

STANISŁAW OBIREK

Uniwersytet Warszawski
Ośrodek Studiów Amerykańskich
e-mail: s.obirek@uw.edu.pl

O sekularyzacji dialektycznie. *Case study* Habermas – Ratzinger

Abstract. *The author would like to draw attention to an episode from academic life which took place in Germany in 2004. It is possible to treat it as a kind of paradigm or as completely separate experience without any consequences for going on debate. He has in mind a quite exceptional meeting between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas. The result of this meeting was published in the book *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. This book is worthy to compare with Ratzinger's *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions* and his declaration *Dominus Jesus* published in 2000 on the one hand and with Habermas *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays on the other*. This debate is a good example of the possible change of opinion under influence of the scientific argumentation.*

Keywords: *religion in public sphere, secularization, dialectic, religious fundamentalism, dialogue*

O sekularyzacji i jej różnych obliczach zostało napisane wiele. W poniższych uwagach nie zamierzam do tej biblioteki dołączać jeszcze jednej pozycji. Mój zamiar jest skromny. Chciałbym zwrócić uwagę na pewien epizod akademicki, który może być traktowany paradygmatycznie albo jako zupełnie odosobnione doświadczenie bez dalszych konsekwencji dla toczącej się debaty. Przypadek to szczególnie, bo dotyczy dwóch wybitnych myślicieli pochodzących nie tylko z tego samego kręgu kulturowego, ale też z tego samego kraju i urodzonych niemal w tym samym czasie. Ich biografie toczyły się równolegle, ale biegły oddzielnymi ścieżka-

mi. Znamienne jest to, że ich spotkanie nie miało właściwie żadnych konsekwencji. Można wszak do niego sięgnąć i zastanowić się, czy nie mogło być inaczej.

Jeśli przyznamy, że dotychczasowe sposoby ujmowania transcendentnej rzeczywistości nie tylko się wyczerpały, ale wręcz skompromitowały, to należy zaproponować nowy, bardziej odpowiadający wyzwaniom chwili paradygmat mówienia o religii. Dotychczasowe „mówienie o Bogu” było wysoce zideologizowane i w istocie obracało się przeciwko religii, gdyż sprawiało, że stawała się ona elementem rozgrywki politycznej, a nie drogą szukania sensu.

Taki paradygmat, rezygnujący z wcześniejszej arogancji i przeświadczenia o własnej wyjątkowości, został już wypracowany. Problem polega na tym, że jest mało znany. Nie potrafię zrozumieć, dlaczego jest on skrywany w specjalistycznych czasopiśmie i w przemilczanych bądź inkryminowanych jako nieprawomyślne książkach. Oczywiście nie jest to działanie celowe i trudno wskazać odpowiedzialnych. Faktem jest jednak, że opracowania ściśle teologiczne nie nawiązują do ustaleń socjologów religii czy antropologów, którzy podają w wątpliwość przydatność tradycyjnych systemów teologicznych. Przykładem najlepiej znanym są dokumenty Kościoła katolickiego. Z jednej strony rozwijają własną tradycję teologiczną w dialogu ze współczesnością, z drugiej – wskazują na granice tego otwarcia przez odrzucanie ujęć nazbyt śmiałych i kwestionujących w istocie tradycję. Jednak i w tej instytucji obserwujemy interesujące zmiany, od kiedy papieżem został Jorge Bergoglio i zapoczątkował serię wywiadów, w tym z zadeklarowanym ateistą i antyklerykałem Eugenio Scalfarim, założycielem i redaktorem dziennika „La Repubblica”, które pozwalają mówić o nowej odsłonie dialogu. Wróć do tej sprawy pod koniec moich rozważań, również z tego powodu, że ostatnio pojawił się bardzo istotny polski wątek w tym otwarciu.

