienie Habermasa z października 2001 roku daje podstawę, by mówić o specyficznej formie komunikowania postreligijnego, które charakteryzuje się różnym stopniem dostosowania się formy i treści komunikatów religijnych do umysłów sekularnych. W społeczeństwie postsekularnym, gdzie nadrzędną zasadą jest zachowanie pluralizmu, nawet gdyby ten był niewygodny zarówno dla strony religijnej, jak i świeckiej, kluczowe jest otwarcie na przyjęcie argumentacji drugiej strony. Aby doszło do zrozumienia treści religijnych przez umysły sekularne – potrzebna jest translacja na język świecki. Postreligijność rozumiana jest przeze mnie jako forma relacji do religii i treści religijnych w społeczeństwie ponowoczesnym, gdzie religia i treści religijne sprowadzane są przeważnie do rzeczywistości posiadającej znaczenie historyczne, kulturowe, estetyczne oraz zdolność do wpływania na nastroje społeczne. Postreligijność pomija lub marginalizuje eschatologiczną warstwę religii, traktując ją jako jeden z wielu produktów na rynku medialnym albo jedną z wielu opcji do wyboru. Tak postrzegana religia nie może i nie powinna rościć sobie prawa do udzielania definitywnych odpowiedzi na kluczowe pytania o sens życia człowieka i o jego przeznaczenie. Postreligijność oznacza również niezdolność do rozpoznawania czy poprawnego interpretowania tekstów i symboli religijnych, w analizowanym obszarze chrześcijańskich, w konsekwencji utraty związku z religią pojmowaną jako istotny element codzienności, zdolny zasadniczo wpływać na ludzkie życie.

Zatem o komunikowaniu postreligijnym można mówić w odniesieniu do społeczeństw, w których obecność treści religijnych została sprowadzona do jednego z wielu produktów i ofert na rynku medialnym, potencjału historycznie definiowanej religii, przeżyć estetycznych czy kreowania nastrojów. W społeczeństwach, w których systematycznie spada liczba obywateli przyznających się do udziału w praktykach religijnych i deklarujących się jako osoby wierzące, religia nie stanowi już rzeczywistości zdolnej wyjaśnić sens życia ludzkiego, sens cierpienia czy pochodzenie świata. Na ten typ przemian w społeczeństwach zachodnich zwraca uwagę Agnieszka Halemba, powołując się na pracę Hansa Joachima Höhna z 2006 roku. To właśnie ten specyficzny rodzaj relacji między tym, co religijne i niereligijne, należy zdaniem badaczki określić mianem postreligijności (HALEMBĄ 2019, s. 8).

Pojęcie postreligijności według Halembi swoją analityczną wartość czerpie bezpośrednio z doświadczenia europejskiej nowoczesności. Stąd perspektywa postsekularna w ujęciu Habermasa powinna być traktowana jako produkt szczególnego historycznego procesu europejskiej sekularyzacji. Ta zaś, zgodnie z interpretacją Stiga Hjarvarda, jest procesem rozciągniętym w czasie i historii,

a jednym ze stopni sekularyzacji jest mediatyzacja religii (HJARVARD 2006, 10). Według Hjarvarda mediatyzacja religii to proces, w którym wyobrażenia i praktyki religijne zależą od mediów. Mediatyzacja według Friedricha Krotza natomiast to nie tylko metaprocess zdeterminowany technologią. Badacz zwraca uwagę na kluczową rolę konsumentów i użytkowników mediów, którzy poprzez nowe i zmieniające się nieustannie technologie komunikacyjne kreują na nowo swój świat (KROTZ 2007, 256–260). W odniesieniu do analizowanego problemu kluczowa wydaje się koncepcja Winfrieda Schulza. Zaproponowane przez niego cztery wymiary mediatyzacji pomagają lepiej zrozumieć charakter i specyfikę procesu komunikowania postreligijnego. Omawiając proces mediatyzacji, koncentruje się on przede wszystkim na dostosowaniu się podmiotów i instytucji do logiki mediów. Wymienia cztery wymiary mediatyzacji określające rolę mediów w przemianach społecznych i kulturowych: *extension* (przedłużenie), *substitution* (zastąpienie), *amalgamation* (zmieszanie) i *accommodation* (dostosowanie). Przedłużenie oznacza, iż technologie cyfrowe rozszerzają spektrum możliwości ludzkiej komunikacji; zastąpienie – że media zastępują działania i instytucje społeczne, co skutkuje m.in. tym, że niemiedialne działania przyjmują charakter medialny; zmieszanie – media przenikają wszystkie sfery życia, w tym m.in.: politykę, kulturę, religię, stając się integralną częścią życia prywatnego i społecznego jednostek, a medialny obraz rzeczywistości staje się więc „jedynym i prawdziwym” obrazem; dostosowanie oznacza, że jednostki (np. liderzy religijni, osoby wierzące) i instytucje (religijne) są zmuszone do dostosowania się do logiki, specyfiki i wymagań mediów (SCHULZ 2004, 88–89).

