

## Stát a náboženství: vývoj k *postsekularismu*?

Petr Jäger\*

Společným rysem právně filozofických úvah v oblasti vztahu práva a náboženství je nazírání oddělování náboženství a státu jako završeného *historického procesu sekularizace*. Cílem tohoto článku je představení a kritické zhodnocení současného konceptu postsekularismu v právním myšlení Jürgena Habermase. Jedná se o současného mimořádně vlivného filozofa a sociologa navazujícího na tzv. frankfurtskou školu, inspirující se v marxismu. Nejčastěji je spojován s teorií komunikativního jednání pronikající i do práva jako diskursivní teorie práva. V posledních letech se velice intenzivně věnuje právě vztahu náboženství a státu (práva).

### **Sekulární odmítnutí metafyzických zdrojů**

Konzervativnímu pojetí sekularismu, k němuž řadíme např. Ernst-Wolfganga Böckenfördeho, Habermas oponuje z pozice *postmetafyzického racionalismu*. Ve vztahu k Böckenfördeho pojetí<sup>1</sup> zdůrazňuje *univerzalis-*

*tické* aspirace racionalistického *osvícenství*, nikoliv tedy exkluzivní hodnotové propojení na okcidentální křesťanství.

V předmoderním státě mohlo náboženství plnit tmelící roli ve společnosti. Habermas navazuje na Durkheima v náhledu, že sociální normy byly v historii respektovány, protože byly posvátné; jejich zaštitění světskou autoritou bylo toliko důsledkem, nikoliv příčinou závaznosti. Úpadek tradičně závazných norem však znamená rozpad společnosti: posvátnost norem je nahrazována *komunikativní racionalitou*,<sup>2</sup> a to prostřed-

---

deho „*Svobodný, sekularizovaný stát žije z předpokladů, které sám nemůže garantovat.*“, v češtině in BÖCKENFÖRDE, E. W. *Vznik státu jako proces sekularizace*. Přeložila Veronika Dudková. Praha: Občanský institut, 2005, 19 s. nebo aktuálně BÖCKENFÖRDE, E. W. *Der säkularisierte Staat: Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2007, 81 s.

<sup>2</sup> V české jazykovém prostředí se kloníme k překladu německého *kommunikative Rationalität*, resp. anglického *communicative reason*, jako *racionality* (stejně jako T. Machalová), byť zejména filozofické statě používají i zde termínu *rozum*. Hovoříme-li však dále v kontextu přípustnosti náboženství ve veřejném prostoru o *veřejném rozumu*, i na základě aktuálních Habermasových úvah, navazujeme na ustálený překlad Rawlsova *public reason*. Pokud by byla tomuto přístupu vytýkána vnitřní inkoherece, upozorňujeme, že naším cílem nebyl po-

---

\* Mgr. Petr Jäger, Ph.D., asistent soudce Ústavního soudu, externí vyučující na Katedře ústavního práva a politologie Právnické fakulty Masarykovy univerzity v Brně, ÚČO 14422.

<sup>1</sup> Např. věhlasná teze německého právníka a někdejší soudce Spolkového ústavního soudu Ernst-Wolfganga Böckenför-

nictvím verbalizace posvátného („*die Versprachlichung des Sakralen*“, „*the linguistification of the sacred*“).<sup>3</sup> Z racionálního diskursu Habermas především vylučuje argumentaci náboženskou pravdou.

Racionalita je poté zdrojem platnosti normy: „*Pouze takové normy jednání jsou platné, s nimiž všichni dotčení souhlasí jako účastníci racionálního diskursu.*“<sup>4</sup> Uvedené normy jsou pak v zájmu všech.<sup>5</sup> Diskursivní komunikace (jazyk) se stává nejen prostředkem sociální integrace, ale i pokroku. Ten spočívá v postupující racionalizaci společnosti. Uvedené se v oboru práva implikuje jako *diskursivní teorie práva*. To nenachází legitimitu jinde než v *demokratickém racionálním diskursu* (komunikativní racionalitě), a dále v aplikaci práva na základě principu *přiměřenosti*.<sup>6</sup> Tedy jinými slovy uznání určité normy je výsledkem vzájemného porozumění a konsenzu, ke kterému účastníci dospívají na základě svobodně vedené argumentace.<sup>7</sup> Jak totiž připomíná Machalová, Habermasova racionalita práva se mění v interakci s politikou a morálkou, neboť „*racionalita nemůže být jen záležitostí práva.*“<sup>8</sup> Dichotomii práva a morálky se snaží zmírnit právě racionálním diskursem. „*[N]a jedné straně není možné morální základy pozitivního práva vysvětlit prostřednictvím nějakého nadřazeného rozumového práva, a na straně druhé je také není možné bez náhrady zlikvidovat.*“<sup>9</sup>