Być może jest to ostatnia próba ujęcia w karby systemu rzeczywistości z natury swej antysystemowej. Jeden z głównych strażników systemu sam zdaje się zmieniać zdanie, choć czyni to tylko w ramach debaty akademickiej. Stąd znaczenie faktu, że to nowe myślenie przenika również do systemów ideologicznych, które jeszcze nie tak dawno były postrzegane jako niekompatybilne. Chodzi o chrześcijaństwo i zachodni racjonalizm. Do przezwyciężenia tego pozornego dylematu doszło między przedstawicielem myśli sekularnej i teologiem katolickim podczas spotkania Josepha Ratzingera z Jürgenem Habermasem. Jego przebieg zawiera książka *Dialektyka sekularyzacji: o rozumie i religii*, wydana najpierw w języku niemieckim w 2005 r., a rok później w przekładzie angielskim¹. Niemieckie wydanie ukazało się po raz drugi w 2007 r., a więc już po wyborze Ratzingera na papieża w 2005 r.²

¹ Odnoszę się do tłumaczenia na język angielski: J. Habermas, J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, Ignatius, San Francisco 2006.

² J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder Verlag, Freiburg 2007.

Jej lektura zasługuje na uwagę również dlatego, że jest zapisem rozmowy prefekta Kongregacji Nauki Wiary i zdeklarowanego ateisty. Habermas do tej pory nie brał udziału w debatach na temat religii, w które chętnie wchodzili inni filozofowie, jak: Jacques Derrida, Gianni Vattimo czy Hans-Georg Gadamer. Właściwie za pierwszy i jednocześnie programowy tekst można uznać zapis jego wykładu z 2001 r.³ na temat stosunku wiary i wiedzy, wygłoszony tuż po dramatycznym ataku na World Trade Center 11 września 2001 r. Joseph Ratzinger natomiast, z racji uprawianej profesji, uczynił z teologii swój główny przedmiot intelektualnego namysłu. Jak się wydaje, to właśnie ze względu na odmienne perspektywy ich spotkanie jest znaczącym wydarzeniem intelektualnym. Ratzinger do 1968 r. należał do liberalnych teologów katolickich, którzy w dużym stopniu wpłynęli na kształt dokumentów Soboru Watykańskiego II. Po 1968 r. wyraźnie zmienił swój stosunek do współczesności i zdystansował się zarówno do własnych poglądów, jak i do środowiska, które w dalszym ciągu starało się rozwijać intuicje soborowe. Niemalże jednocześnie z omawianą debatą Ratzinger wydał zbiór wykładów i esejów wcześniej wygłoszonych lub opublikowanych przy różnych okazjach, które zatytułował znamienne *Prawda i tolerancja. Wiara chrześcijańska i religie światowe*. Ich ogólny ton jest daleki od akceptacji pluralizmu religijnego i światopoglądowego⁴. Wystarczy przywołać najbardziej charakterystyczne stwierdzenia: „Pluralizm w swojej radykalnej formie ostatecznie neguje jedność rodzaju ludzkiego i zaprzecza dynamizmowi historii, który jest procesem różnych jedności” (s. 81). Tego twierdzenia jednak nie uzasadnia, tylko dodaje: „Zwykły pluralizm religii, rozumianych jako stojące na wieki obok siebie bloki, nie może być ostatnim słowem w historycznej sytuacji dzisiaj” (s. 82). Krótko mówiąc, pluralizm religijny należy odrzucić jako niezgodny z jedyną prawdą objawioną w chrześcijaństwie. I właśnie absolutna prawda objawiona w Jezusie Chrystusie⁵ jest zagrożona przez relatywizm teologiczny, który znalazł sojusznika w religiach Azji: „Z jednej strony jest typowym produktem świata zachodniego i jego sposobu myślenia, jednak z drugiej jest w sposób zdumiewający zbliżona do filozoficznych i religijnych intuicji Azji, a zwłaszcza indyjskiego subkontynentu. Tak więc w obecnej historycznej sytuacji kontakt tych dwóch światów daje jej szczególny rys” (s. 119). To tylko niektóre stwierdzenia, które nie pojawiły się w wykładzie wygłoszonym w dialogu z Habermasem.

W wykładzie z 2001 r. Habermas najpierw przypomina, dziś rzecz oczywistą, że sekularyzacja, wbrew oczekiwaniom, nie stała się faktem. Wprost przeciwnie, mamy do czynienia z postępującą radykalizacją religii monoteistycznych: „Z zatwardziałyimi ortodoksjami mamy do czynienia na Zachodzie, na Bliskim

³ J. Habermas, *Glauben und Wissen*, „Dialog” wiosna 2002, ss. 63–74.

⁴ J. Ratzinger, *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*, Ignatius, San Francisco 2004.

⁵ Por. słynną deklarację *Dominus Jesus* z 2000 r., ogłoszoną przez kardynała Ratzingera.