Komunikowanie postreligijne to:

- taki rodzaj komunikowania religijnego⁵, przeważnie w formie zmediatyzowanej, w którym treść religijna komunikatu zostaje zastąpiona zawartością pochodzącą z innych obszarów życia społecznego, np. polityką, ekologią, nauką, sztuką czy ekonomią, albo zredukowana do warstwy historycznej, estetycznej czy charytatywnej w związku z translacją treści i przekonań religijnych na język świecki w społeczeństwie postsekularnym. Komunikowanie postreligijne oznacza zatem taki rodzaj

⁵ Komunikowanie religijne rozumie się jako: zmediatyzowaną formę komunikacji społecznej, która odnosi się do osób należących do Kościołów i innych związków wyznaniowych lub podejmujących w swoich komunikatach zagadnienia religijne (LEŚNICZAK 2018, 88). System komunikowania religijnego składa się strukturalnie z elementów pochodzących z kilku odrębnych rzeczywistości: podmiotu religijnego, treści religijnej oraz sfery publicznej zdominowanej przez media cyfrowe (PASTWA 2020, 38). Dostosowanie formy komunikatów religijnych do oczekiwań i percepcji konsumentów mediów można uznać za przejaw zwrotu w kierunku komunikowania postreligijnego, ponieważ mediatyzacja religii powoduje, że ta staje się produktem medialnym (banalizacja), odzierana jest z tajemnicy i wymiaru eschatologicznego (ADONI i NOSSEK 2001, 59–84).

- komunikowania społecznego, w którym podmioty odwołują się do wybranego aspektu rzeczywistości religijnej, ale marginalizują albo pomijają aspekt transcendentny i eschatologiczny (PASTWA 2023b, 285). Komunikowanie postreligijne jest obecne na gruncie społeczeństwa postsekularnego, gdzie wierzący obywatele dokonują translacji argumentów religijnych w taki sposób, aby mogły zostać przyjęte przez umysły sekularne;
- taki rodzaj komunikowania religijnego, przeważnie w formie zmediatyzowanej, gdzie treść religijna lub symbole są użyte w obszarze innym niż religijny;
 - taki rodzaj komunikowania, przeważnie w formie zmediatyzowanej, gdzie obywatel wierzący lub lider religijny, chcąc znaleźć porozumienie z umysłami sekularnymi, odwołuje się do rzeczywistości dobrze im znanej i dostosowuje do niej argumentację oraz formę komunikatu religijnego w celu wspólnego działania na płaszczyźnie społecznej, naukowej, kulturalnej, charytatywnej i innych.

O komunikowaniu postreligijnym można mówić w związku z analizą obecności i roli religii w społeczeństwie postsekularnym. Wydaje się to potwierdzać obserwacje Bergera dotyczące religijnej reakcji na pluralizm światopoglądowy w formie redukcjonistycznej reinterpretacji tradycji w języku modernistycznej świeckości. Zjawisko „euroświeckości” zyskujące na znaczeniu w krajach zachodniej Europy ma stanowić fenomen (BERGER 2005, 5–7).

Pluralistyczny rozum, zgodnie z twierdzeniem Habermasa, jest gotowy do osmotycznego uczenia się od obu stron, bez wyrzekania się własnej autonomii i tożsamości. Jednak to wierzący obywatele zmuszeni są do dostosowania języka, formy komunikatów religijnych i argumentów do mentalności umysłów świeckich. Taki stan rzeczy stanowi nie tylko możliwość, ale przede wszystkim konieczność pogłębionej refleksji nad jakością komunikowania postreligijnego. Zazwyczaj zaobserwować można dostosowanie go do mentalności laickiej, czy to z braku odpowiednich narzędzi komunikowania o rzeczach ostatecznych, czy też w obawie przed marginalizacją, choćby w kontekście pomijania w debacie publicznej liderów religijnych (BIAŁEK-SZWED i in. 2023).

Komunikowanie postreligijne realizuje się w formie bezpośredniej, np. w przepowiadaniu, a zwłaszcza w formie zapośredniczonej medialnie, gdzie treść komunikatu odwołującego się do rzeczywistości religijnej jest zastępowana zawartością pochodzącą z innych obszarów życia społecznego przy jednoczesnym redukowaniu, pomijaniu czy marginalizowaniu sfery eschatologicznej i nadprzyrodzonej. Dzieje się to w związku z koniecznością przełożenia treści i przekonań religijnych przez wierzących obywateli funkcjonujących w społeczeństwie pluralistycznym na język świecki. Przykładem może być sytuacja opisywana przez

Hermanna Lübbego, gdzie pod wpływem presji mentalności sekularnej różnica związana z przynależnością do konkretnego Kościoła lub brakiem takiej przynależności nie odgrywa większej roli w przestrzeni publicznej, a w komunikatach duchownych zapośredniczonych medialnie zaciera się wyznanie wiary (MARIĄŃSKI 2010, 77–78). Komunikowanie postreligijne coraz wyraźniej dostrzegalne na gruncie społeczeństwa pluralistycznego uwidacznia proces, w którym wierzący obywatele dokonują translacji argumentów religijnych na język świecki, adekwatny dla umysłu sekularnego. Argumentacja ta oparta jest właśnie na odzieniu komunikatów religijnych z warstwy eschatologicznej i transcendentnej. Tymczasem w kontekście relacji chrześcijan do świata laickiego to właśnie treść eschatologiczna wydaje się niezbędna, aby religia chrześcijańska nie stała się fikcyjna. Robert Spaemann zauważa, że redukcja przesłania chrześcijańskiego do jego humanistycznej funkcji czy wyłącznie „wkładu w kulturę” byłaby zgubna (SPAEMANN 2009, 313–314). Dostrzega przy tym potencjał treści chrześcijańskich dla człowieka naukowo-technicznego.