Habermasova odpověď na Böckenfördeho spočívá v odmítnutí předpolitických, či dokonce metafyzických, hodnotových základů státu a přijetí teze o sebelegitimizační funkci státu. Jinými slovy řečeno, „*Habermase nezajímá historický vývoj práva.*“<sup>10</sup> Toto pojetí může být poměrně přesvědčivé v rovině politické, ovšem je obtížněji přijatelné v rovině sociální (společenské) – v tomto byl Habermas nucen se posunout k tezi o postsekulární společnosti. Soudržnost sociální totiž vyžaduje vyšší náklady než soudržnost politická, musí být *viasknuta* v občanské společnosti spontánně – jako *před-*

*politická*.<sup>11</sup> Reagoval tak především na pluralitu ideologií a náboženství v (post)moderní společnosti. Tyto již nemohou plnit roli sociálního pojítka, ovšem nelze je ani ignorovat.

## Rysy postsekulární společnosti

Habermasův náhled na přípustnost náboženství ve veřejném prostoru se v posledních letech proměňuje. Je zřejmé, že opouští požadavek přísného sekularismu. Souvisí to se zaměřením spíše na procedurální stránku spravedlnosti než na substantivní kritéria spravedlnosti. Jeho diskursivní zásada totiž „*neposkytuje žádnou obsahovou orientaci, ale jen proceduru praktického diskursu.*“<sup>12</sup>

Připouští významnou roli náboženství ve veřejném diskursu, aniž by tím však ohrozil nenáboženský – sekulární – hodnotový základ státu. Veřejná moc však musí být ovládána sekulárním politickým jazykem, aby byla přístupna (srozumitelná) všem. Žádoucí nestranost (neutralitu) státu vůči náboženství nechápe jako posilování prvků *laïcité*. Někteří autoři Habermasovu doktrínu interpretují dokonce tak, že pro liberální stát je spíše než náboženská tolerance charakteristické *vědomí*, že veřejné projevy náboženství jsou v jeho zájmu.<sup>13</sup> Tomu skutečně nasvědčuje Habermasovo hodnocení hlasu náboženství ve veřejné diskuzi v liberálním státě.<sup>14</sup>

Rozporuplný současný svět, v němž někteří dřívější proponenti sekularismu, například sociolog Peter Berger, vidí přesně opačný výsledek snah o sekularizaci,<sup>15</sup> přivedl Habermase k formulování teze o *postsekulární společnosti*.<sup>16</sup> Její součástí je náboženství, ovšem oproštěné od specifických metafyzických přesahů, které by aspirovaly na univerzální platnost (pravdivost). Překonaní stádia *sekulární společnosti* spatřuje v tom, že nebyla prokázána oprávněnost předpokladu, že sekulari-

kus o sjednocení terminologie, který zbytečně snížil kompatibilitu práce s citovanou literaturou.

<sup>3</sup> HABERMAS, J. *The Theory of Communicative Action: Reason and the rationalization of society*. Vol. 1. Boston: Beacon Press, 1984, s. xxiv.

<sup>4</sup> HABERMAS, J. *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: The MIT Press, 1996, s. 107.

<sup>5</sup> HABERMAS, J. *Between Facts nad Norms*, s. 103.

<sup>6</sup> HABERMAS, J. *Between Facts nad Norms*, s. 109.

<sup>7</sup> MACHALOVÁ, T. In HARVÁNEK, J. a kol. *Teorie práva*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2008, s. 66.

<sup>8</sup> MACHALOVÁ, T. *Tradice a perspektivy*, s. 234, s odkazem na HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, s. 580.

<sup>9</sup> MACHALOVÁ, T. *Tradice a perspektivy*, s. 250, s odkazem na HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, s. 594.

<sup>10</sup> MACHALOVÁ, T. *Tradice a perspektivy*, s. 265.

<sup>11</sup> HABERMAS, J. in HABERMAS, J. – RATZINGER, J. *Dialectics of secularization: on reason and religion*. San Francisco: Ignatius Press, 2006 s. 30.

<sup>12</sup> MACHALOVÁ, T. *Tradice a perspektivy*, s. 253, s odkazem na HABERMAS, J. *Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm*, In *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, s. 113.