Wschodzie, a także Dalekim Wschodzie. I to zarówno wśród chrześcijan, żydów, jak i muzułmanów. Kto chce uniknąć wojen kulturowych, musi pamiętać o ciągle niedomkniętej dialektyce zachodniego procesu sekularyzacji” (s. 64). W przeciwieństwie do Samuela Huntingtona, który uznawał konflikt kultur za nieunikniony, Habermas dostrzega w religii potencjał reformatorski. Jego uaktywnienie stanowi konieczny warunek uniknięcia destrukcyjnego konfliktu:

Świadomość religijna musi przede wszystkim mieć na względzie poznawczy dysonans w spotkaniu z innymi wyznaniem, religiami. Musi też uwzględnić autorytet nauki, która posiada poznawczy monopol w rozumieniu świata. Wreszcie musi też uwzględnić założenia państwa konstytucyjnego, które opiera się na świeckiej moralności. Bez tego rodzaju refleksji grozi monoteizmom rozwój destrukcyjnego potencjału w zderzeniu z rozwijającymi się gwałtownie współczesnymi społeczeństwami⁶ (s. 65).

Włączenie w samoświadomość religijną, zwłaszcza wyznawców religii mono-teistycznych, ograniczeń płynących z konieczności uznania faktycznego pluralizmu religijnego z jednej strony i światopoglądu świeckiego z drugiej, stanowi zatem warunek *sine qua non* pokojowego współistnienia.

Jak się wydaje, to przeświadczenie było głównym powodem podjęcia rozmowy z przedstawicielem jednego z najbardziej wpływowych Kościołów, czyli z Josephem Ratzingerem. Dla Habermasa była to wyjątkowa okazja, by w bezpośrednim spotkaniu zweryfikować swoje teoretyczne przeświadczenia. W istocie było to dla obu stron doświadczenie pouczające i konstruktywne. Uznanie własnych ograniczeń wynikających ze światopoglądu nie musi bowiem prowadzić do rezygnacji z własnej tożsamości, wprost przeciwnie – może ją wzmacniać. Taki przynajmniej wniosek płynie z uważnej lektury obu wystąpień.

W minionym dziesięcioleciu ogłoszone wówczas tezy doczekały się dopowiedzenia zarówno ze strony Habermasa⁷, jak i Ratzingera. Szczególnie interesujący jest wykład ogłoszony przez Benedykta XVI 12 września 2005 r. w Ratyźbonie na temat stosunku rozumu i wiary⁸. Ich porównanie to zadanie na inną okazję. Jednak z książki Habermasa chciałbym przywołać znamieny fragment, w którym wygłasza pochwałę amerykańskiej regulacji stosunków państwo kościół, a ściślej – zdecydowanego odzielenia obu sfer:

Jak pokazuje przykład USA, nowoczesne państwo oparte na konstytucji zostało wynalezione również po to, aby zapewnić pokojowy pluralizm religijny. Dopiero neutralna światopoglądowo władza zwierzchnia ufundowana w konstytucji państwa prawo-

⁶ To ostatnie zdanie jest na tyle istotne, że pozwalam je sobie przywołać w oryginale: *Ohne diesen Reflexionsschub entfalten die Monotheismen in rücksichtslos modernisierten Gesellschaften ein destruktives Potential.*

⁷ J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, tłum. Marcin Pańków, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2012.

⁸ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html [3.08.2014].

rzadnego może zapewnić oparte na równouprawnieniu i tolerancji współistnienie substancjalnie różnych światopoglądów lub doktryn niezmiennie kolidujących ze sobą wspólnot religijnych. Sekularyzacja władzy państwowej i pozytywna oraz negatywna wolność wyznania są dwiema stronami tego samego medalu. Chroniły one wspólnoty religijne nie tylko przed niszczącymi skutkami krwawych konfliktów między nimi, ale również przed wrogim wobec religii nastawieniem zsekularyzowanego społeczeństwa⁹.

Jak wiadomo przemówienie Benedykta XVI wzbudziło powszechne oburzenie w środowiskach muzułmańskich ze względu na sprowadzenie islamu do religii niezdolnej do dialogu. Późniejsze sprostowania Watykanu pozwoliły Papieżowi dookreślić własne stanowisko. W poniższych uwagach chciałbym zwrócić jednie uwagę na interesujące punkty styeczne w sposobie postrzegania miejsca religii w przestrzeni publicznej. Zwrócę uwagę na punkty styeczne w sposobie postrzegania miejsca religii w przestrzeni publicznej.