W przepowiadaniu panuje często niewiarygodnie mętny sposób mówienia. Albo stosuje się w nim teologiczny żargon, albo mówi się w sposób mało określony i pozbawiony kognitywnego roszczenia do powiedzenia czegoś określonego o Bogu i o człowieku i bez brania odpowiedzialności za konsekwencje takich twierdzeń. Odzyskanie bardziej bezpośredniego i elementarnego sposobu wyrażania treści chrześcijańskiej wiary mogłoby prowadzić do ponownego uobecnienia w języku elementarnych prawd naszego ludzkiego doświadczenia życia. Chrześcijański dogmat mógłby się wówczas stać w cywilizacji naukowo-technicznej miejscem schronienia człowieczeństwa człowieka (*ibid.*, SPAEMANN 2009, 315).

Aby jednak religia chrześcijańska stanowiła istotny element współczesnej demokracji zachodniej, także poprzez uwzględnienie jej w procesie budowania dojrzałego procesu komunikacji, konieczne jest znalezienie adekwatnej formy przekazu treści religijnych w społeczeństwie pluralistycznym. To bardzo poważne wyzwanie, zarówno dla liderów religijnych, hierarchów, twórców, jak i obywateli deklarujących się jako wierzący. Pierwsza trudność wynika z faktu, iż zamiast szukać możliwości owej osmotycznej wymiany i wzajemnej nauki w społeczeństwach pluralistycznych, strona religijna może koncentrować się na negatywnych przejawach sekularyzacji, rozumianej jako zawłaszczanie tego, co religijne, poskramianie wpływów instytucji kościelnych, zastępowanie autorytetów kościelnych przez władzę świecką, postrzeganie tego, co religijne, jako irracjonalne i nienowoczesne. Kolejna trudność dotycząca strony religijnej wynika z postawy, która odrzuca niereligijne i nowoczesne formy myślenia i style życia. Trzecia zaś polega na niewystarczającej świadomości znaczenia jakości

komunikacji religijnej w pluralistycznym społeczeństwie i w konsekwencji na koncentrowaniu się niemal wyłącznie na odbiorcy religijnym, środowiskowym. Czwarta wynika z odzierania treści religijnych z warstwy eschatologicznej i transcendentnej w procesie komunikowania postreligijnego w społeczeństwie postsekularnym – czy to z powodu braku adekwatnej formy argumentacji, czy to z obawy przed niedebatowaniem i marginalizacją.

Od adekwatnej i dojrzałej formy przekazu treści religijnych – innymi słowy: od jakości komunikowania postreligijnego zależy w znacznym stopniu pozycja i rola religii w społeczeństwie postsekularnym, a także udział obywateli religijnych w procesach demokratycznych i kulturotwórczych. W tym kontekście analizie należy poddać czwartą z wymienionych wyżej trudności, która najwyraźniej dotyczy procesu komunikowania postreligijnego. W jakim stopniu komunikowanie postreligijne uległo wpływom rewolucji antyeschatologicznej? Na ile jest ono skazane na dostosowanie się do umysłów sekularnych poprzez pozbawienie treści religijnych warstwy eschatologicznej i transcendentnej, a na ile jest w stanie wykorzystać potencjał religii chrześcijańskiej, w tym katolicyzmu, i zastosować atrakcyjną formę? W odniesieniu do Kościoła rzymskokatolickiego Janusz Mariański pisał:

W warunkach sekularyzacji, rosnącego pluralizmu i indywidualizmu religijnego w społeczeństwie oferta duchowa i społeczna Kościoła musi być coraz bardziej zróżnicowana. Nie rezygnując zbyt pochopnie i pośpiesznie z oferty dla mas, należy rozwijać zindywidualizowane formy duszpasterstwa, uwzględniające specyficzne potrzeby i problemy religijne różnych grup i środowisk społecznych (MARIAŃSKI 2004, 77).

3. LEKCJA MARTWEGO JĘZYKA

Podczas panelu poświęconego religii w kontekście wyzwań współczesności w ramach Międzynarodowej Konferencji Naukowej „Polska, Europa i świat w dobie wielowymiarowych kryzysów”, wystąpił m.in. prof. Dariusz Kulesza, dyrektor Kolegium Literaturoznawstwa Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku. Przedstawił listę współczesnych wyzwań Kościoła, podkreślając, że zadaniem katolika jest konfrontowanie się ze światem, a choć misja Kościoła jest niezmienna, to zmienia się kontekst rzeczywistości. Dla opisu sytuacji współczesnego człowieka wierzącego użył figury labiryntu. Niegdyś labirynt stanowił bezpieczne miejsce schronienia chrześcijan przed przerażeniem wynikającym z modernizacji świata i nieakceptowanych konsekwencji z tego procesu

wynikających. Dziś jednak chrześcijanie mają problem z radzeniem sobie z faktem, że labiryntu już nie ma – bo rozpadł się kształt rzeczywistości, do której byli przyzwyczajeni, a w związku z tym utracili oni miejsce, gdzie mogli się schronić przed kolejnymi skutkami modernizacji, także tymi niezdiagnozowanymi. Zdaniem badacza problem ludzi wiary polega na tym, że nie potrafią znaleźć odpowiedniej formy komunikacji, stylu umożliwiającego uprawianie dialogu, języka kultury i sztuki. W efekcie to nie wierzący, ale ci, którzy wykorzystują współcześnie akceptowalne formy w literaturze, kulturze i sztuce, docierają ze swoją propozycją treści do szerokiego odbiorcy (PASTWA 2023a, 104–105).