<sup>13</sup> CALHOUN, C. Rethinking Secularism. *The Hedgehog Review*, Vol. 12, Issue 3, s. 46.

<sup>14</sup> HABERMAS, J. *Between naturalism and religion: philosophical essays*. Cambridge: Polity Press, 2008, s. 131.

<sup>15</sup> BERGER, P. L. Religion and Globalization. *The Hedgehog Review*, vol. 4, no. 2, 2002, s. 7–20.

<sup>16</sup> Přehled klíčových bodů této doktríny vychází především z přednášky J. Habermase, přednesené na konferenci *Reset Dialogues on Civilizations* v Istanbulu ve dnech 2.– 6. 6. 2008 přístupné [online] na <<http://www.resetdoc.org/story/00000000926>> [navštíveno 30. 6. 2011].

zace společnosti je přímo úměrná modernizaci společnosti.

## Emancipace postsekularismu

*Náboženství ve veřejné sféře*<sup>17</sup> je hlavním prvkem, který Habermas přehodnotil ve své koncepci. Těžko říci, zda se jedná o důsledek či příčinu posunu koncepce směrem ke zmiňované postsekulární společnosti, avšak v posledním desetiletí je jeho zvýšený zájem o vztah náboženství a práva<sup>18</sup> provázen dialogem s katolickou teologií, kterému se dostává široké publicity.<sup>19</sup>

V přehodnocení pozitivistické doktríny o vztahu práva a náboženství Habermase předešel John Rawls v eseji s příznačným názvem *The Idea of Public Reason Revisited*, publikovaným v roce 1997.<sup>20</sup> Podstatu Rawlsova posunu spatřujeme v připuštění náboženství ve veřejné diskuzi, pokud používá nenáboženskou (sekulární) argumentaci. To, v čem se Habermas liší (kromě jiného), je, že v Rawlsově pojetí disponují veřejným rozumem jenom úzce vymezené *institucionalizované* platformy, tedy zejména orgány zastupitelské demokracie. Vyloučena je širší veřejnost, jedinci i množství zájmů občanské společnosti. Habermas však demokratický diskurs vidí širěji, díky čemuž k problému přistupuje diferencovaně.

Habermas, jak zjišťujeme, přichází s radikálnější změnou přístupu než Rawls. Požadavek, aby náboženství ve veřejném prostoru používalo výhradně sekulární argumentaci, považuje za *asymetrické břemeno*. Sekulární charakter státu považuje za nezbytný předpoklad zajištění stejné svobody vyznání pro všechny. Na Rawlse navazuje v tom, že „v sekulárním státě pouze taková rozhodnutí jsou považována za legitimní, která mohou být nestranně ospravedlněna obecně přístupnými důvody [reasons], jinými slovy rovnocenně ospra-

vedlněna před věřícími i nevěřícími občany a občany různých vyznání.“<sup>21</sup>

Z charakteru sekulárního státu však nelze dovodit závazek občanů, aby svá veřejná prohlášení ve věcech náboženského přesvědčení předkládali ve veřejné diskuzi (*diskursu*) sekulárním jazykem.<sup>22</sup> Protože si věřící sekulární charakter veřejné diskuze uvědomují, není důvodu dělit jejich identitu na sekulární a náboženskou: „Mělo by jim být umožněno<sup>23</sup> vyjadřovat a odůvodňovat své názory náboženským jazykem, pokud k němu nenaleznou sekulární ‚překlad‘.“<sup>24</sup> Nicméně tento překlad do sekulárního jazyka zůstává nadále žádoucím, musí však být výsledkem *kooperace* mezi věřícími a nevěřícími, aby se předešlo *asymetrickému břemenu* uvalenému na věřící. Tam, kde věřící činí svá prohlášení v příslušných mezích, sekulární občané (ateisté) musí být otevření *možnému* pravdivému obsahu takových prohlášení a vstoupit do dialogu, neboť náboženské argumenty se mohou vyjevit jako obecně přijatelné.<sup>25</sup>

Za klíčový považujeme Habermasův ohled funkcionální: v liberálním státě není žádoucí, aby byl neúměrně redukován počet hlasů přispívajících do diskuze. „Liberální stát nesmí odrazovat věřící a náboženské komunity od politických projevů, protože nemůže vědět, zda by se tím neodstrihl od klíčových zdrojů [svého] smyslu a identity. Sekulární občané [ateisté] nebo ti jiného přesvědčení za jistých okolností mohou být náboženským přínosem poučení [obohaceni]; to například v případě, kdy rozpoznají v normativní náboženské pravdě náboženského prohlášení své vlastní skryté intuice.“<sup>26</sup> Obsah náboženských pravd však do sféry institucionální může vstoupit toliko, má-li k tomu předpoklady dané sekulárními podmínkami plynoucími ze samotné podstaty veřejné politické sféry.