Jürgen Habermas wykład swój zatytułował *Przedpolityczne podstawy konstytucyjnego państwa demokratycznego?*, zaś Joseph Ratzinger nadał swoim rozważaniom tytuł *To, co trzyma świat razem: przedpolityczne moralne podstawy wolnego państwa*. Niezależnie od różnych perspektyw daje się w nich zauważyć gotowość do dostrzeżenia wartości w ujęciu oponenta. Jest to tym ciekawsze, że takich akcentów nie dostrzegałem wcześniej ani u Habermasa (tu widzę rodzaj braku zainteresowania dla religii), ani u Ratzingera (tu wręcz wrogość w spojrzeniu na świeckie myślenie).

U Habermasa widać próbę dowartościowania religii, którą filozof traktuje jako coś więcej niż zwykły fakt społeczny. Przede wszystkim zwraca uwagę na dwa kierunki procesu sekularyzacji, a więc jest to odejście od klasycznego, w duchu Maxa Webera, ujęcia, w którym proces sekularyzacji był utożsamiany z traceniem przez religię kolejnych obszarów wpływu. Chodziło o swoiste odczarowywanie świata i poddawanie go kontroli człowieka. Tymczasem Habermas sugeruje, że warto dostrzec granice tak rozumianej sekularyzacji i wskazuje na pozytywną rolę religii w przestrzeni publicznej:

Kulturową i społeczną sekularyzację powinniśmy rozumieć jako proces dwojakiemu uczenia się, który winien uwzględnić obie tradycje – zarówno oświeceniową, jak i wyrażoną w doktrynach religijnych. Obie winny zdawać sobie sprawę ze swoich ograniczeń. Jeśli chodzi o społeczeństwo postsekularne, to powinniśmy się zastanowić, jakich postaw i normatywnych zachowań powinno oczekiwać od swoich obywateli liberalne państwo – zarówno od wierzących, jak i niewierzących – które winny być praktykowane w ich wzajemnym odnoszeniu się do siebie (s. 25).

Co ciekawe, sekularyzacja w takim rozumieniu dotyka zarówno wierzących (którzy powinni dostrzec stałą obecność niewierzących), jak i niewierzących. Jedni i drudzy powinni odkryć dzielące ich różnice i stać się dla siebie nawzajem

⁹ J. Habermas, *Między naturalizmem...*, s. 8.

swoistą instancją kontrolną. Przy czym ten „drugi” nie jest tylko tolerowany, ale autentycznie doceniany. Bo przecież historia uczy, że w religii są wartości, które również dla osób niewierzących są istotne:

To prawda, że gdy spoglądamy wstecz na historię, to widzimy, że wspólne dziedzictwo religijne i wspólny język, a przede wszystkim na nowo wzbudzona świadomość narodowa pomogła stworzyć znaczną solidarność ze strony obywateli¹⁰ (s. 32).

Ten fragment zasługuje na głębszą refleksję, wskazuje bowiem na pozytywne sprzężenie uczuć narodowych ze świadomością obywatelską, przejawiającą się w społecznej solidarności i gotowości do wzajemnej pomocy. Innymi słowy, zarówno samoświadomość religijna, jak i przynależność narodowa, zdaniem Habermasa, nie musie stać w opozycji do dojrzałej świadomości obywatelskiej. Jest to jeszcze jeden argument za społeczeństwem postsekularnym, w którym współistnienie religii i sekularyzmu jest czymś pozytywnym są one wzajemnie się wzmacniającymi formami zaangażowania obywatelskiego.

W Polsce argument ten jest wyjątkowo cenny i wart podkreślenia. W ostatnich fragmentach swego wywodu Jürgen Habermas odwołuje się do własnego doświadczenia. Jak się wydaje, to właśnie doświadczenie ukazuje granice rozumu oświeconego, który musi uwzględniać różnorodność i zmienność doświadczeń. A więc pośrednio mamy tu do czynienia z ograniczeniem siły wywodu i odesłaniem do pozalogicznych (co nie znaczy pozaracjonalnych) racji:

Osobiście sędzę, że lepiej nie stawiać ostatecznego pytania, czy współczesny dwuznaczny wiek znajdzie równowagę wyłącznie w oparciu o świeckie siły rozumu komunikatywnego. Raczej potraktujmy to w sposób niedramatyczny, jako otwartą kwestię doświadczenia. Innymi słowy, nie chcę mówić o kwestii dalszego trwania religii w środowisku w znacznym stopniu zeświecczonym jako o zwykłym fakcie społecznym: filozofia musi potraktować ten fenomen poważnie jako wezwanie kognitywne (s. 38).