Czy rzeczywiście pluralistyczny rozum jest gotowy do osmotycznego uczenia się od obu stron, nie wyrzekając się własnej autonomii? Czy komunikaty postreligijne nie są skazane na porażkę w zderzeniu z umysłem sekularnym poprzez stopniowe odzieranie ich z wymiaru eschatologicznego i nadprzyrodzonego? Czy w społeczeństwach pluralistycznych, w których stopniowo rośnie liczba osób deklarujących się jako niewierzące, obojętne na rzeczywistość Boga i religii, możliwa jest taka translacja perykop biblijnych, przedstawienie postaci istotnych dla chrześcijan, takich jak Abraham, Jonasz, Mojżesz czy Jezus z Nazaretu, bez odniesienia do aspektu nadprzyrodzonego? Czy apateista będzie zainteresowany opowieścią o Jonaszu i jego sporem z Bogiem, jeśli jego postawa opiera się na obojętności na rzeczywistość religijną? Czy istnieje forma przekazu postreligijnego, który dla umysłów sekularnych byłby w stanie objaśnić symbolikę chrześcijańską, a także sztukę i poezję wyrosłą na tym gruncie? Prawdopodobnie utwór Reiner M. Rilkego *Der Ölbaum-Garten* jest możliwy do odczytania bez sięgania do sfery objawienia chrześcijańskiego, ale nie będzie to optymalna interpretacja.

Języki świeckie, które po prostu eliminują dawne znaczenia, wywołują złość. Gdy grzech zmienił się w winę, a wykroczenie przeciwko Boskim przykazaniom w uchybienie prawom ludzkim – coś zostało utracone. Albowiem z pragnieniem przebaczenia wciąż jeszcze wiąże się niesentymtalne pragnienie, by zadane komuś cierpienie uczynić niebyłym. Najbardziej doskwiera nam nieodwracalność minionych cierpień – krzywda wyrządzona niewinnie maltretowanym, upokorzonym i zamordowanym, która przekracza wszelkie ludzkie możliwości zadośćuczynienia. Stracona nadzieja rezurekcji pozostawia dotkliwą pustkę (HABERMAS 2002, 17).

Zygmunt Bauman, analizując zjawisko rewolucji antyeschatologicznej, podkreśla, że człowiek nauczył się radzić sobie bez Boga i przestał żywić zainteresowanie sprawami eschatologicznymi. Niezwykle istotna jest jego analiza dochodzenia do owej obojętności na eschatologię. Badacz wskazuje w niej, posługując się przykładem sztuki chrześcijańskiej, na wyczerpanie się środków

artystycznego przekazu, co wytyczyło drogę do koncentracji społeczeństw na życiu doczesnym, bez zatroskania o życie po śmierci (BAUMAN 2000, 296–302).

Z kolei Chantal Delsol zauważa:

Przekonanie lub rojenia, że gdy upadnie chrześcijaństwo, wszystko upadnie wraz z nim: to absurd. Rządy chrześcijaństwa już teraz są zastępowane – nie przez nicłość ani przez burzę, a przez dobrze znane prymitywniejsze i bardziej nieokrzesane formy historyczne. Za upadłym chrześcijaństwem kroczą moralność stoicka, pogaństwo, różne odmiany duchowości azjatyckiej (DELSOL 2021).

Filozofka zwraca przy tym uwagę na fakt, że treści typowe dla religii chrześcijańskiej są zastępowane ponowoczesnymi treściami i formami. Brak zainteresowania dogmatami chrześcijańskimi i treściami eschatologicznymi prowadzi do poważnych przemian w obszarze współczesnej kultury. Delsol twierdzi, że kosmoteizm usuwa dawny dualizm, typowy jej zdaniem dla kultury judeo-chrześcijańskiej, a w konsekwencji to ekologia staje się religią, wierzeniem, a także formą współczesnej liturgii (DELSOL 2021). Rosnący brak zainteresowania treściami pochodzącymi z objawienia chrześcijańskiego ma swoje poważne konsekwencje. Założycielka Instytutu Badań im. Hannah Arendt zwraca uwagę na konsekwencje utarty nadziei chrześcijańskiej w procesie poszukiwania człowieka ewangelicznego, przemienionego naśladowaniem Chrystusa. Jezus bowiem przestał być według niej żywą prawdą, a stał się archetypem, jakąś formą wzoru egzystencjalnego (DELSOL 2020, 56). Przesłanie Ewangelii z kolei przyjmowane jest w ponowoczesnych społeczeństwach, ale bez warstwy eschatologicznej i transcendentnej. Stąd myślicielka dostrzega rozwój różnych form filantropii, miłości człowieka odziedziczonej z Ewangelii⁶, lecz bez jej zasadniczego źródła, i podkreśla, że ostatecznie akceptowana z przesłania Jezusa z Nazaretu jest wyłącznie charytatywność (DELSOL 2021). W tym kontekście wymownie brzmi jej konstatacja:

Kościół rozbijany na wszelkie sposoby, nie tylko zaprzestał roszczenia sobie pretensji do utraconej władzy i pokutuje za jej używanie oraz nadużywanie. Przywódcy Kościoła to dziś cisi i dyskretni apostołowie, tak dalecy od prozelitów, do których przyzwyczaiła nas tradycja. Nie ma już mowy o podboju, zastępuje go pokorne świadectwo, ku niemu kierujemy również tych, którzy skłonni byłiby do ewangelizowania w dawnym stylu, wchłoniętego przez propagandę uprawianą

⁶ Argumentacja G. Vattimo na temat prymatu miłości i charytatywności w kontekście analizy zawartości m.in. pism św. Pawła i św. Augustyna zdaje się potwierdzać słuszność intuicji Ch. Delsol (VATTIMO 2007, 41).

w złym stylu. Religii zakazano podboju, podobnie jak zakazano go państwom (DELSOL 2021).

Zdaniem Delsol chrześcijaństwo nie musi wcale stanowić dominującej siły, a jego obecność nie musi być związana z przewagą czy hegemonią. Aby jednak miało znaczenie we współczesnej kulturze, powinno sięgać do źródeł.

Komunikowanie postreligijne – typowe dla społeczeństwa postsekularnego – ponosi porażkę, gdyż tendencje sekularyzacyjne wpływają na translację orędzia chrześcijańskiego, a nieczytelne już dla sekularnego umysłu mity poddawane są obróbce pod względem języka i formy. W efekcie, zamiast historii dotyczących relacji między Bogiem i człowiekiem o charakterze przekraczającym wymiar doczesny, sekularny umysł otrzymuje opowieści o ludziach żyjących w konkretnym kontekście kulturowym i historycznym (CAPUTO 2007, 75).

Ryszard Koziołek w artykule zatytułowanym *Czyszczenie krzyża* opisuje scenę, w której grupa uczniów pod okiem nauczyciela zwiedza Galerię Uffizich. Obserwatora zaskoczył fakt, że uczniowie nie korzystali ze smartfonów i tabletów, nie fotografowali ani nie używali komunikatorów, ale skrupulatnie notowali słowa przewodniczki. Historyk literatury nazwał to zdarzenie „lekcją martwego języka” – kobieta podawała bowiem owym uczniom podstawowe objaśnienia, kim są postacie przedstawione na znajdujących się w galerii obrazach i co się dzieje w poszczególnych scenach dotyczących początków chrześcijaństwa.

Uświadomiłem sobie, że odbywa się tu lekcja martwego języka, jakim staje się albo już się stała podstawowa symbolika chrześcijańska, jeszcze niedawno oczywista tak dla członka wiejskiej parafii, jak dla mieszkańca Rzymu. Kultura chrześcijańska staje się na naszych oczach kulturą egzotyczną... (KOZIOŁEK 2024, 27).

O tym, że religia chrześcijańska jest już wyłącznie minionym wspomnieniem, w dobitny sposób pisał Nietzsche:

Bóg, który z śmiertelną kobietą dzieci płodzi; mędrzec, wzywający do porzucenia pracy, do zaniechania sądów, lecz do zważania tylko na znaki zbliżającego się końca świata; sprawiedliwość, przyjmująca niewinnego jako ofiarę zastępczą; ktoś, co każe uczniom swoim pić krew swoją; modły o zsyłanie cudów; grzechy przeciw Bogu przez Boga odkupione; obawa świata pozagrobowego, do którego śmierć jest wrotami; krzyż, jako symbol w czasach, kiedy się już nie zna ani jego przeznaczenia, ani hańby krzyża – jakim dreszczem wieje w nas to wszystko, jakby z grobu prastarej przeszłości! Czyż można wierzyć, że wierzy się jeszcze w coś podobnego? (NIETZSCHE 2012, 94).

Co stoi u podstaw określenia kultury chrześcijańskiej mianem egzotycznej? Czyż nie fakt, że współczesny człowiek nie zna przeznaczenia ani hańby krzyża? Wydaje się, że w społeczeństwach pluralistycznych, charakteryzujących się coraz niższym poziomem praktyk religijnych i deklaracji wiary oraz rosnącym odsetkiem apateistów, dochodzi konsekwentnie do przemian w sposobie pojmowania i rozumienia dogmatów chrześcijańskich, języka teologicznego i religijnego, a także traktowania perspektywy eschatologicznej jako obcej i nieprzystającej do współczesności, czemu sprzyja niewystarczalność, a niekiedy banalność formy przekazu wierzących w obszarze komunikowania postreligijnego. Mówiąc o banalizacji formy przekazu – chodzi raczej o interpretację Janusza Mariańskiego aniżeli Stiga Hjarvarda. Kwestia ta wymaga jednak oddzielnego omówienia.

Przekazy treści religijnych w społeczeństwie pluralistycznym mogą być również obciążone fundamentalnym i dosłownym sposobem prezentacji jako metoda przeciwstawienia się rozrzedzonym pod względem treści, skupionym na charytatywności komunikatom. Czy jednak wszystko zależy od podmiotów stanowiących o jakości i formie komunikatów religijnych? Nie należy zapominać o sile procesów sekularyzacyjnych, które wpływają nieustannie na usytuowanie religii w obszarze kultury popularnej i w obszarze strategii medialnych. Przekaz religijny w społeczeństwie pluralistycznym zagrożony jest „rozpuszczaniem” obszaru eschatologicznego i transcendentnego w związku z koniecznością przełożenia treści i przekonań religijnych przez wierzących obywateli w społeczeństwie postsekularnym na język świecki. Dlatego nie powinny dziwić nowe formy religijności i duchowości, dalekie od związku z konkretną instytucją, prywatne i na bazie synkretyzmu, wolne od odniesienia do Boga osobowego, a nawet bezosobowego (MARIAŃSKI 2010, 219).