Uvedené není v kontextu širší teorie právního diskursu překvapujícím. Při užším pojetí by se totiž Habermas zpronevěřil svým vlastním ideálním podmínkám racionálního diskursu:

- Každý, kdo chce, se může diskursu zúčastnit.
- Každý může zpochybnit jakékoli tvrzení a současně každý své tvrzení v rámci diskursu může vyjádřit.
- Každý může vyjádřit své postoje, přání a potřeby.
- Nikomu nesmí být jakkoli bráněno v tom, aby realizoval možnosti uvedené v předchozích bodech.<sup>27</sup>

<sup>17</sup> Stejnomený esej vyšel jako součást HABERMAS, J. *Between naturalism and religion: philosophical essays*. Cambridge: Polity Press, 2008, 361 s.

<sup>18</sup> Ovšem zároveň se jedná o obecně aktuálnější otázku po 11. září 2001: BADER, V. Introduction to „Secularism or democracy“: Associational governance of religious diversity. *Krisis, Journal for contemporary philosophy*, Issue I, 2008, s. 17; AHDAR, R. - LEIGH, I. *Religious Freedom in the Liberal State*. Oxford: Oxford University Press, 2005, s. 2.

<sup>19</sup> HABERMAS, J. – RATZINGER, J. *Dialectics of secularization: on reason and religion*. San Francisco: Ignatius Press, 2006. V originále *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion* (2005). HABERMAS, J. et al. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*. Cambridge: Polity Press, 2010, 96 s. V originále *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt* (2008).

<sup>20</sup> RAWLS, J. *The Idea of Public Reason Revisited*. *University of Chicago Law Review*, vol. 64, no. 3, 1997, s. 765–807.

<sup>21</sup> HABERMAS, J. *Between naturalism and religion*, s. 122.

<sup>22</sup> HABERMAS, J. *Between naturalism and religion*, s. 129.

<sup>23</sup> V tomto však není jasné, nakolik to Habermas chápe jako beneficium státu či zaručené základní právo.

<sup>24</sup> HABERMAS, J. *Between naturalism and religion*, s. 130.

<sup>25</sup> HABERMAS, J. *Between naturalism and religion*, s. 131.

<sup>26</sup> HABERMAS, J. *Between naturalism and religion*, s. 131.

<sup>27</sup> HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Auflage 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1981. Dle MACHALOVÁ, T. *Tradice a perspektivy racionalistického*

Současný liberální stát považuje Habermas za *vnitřně rozporný* v tom, že nutí věřící se adaptovat, zatímco sekulární občany (ateisty) nikoliv. Kriticky se vyjadřuje k tomu, že dokud budou „*sekulární občané [ateisté] přesvědčení o tom, že náboženské tradice a náboženské komunity jsou do určité míry archaické relikty předmoderních společností, které zůstaly existovat dosud, budou chápat svobodu náboženského vyznání [toliko] jako kulturní verzi ochrany druhu, který je před vymřením. Z tohoto pohledu nemá svoboda náboženského vyznání žádné skutečné odůvodnění své existence.*“<sup>28</sup>

## Závěrečné úvahy

Habermas přináší rozpracování právně filozofického konceptu *postsekularismu*, v němž nevidíme ani tak prohloubení dosavadních sekularistických koncepcí, jako spíše *úrok stranou*. Osvícenecký sekularismus (protináboženský laicismus) je například podle jeho vlastních slov v přímém rozporu s předkládanou doktrínou. Spíše dospívá k závěru, že dosavadní dominance vědecké racionality by měla částečně vzít ohled na *transcendentní* aspekty lidské existence. Uvedený přístup lze vykládat jako pokus o smíření vědy (ateistické racionality) a náboženství (resp. racionalizovaného náboženství – na rozdíl od fundamentalistického náboženství), a to na nové platformě, jež nepřivilejuje nic z uvedeného. Z pohledu sekularismu (ateismu) i konkrétních Habermasových dřívějších pozic se však v zásadě jedná o ústupek: *absence náboženství* ve veřejném prostoru již nemá být idealizována ve stoprocentním rozsahu.