Wnioski wyciągane przez filozofa są nader pożyteczne dla współistnienia wierzących i niewierzących. Przede wszystkim akceptacja różnic stanowi warunek wstępny konstruktywnego udziału w debacie publicznej: „Jeśli obie strony zgodzą się na rozumienie sekularyzacji społeczeństwa jako procesu komplementarnego uczenia się, to będą miały kognitywne powody, by poważnie traktować wkład każdej ze stron do rozwiązań kontrowersyjnych spraw w debacie publicznej” (s. 47). Uświadomienie sobie, że obecność „innego” jest stałym elementem wspólnej przestrzeni, stanowi warunek właściwego pojmowania tolerancji:

Rozumienie tolerancji w społeczeństwach pluralistycznych o liberalnych konstytucjach wymaga od wierzących zdania sobie sprawy, że różnice, z jakimi się spotykają w kontaktach z niewierzącymi i z członkami innych religii, mają trwałą charakter. Jednocze-

¹⁰ W wersji angielskiej: „The newly awakened national consciousness, helped create a highly abstract solidarity on the part of the citizens”.

śnie liberalna kultura polityczna oczekuje, że również niewierzący rozumieją to samo w swoich podejściu do niewierzących (s. 50).

Ważną rolę w regulacji wzajemnych relacji między poszczególnymi, różniącymi się światopoglądami grup społecznych odgrywa także właściwe rozumienie neutralności państwa:

Neutralność władzy państwowej w kwestiach światopoglądowych gwarantuje tę samą etyczną wolność każdemu obywatelowi. Jest ona niekompatybilna z polityczną uniwersalizacją światopoglądu świeckiego. Kiedy obywatele świeccy działają w swej obywatelskiej roli, nie mogą z zasady negować tego, że religijny obraz świata może wyrażać prawdę. Poza tym nie mogą odmawiać wierzącym współobywatelom prawa wnoszenia ich wkładu do debaty publicznej, który jest formułowany w języku religijnym (s. 51).

Jak swoje stanowisko formułuje w tej debacie Joseph Ratzinger? Przypomnijmy tytuł jego rozważań: *To, co trzyma świat razem: przedpolityczne moralne podstawy wolnego państwa*. Habermas również mówił o podstawach przedpolitycznych i wskazywał na wagę prawnych i konstytucyjnych regulacji ważnych dla społecznego współistnienia różnych grup ludzkich. Ratzinger podkreśla konieczność uwzględniania wymiaru moralnego, który przekracza również wymiar religijny, a w każdym razie nie może być do religii sprowadzony. I właśnie ten krytyczny wobec religii wymiar w wywodzie Ratzingera wydaje mi się ciekawy.

Swoje rozważania rozpoczyna on od przywołania projektu wypracowanego przez szwajcarskiego teologa katolickiego i znanego dysydenta, który nie bez udziału samego Ratzingera został pozbawiony w 1979 r. prawa nauczania teologii katolickiej. To właśnie Hans Küng pokazał, jak wiele poszczególne religie światowe łączy, zwłaszcza w wymiarze etycznym. Co ciekawe, zdaniem ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary szczególna rola przypada filozofii:

Na tym polega odpowiedzialność filozofii, by krytycznie przyglądać się rozwojowi poszczególnych dyscyplin akademickich. To filozofia powinna rzucać krytyczne światło na przedwczesne konkluzje i pozorne „pewności” na temat tego, kim człowiek jest, skąd pochodzi i jaki jest cel jego życia (s. 57).