Komunikowanie postreligijne obecne jest w przestrzeni polityki i, jak zauważają niektórzy autorzy, charakteryzuje się użyciem treści i symboli religijnych, w tym przypadku chrześcijańskich, w obszarze innym niż religijny. Jessie Smith (2024), a także Tobias Cremer (2023) dostrzegają ten rodzaj komunikacji w demokracjach zachodnich, ze wskazaniem na polityków prawicowych i populistycznych, którzy symbolikę religijną i retorykę wykorzystują bardziej w sposób tożsamościowy niż religijny. Przejawy komunikowania postreligijnego dostrzega się również w sytuacjach, gdy politycy w miejscach przeznaczonych do kultu religijnego stosują narracje polityczną albo wręcz partyjną. Stąd kolejnym krokiem na drodze analizy komunikowania postreligijnego powinna być analiza zawartości komunikatów polityków w omawianym kontekście.

PODSUMOWANIE

Komunikowanie postreligijne realizuje się w formie bezpośredniej, np. w przepowiadaniu, a zwłaszcza w formie zapośredniczonej medialnie, gdzie treść komunikatu odwołującego się do rzeczywistości religijnej jest zastępowana zawartością pochodzącą z innych obszarów życia społecznego, przy jednoczesnym redukowaniu, pomijaniu czy marginalizowaniu sfery eschatologicznej i nadprzyrodzonej. Dzieje się to w związku z koniecznością przełożenia treści i przekonań religijnych przez wierzących obywateli żyjących w społeczeństwie postsekularnym na język świecki, a także w związku z zaawansowanym procesem „zapominania” podstawowych prawd i symboli chrześcijańskich.

Przekaz religijny związany z translacją na język świecki w społeczeństwie postsekularnym prowadzi, jeśli nie do odzierania treści komunikatów religijnych z warstwy eschatologicznej i transcendentnej, to przynajmniej do „rozpuszczania” obszaru eschatologicznego i transcendentnego. Wynika to wprost z konieczności przełożenia treści i przekonań religijnych przez wierzących obywateli na język akceptowalny przez świecką większość społeczeństwa postsekularnego. Habermas odrzuca bowiem przekonanie o tym, że „skruszonej modernie pomóc w wyjściu ze ślepego zaułka może tylko religijne ukierunkowanie na jakiś transcendentny punkt odniesienia” (HABERMAS 2012, 109).

Choć niektórzy autorzy uważają projekt Habermasa za przeszacowany, a nawet utopijny (HABERMAS i SPAEMANN 2006, 317), to jednak autor „świeckiego kazania” nie odmawia wierzącym obywatelom wnoszenia wkładu w życie społeczne. Owszem, jego koncepcja zakłada większe koszty po ich stronie, ale stanowi jednak impuls do pogłębionej refleksji nad wiarą, jak również nad jakością komunikacji pod względem formy i treści. Być może koncepcja Habermasa powinna doczekać się większego uznania i wykorzystania przez instytucje religijne – bo może stanowić cenny pomost pomiędzy wierzącymi a niewierzącymi w społeczeństwie pluralistycznym i demokratycznym. Jeżeli zaś wierzący obywatele nie znajdą dojrzałej formy translacji komunikatów religijnych na język dostosowany do umysłów sekularnych, mogą narazić się na śmieszność i pominięcie w dyskursie społecznym.

Warto w tym miejscu powtórzyć, że od jakości komunikowania postreligijnego zależy w znacznym stopniu pozycja i rola religii chrześcijańskiej w społeczeństwie postsekularnym. Przekładanie treści religijnych na język świecki przez wierzących członków społeczeństwa postsekularnego nie musi oznaczać rezygnacji z warstwy eschatologicznej i transcendentnej. Wydaje się, że od jakości i kierunków refleksji nad wiarą oraz sposobem aktywności członków wspólnot religijnych w demokratycznym państwie zależał będzie w znacznej mierze

poziom komunikowania postreligijnego. Nie chodzi bowiem o działania, które poprzez rezygnację z tego, co stanowi o sensie religii, doprowadzą do akceptacji ze strony świeckiej większości, ale o dążenie do kooperacji wymagające od obu stron, by przyjmowały także przeciwną perspektywę, bez rezygnacji ze swojej autonomii.