Odlišně se staví k samotné veřejné moci a právu: pokud se v těchto sekulárních institucích objevují *hodnotové* či *interpretační* mezery, nelze je vyplňovat náboženským nebo jiným etickým obsahem. Tím však není vyloučen vliv náboženství na hodnotový žebříček státu, neboť historickým vývojem byla řada náboženských tezí státem internalizována, tedy *přeložena* do sekulárního jazyka srozumitelného věřícím i nevěřícím.

Domníváme se tedy, že Habermasovým východiskem je zjištění, že klasický sekularismus selhal nebo se přinejmenším vyčerpal po institucionální stránce, neboť stávající náboženské systémy se ve světě nadále rozšiřují, posiluje náboženský fundamentalismus (radikalizace politických požadavků) a v určitých oblastech, resp. v určitých náboženstvích, roste potenciál k násilí. Tváří v tvář těmto skutečnostem si však Habermas zároveň musel zachovat koherenci s celoživotním dílem, které fázi postsekularismu nijak nepředjímalo (lineárním teoriím historického vývoje jsou většinou vlastní

maximalistické ambice). Proto posun v jeho právním myšlení nehodnotíme jako důsledek přirozeného vývoje, nýbrž jako ústupek z původních pozic. Nutno připomenout, že i moderní sekularismus (ten, který předcházela postsekularismu a z něhož Habermas vychází) má ustálené kritiky, kteří tak zpochybňují samotnou podstatu Habermasova postsekulárního navázání. Obvyklé výhrady jsou tyto: 1) pozitivistické (sekularistické) teorie popírají neurčitost právních norem; 2) nejsou vnitřně koherentní; 3) přinášejí formulaci sekularismu jako světonázoru (*comprehensive secularism*), čímž se dostávají do rozporu s principem neutrality státu vůči náboženstvím či ideologiím.<sup>29</sup>

## Resumé

Článek se zabývá právně filozofickou rovinou vývoje myšlení německého filozofa Jürgena Habermase v oboru vztahu státu (práva) a náboženství. Jeho současná pozice prošla významným myšlenkovým vývojem. Habermas coby představitel postmetafyzického racionalismu ve vztahu ke konzervativnímu pojetí zdůrazňuje univerzalistické aspirace racionalistického osvícenství, nikoliv tedy hodnotové propojení na okcidentální křesťanství. Jeho filozofické myšlení se v právu obecně promítá jako diskursivní teorie práva. Vychází z postupující racionalizace společnosti a důrazu na procesy a instituce v demokratické společnosti. Legitimitu státu a práva nenachází Habermas jinde než v demokratickém racionálním diskursu (komunikativní racionalitě), a dále v aplikaci práva na základě principu přiměřenosti. Odmítá proto jakékoliv čistě náboženské odvolávky v právní argumentaci, přičemž dlouhodobě zdůrazňuje sekulární charakter státu a práva. Zaměřili jsme se na podstatný moment jeho právního myšlení: to prošlo výraznou obměnou ve vztahu k náboženství. Habermas představil svou *postsekulární* koncepci, v níž je kritický k současnému pojetí sekulárního liberálního státu a požaduje opuštění dichotomie náboženství a sekularismu. Vstup náboženství do veřejné diskuze v současném světě považuje za žádoucí a potenciálně prospěšný, aniž by tím byly ohroženy minimální sekulární základy státu. Mapovaný posun v právním myšlení hodnotíme jako ústupek z dosavadní filozofické linie, nikoliv jako přirozené (vývojové) navázání na program sekularismu.

<sup>29</sup> Jak shrnuje MODAK-TRURAN, M. C. Beyond Theocracy and Secularism (Part I): Toward a New Paradigm for Law and Religion. *Mississippi College Law Review*, vol. 27:159, 2007, s. 230.

## *Summary*

Article deals with recent changes in views on state and religion relations in the legal philosophy of German philosopher Jürgen Habermas. While German legal philosopher and former Judge of the Federal Constitutional Court Ernst-Wolfgang Böckenförde insists on pre-political foundations of modern state (some of them are related to Western Christianity and Enlightenment), there has always been strong secularist opposition to this view. Jürgen Habermas, one of most influential philosophers of last few decades, is one of them. As a secularist he turned increasingly toward questions on

the role of religion in the public sphere. He introduced a concept of post-secular society, where despite high level of secularization still prevail religious interests that have not disappeared and in some regard even increased. Under such impression he argues for the equal inclusion of religious voices in the political public sphere. He rejects radical political secularism and urges for the certain recognition of religious statements for they can contain truth acceptable for all and so they can contribute to the democratic discussion. Such a move in legal thinking is considered as a step aside from original comprehensive secularist views rather than anticipated development of previous doctrines.