Jest to tym ważniejsze, że krytyczny namysł nad religią, jakiemu oddaje się filozof, pozwala odkryć jej niebezpieczne oblicze:

Jeśli jednym ze źródeł terroryzmu jest fanatyzm religijny – i tak jest w istocie – *to czy religia jest siłą zbawiającą i uzdrawiającą? Czy nie jest ona raczej siłą niebezpieczną i archaiczną*, która tworzy fałszywe uniwersalizmy, prowadząc do nietolerancji i aktów terroru? Czy religia nie powinna być postawiona pod strażą rozumu, a jej granice czy nie powinny być starannie zaznaczone? (s. 64).

W moim przekonaniu jest to niezwykle ważne stwierdzenie w ustach kardynała Ratzingera. Nawet jeśli z jego późniejszych wypowiedzi, zwłaszcza jako papieża Benedykta XVI, wynika, że ten niebezpieczny potencjał obecny w religii zwykł

on odnosić do islamu, to przecież również chrześcijaństwo nie jest wolne nie tylko od fanatyzmu, ale także aktów terroru. Wystarczy wspomnieć powstałą w 1916 r. Irlandzką Armię Republikańską, która najpierw walczyła o niepodległość Irlandii, a później, aż do 1994 r., o przyłączenie Irlandii Północnej do Republiki Irlandzkiej. Element katolicki grał w niej niezwykle istotną rolę, jako część tożsamości irlandzkiej. W Stanach Zjednoczonych fanatycy posuwali się nawet do zabójstw lekarzy dokonujących aborcji. W Polsce na szczęście nie dochodzi do zbrojnych napaści, ale dla wielu publicystów katolickich mowa nienawiści należy do stałego arsenału środków retorycznych, za pomocą których zwalczają faktycznych czy wyobrażonych przeciwników ideologicznych.

Interesująco brzmią uwagi na temat granic samego chrześcijaństwa i kultury zachodniej. Otwierają one bowiem perspektywę konstruktywnego dialogu między różnymi kulturami i religiami:

Jeśli dyskutujemy dzisiaj na temat podstawowych pytań dotyczących ludzkiej egzystencji, to wymiar międzykulturowy wydaje mi się czymś absolutnie podstawowym – taka dyskusja nie może być prowadzona tylko wewnątrz tradycji chrześcijańskiej czy w ramach racjonalnej tradycji Zachodu. One obie postrzegają siebie jako uniwersalne i być może mogą takimi być, ale tylko *de iure*. Gdyż *de facto* muszą one uznać, że są akceptowane tylko przez część ludzkości i że tylko część ludzi je naprawdę rozumie (s. 73).

I znów: nawet jeśli te stwierdzenia są tylko pewnym intelektualnym ćwiczeniem, to nie można ich odrywać od całości światopoglądu reprezentowanego przez tego hierarchę katolickiego. W końcowych fragmentach swego wywodu Ratzinger wyraźnie deklaruje zbieżność własnego oglądu rzeczywistości z możliwością dialogu między wierzącymi i niewierzącymi, co wcześniej przedstawił Habermas:

Chociaż kultura świecka jest poważnie zdominowana przez ścisłą racjonalność, której sugestywnego obrazu dostarczył nam Jürgen Habermas, racjonalność, która rozumie siebie jako element trzymający ludzi razem, to chrześcijańskie rozumienie rzeczywistości nadal pozostaje potężną siłą (s. 74).

Co więcej, podziela on również jego praktyczne sugestie: „Jeśli chodzi o konsekwencje praktyczne, to w dużym stopniu zgadzam się z uwagami Jürgena Habermasa na temat społeczeństwa postsekularnego na temat gotowości uczenia się od siebie nawzajem i na temat samoograniczenia z obu stron” (s. 77). Jedno z ostatnich twierdzeń może brzmieć wręcz jak program: „Religia musi być nieustannie oczyszczana i kształtowana przez rozum” (s. 77). Temu procesowi oczyszczanie powinna podlegać zresztą nie tylko religia, ale również ideologie sekularne. Niemniej jednak jest rzeczą ważną, że to właśnie hierarcha katolicki postuluje konieczność wprowadzenia racjonalnej korekty do myślenia religijnego.

Muszę przyznać, że ogromne wrażenie robi ostatnie wezwanie do współpracy chrześcijaństwa i zachodniej świeckiej racjonalności, które są przez Ratzingera postrzegane nie tylko jako komplementarne, ale jako wzajemnie się wspomagające.