REFERENCJE

- ADONI, Hanna i Hillel NOSSEK. 2001. „The New Media Consumers: Media Convergence and the Displacement Effect”. *Communications* 26 (1): 59–84.
- BAUMAN, Zygmunt. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- BERGER, Peter L. 1999. „The Desecularization of the World: A Global Overview”. W: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, red. Peter L. Berger, 1–18. Washington: William B. Eerdmans Publishing Company.
- BERGER, Peter L. 2005. „Alternatywne nowoczesności. Euroświeckość i amerykańska religia”. Tłum. Agata Bielik-Robson. *Europa – Tygodnik Idei* 38 (220): 5–7.
- BERGER, Peter L. i Anton C. ZUIDERVELD. 2010. *Lob des Zweifels. Was ein überzeugender Glaube bracht*. Freiburg im Breisgau: Kreutz Verlag.
- BIAŁEK-SZWED Olga, Rafał Jakub PASTWA i Aneta WÓJCISZYN-WASIL. 2023. „Manifestations of Cancel Culture in Relation to the Roman Catholic Church in Poland: A Case Study of Selected Weekly Opinion Journals”. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia ad Bibliothecarum Scientiam Pertinentia* 21: 302–311.
- CAPUTO, John D. 2007. „Spectral Hermeneutics: On the Weakness of God and the Theology of the Event”. W: John D. Caputo i Gianni Vattimo, *After the Death of God*, red. Jeffrey W. Robbins, 47–88. New York: Columbia University Press.
- CASANOVA, José. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Tłum. Tomasz Kunz. Kraków: Nomos.
- CREMER, Tobias. 2023. *The Godless Crusade: Religion, Populism, and Right-Wing Identity Politics in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DAVIE, Grace. 2010. *Socjologia religii*. Tłum. Renata Babińska. Kraków: Nomos.
- DELSOL, Chantal. 2020. *Czas wyrzeczenia*. Tłum. Grażyna Majcher. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- DELSOL, Chantal. 2021. „Koniec chrześcijańskiego świata”. *Teologia Polityczna*. 12.04.2023. <https://teologiapolityczna.pl/koniec-chrzescijanskiego-swiata-chrzescijanstwa-wyklad-prof-chantal-delsol>.
- GARBOWSKA, Mirosława. 2018. *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

- HABERMAS, Jürgen. 2002. „Wierzyć i wiedzieć”. Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. *Znak* 9 (568): 8–21.
- HABERMAS, Jürgen. 2003. *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- HABERMAS, Jürgen. 2012. „Przedpolityczne podstawy państwa prawa?”. Tłum. Andrzej Maciej Kaniowski. *Teofil* 31: 98–116.
- HABERMAS, Jürgen i Robert SPAEMANN. 2006. „Utopia dobrego władcy. Dyskusja Jürgena Habermasa z Robertem Spaemannem”. W: Robert SPAEMANN. *Granice*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- HALEMBKA, Agnieszka. 2019. „Postreligijne i niereligijne wykorzystanie budynków kościelnych na przygraniczu polsko-niemieckim”. *Etnografia Polska* 63 (1–2): 5–22.
- HJARVARD, Stig. 2008. „The Mediatization of Religion. A Theory of the Media as an Agent of Religious Change”. *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook* 6 (1): 9–26.
- INGLEHART, Ronald i Pippa NORRIS. 2006. *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*. Tłum. Renata Babińska. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.
- KOZIOLEK, Ryszard. 2024. „Czyszczenie krzyża: jak patrzeć na cierpienie człowieka i Boga”. *Tygodnik Powszechny* 13: 26–27.
- KROTZ, Friedrich. 2007. „The Meta-Process of ‘Mediatization’ as a Conceptual Frame”. *Global Media and Communication* 3 (3): 256–260.
- LEŚNICZAK, Rafał. 2018. „Kategoria tożsamości i stereotypu w komunikacji religijnej. Próba hermeneutycznej interpretacji tekstów prasowych tygodnika «Newsweek Polska» w kontekście obrad synodu o rodzinie 2014–2015”. *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Litteraria Polonica* 51 (5): 83–101.
- MARIAŃSKI, Janusz. 2004. „Sekularyzacja religii i społeczeństwo postsekularne”. *Roczniki Nauk Społecznych* 32 (1): 49–83.
- MARIAŃSKI, Janusz. 2010. *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- MARIAŃSKI, Janusz i Stanisław A. WARGACKI. 2016. „Płynne sacrum w społeczeństwie ponowoczesnym”. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne* 17 (4): 7–27.
- MOTAK, Dominika. 2020. „Wierzyć i wiedzieć. Nowa postać starego sporu”. *Annales Universitatis Pedagogicae Cracoviensis, Studia Sociologica* 12 (1): 22–34.
- NIETZSCHE, Friedrich. 2012. *Ludzkie arcyludzkie*. Tłum. Konrad Drzewiecki, Kraków: Hachette Polska.
- PASTWA, Rafał Jakub. 2020. „Komunikowanie religijne na przykładzie Kościoła katolickiego w Polsce z uwzględnieniem kontekstu pandemii koronawirusa”. *Kultura – Media – Teologia* 41 (2): 38–60.
- PASTWA, Rafał Jakub. 2023a. „Apateizm jako jedna z konsekwencji mediatyzacji religii? Kościół rzymskokatolicki w Polsce wobec wyzwań współczesności – wybrane refleksje”. W: *Polska, Europa i świat w dobie wielowymiarowych kryzysów*, red. Agnieszka Łukasik-Turecka, 99–114. Lublin: Wydawnictwo SAWP KUL.

- PASTWA, Rafał Jakub. 2023b. „Strategia personalizacji w komunikowaniu religijnym na przykładzie s. Michaeli Rak”. *Bibliotekarz Podlaski* 60 (3): 279–296.
- PIERUCI, Antônio Flávio. 2000. „Secularisation in Max Weber. On Current Usefulness of Re-Accessing that Old Meaning”. *Brasilian Review of Social Sciences* 1: 129–158.
- PUCZYDŁOWSKI, Miłosz J. 2016. „Filozofia Jürgena Habermasa wobec zwrotu postsekularnego”. *Kwartalnik Filozoficzny* 44 (1): 154–169.
- PUCZYDŁOWSKI, Miłosz. 2017. *Religia i sekularyzm. Współczesny spór o sekularyzację*. Kraków: Universitas.
- ROJEK, Paweł. 2016. *Awangardowy konserwatyzm. Idea polska w późnej nowoczesności*. Kraków: Ośrodek Myśli Politycznej.
- SCHULZ, Winfried. 2004. „Reconstructing Mediatization as an Analytical Concept”. *European Journal of Communication* 19 (1): 87–101.
- SEPCZYŃSKA, Dorota. 2014. „Habermas o religii w polityce”. *Etyka* 48: 69–88.
- SMITH, Jessie. 2024. „Prawica stała się postreligijna”. Wszystko, co Najważniejsze. 26.04.2024. <https://wszystkoconajwazniejsze.pl/prof-jesse-smith-prawica-stala-sie-postreligijna/>.
- SPAEMANN, Robert. 2009. *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*. Tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa 2009.
- SZAHAJ, Andrzej. 2010. „Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej”. W: *Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji*, red. Cezary Korc, i Rafał Misiak, 15–28. Szczecin: Wydział Teologiczny US.
- TAYLOR, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- VATTIMO, Gianni. 2007. „Toward a Nonreligious Christianity”. W: John D. CAPUTO i Gianni VATTIMO, *After the Death of God*, red. Jeffrey W. Robbins, 27–46. New York: Columbia University Press.
- WIGURA, Karolina. 2012. „Pokolenie pomocników artylerii. Habermas, Ratzinger, Luhmann i niemieckie spory”. *Stan Rzeczy* 1: 146–167.
- WONICKI, Rafał. 2013. „Między naturalizmem a religią. O idei społeczeństwa postsekularnego w myśli Jürgena Habermasa”. *Stan Rzeczy* 2: 127–136.
- ZIELIŃSKI, Jacek. 2010. „Umiejscowienie religii w postsekularnej pometafizyczności: diagnozowanie świata życia”. *Studia Elbląskie* 257–265.
- Żyro, Tomasz. 2019. „Jürgen Habermas. Jak uwolnić demokrację od demonów i bogów?”. *Teologia Polityczna*. 12.11.2024. <https://teologiapolityczna.pl/tomasz-zyro-j%C3%BCrgen-habermas-jak-uwolnic-demokracje-od-demonow-i-bogow.>

KOMUNIKOWANIE POSTRELIGIJNE.
PRÓBA ANALIZY W ODNIESIENIU DO PROJEKTU
POSTSEKULARYZMU J. HABERMASA

S t r e s z c z e n i e

Wystąpienie Jürgena Habermasa w katedrze św. Pawła we Frankfurcie, bezpośrednio po atakach terrorystycznych w Nowym Jorku stanowi impuls do refleksji nad typem komunikowania postreligijnego. Postsekularyzm w ujęciu Habermasa to przede wszystkim projekt dotyczący przekładu z języka religijnego w sposób gwarantujący akceptację ze strony umysłów sekularnych, wymagający od wierzących obywateli dostosowania się do warunków panujących w demokratycznym i pluralistycznym społeczeństwie. Przekaz religijny związany z translacją na język świecki w społeczeństwie postsekularnym prowadzi, jeśli nie do odzierania wprost treści komunikatów religijnych z warstwy eschatologicznej i transcendentnej, to przynajmniej do „rozpuszczania” obszaru eschatologicznego i transcendentnego. Wynika to wprost z konieczności przełożenia treści i przekonań religijnych przez wierzących obywateli na język akceptowalny przez świecką większość społeczeństwa postsekularnego. Od jakości komunikowania postreligijnego zależy w znacznym stopniu pozycja i rola religii chrześcijańskiej w społeczeństwie postsekularnym. W tym celu konieczne jest znalezienie adekwatnej formy, która nie pozbawi komunikatów religijnych tego, co stanowi ich podstawową treść.

Słowa kluczowe: komunikowanie postreligijne; sekularyzacja; postsekularyzm; społeczeństwo postsekularne; religia

POSTRELIGIOUS COMMUNICATION. AN ATTEMPT OF ANALYSIS BASED ON
J. HABERMAS' CONCEPT OF POST-SECULARISM

S u m m a r y

Speech by Jürgen Habermas in the Cathedral of St. Paul in Frankfurt, immediately after the terrorist attacks in New York, is an impulse to reflect on the type of postreligious communication. Post-secularism, according to Habermas, is primarily a project of translating from a religious language in a way that guarantees acceptance by secular minds, requiring believers to adapt to the conditions prevailing in a democratic and pluralistic society. The religious message associated with translation into secular language in a post-secular society leads, if not to the direct stripping of the content of religious messages from the eschatological and transcendent layer, then at least to the „dissolution” of the eschatological and transcendent area. This results directly from the need to translate religious content and beliefs by believing citizens into a language acceptable to the secular majority of post-secular society. The position and role of the Christian religion in the postsecular society largely depends on the quality of postreligious communication. For this purpose, it is necessary to find an adequate form that will not deprive religious messages of their basic content.

Keywords: postreligious communication; secularization; post-secularism; postsecular society; religion