Ten apel jest o tyle istotny, że często spotyka się raczej przeciwstawianie dziedzictwa oświeceniowego i racjonalistycznego myśleniu religijnemu. W nowym, post-sekularnym kontekście ta dychotomia zostaje ostatecznie przewyżczona, a nawet staje się nowym i pożądanym paradygmatem myślenia i działania. Można w nim też widzieć istotny wkład cywilizacji zachodniej w możliwość przewyżczenia ciągle istniejących na świecie konfliktów:

Nie ma wątpliwości, że głównymi partnerami we wzajemnym wspomagananiu [rozumu i wiary – S. O.] są wiara chrześcijańska i zachodnia świecka racjonalność. [...] Jest rzeczą ważną, by dwa wielkie składniki kultury zachodniej nauczyły się *śłuchać* i akceptować również oryginalny wkład różnych kultur. To ważne, by włączyć inne kultury w ten wysiłek stworzenia polifonicznego dzieła, w którym one same są otwarte na istotną komplementarność rozumu i wiary. W taki oto sposób powszechne procesy oczyszczania (w liczbie mnogiej!) mogą zaistnieć (s. 79).

Ważne jest w powyższym cytacie dopowiedzenie, i to z wykrzyknikiem, że chodzi o procesy oczyszczenia, które dotyczą wszystkich stron biorących udział w debacie publicznej. Uznanie bowiem własnych ograniczeń tworzy przestrzeń dla prawdziwego dialogu. Jest to tym ważniejsze, że w polskiej przestrzeni publicznej zaczyna dominować rezygnacja z racjonalności, a większość katolickich hierarchów coraz głośniej opowiada się za fundamentalizmem religijnym. Nie jest to oczywiście niczym nowym. Takie tendencje są zauważalne w historii każdego kraju i każdej religii, jednak ich obecność w XXI wieku w demokratycznym kraju w Europie musi budzić zdziwienie.

By nie być gołosłownym, zwrócę tylko uwagę na niektóre ustalenia Ewy Bobrowskiej, która znakomicie zanalizowała główne wyznaczniki dyskursu obecnego w rozgłośni toruńskich redemptorystów. Otóż zdaniem krakowskiej badaczki ten rodzaj dyskursu wręcz niszczy przestrzeń publiczną przez tworzenie fałszywej wspólnoty: „Można stwierdzić, że »Nasz Dziennik« nie przyczynia się do budowania sfery publicznej – przeciwnie – jest czynnikiem, który ją refeudalizuje, ale czyni jeszcze coś więcej. [...] »Nasz Dziennik« zachęca do zaangażowania, ale jego podstawą jest pozorna wspólnota, którą łączy lęk przed wyolbrzymionym wrogiem”¹¹. W moim odczuciu to jedno z najpoważniejszych oskarżeń pod adresem Kościoła katolickiego, który nie tylko nie pomaga katolikom włączyć się w konstruktywną budowę państwa demokratycznego, ale kształtuje w nich świadomość wykluczonych i zdominowanych przez anonimowe siły. Jest to, innymi słowy, największa porażka tej instytucji, która odwołuje się do katolicyzmu jako czynnika kulturotwórczego i budującego tożsamość narodową. Tymczasem, poprzez wpływ środowiska radiomaryjnego, kreuje fałszywą świadomość i *de facto* przyczynia się do alienacji swoich zwolenników z jednej strony i polaryzacji całego społeczeń-

¹¹ E. Bobrowska, *Obrazowanie społeczeństwa w mediach. Analiza radiomaryjnego dyskursu*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007, s. 152.

stwa – z drugiej. A co ważniejsze, podważa podstawowe mechanizmy budowania społeczeństwa obywatelskiego:

Dyskurs radiomaryjny, który skłania do zaangażowania w życie publiczne, aktywizuje i daje poczucie uczestnictwa w walce o słuszną sprawę, przyczynia się zatem do takiego w nim udziału, który pod wieloma istotnymi względami pozostaje w sprzeczności z ideami społeczeństwa obywatelskiego¹².

Jest to oczywiście temat rozległy i domagający się dodatkowych badań. Został tu zasygnalizowany tylko jako kontrapunkt do debaty pomiędzy Josephem Ratzingerem i Jürgenem Habermasem.

Ta tendencja doszła wyraźnie do głosu na ostatnim synodzie poświęconym sprawom rodziny, na którym przewodniczący Episkopatu Polski, arcybiskup Stanisław Gądecki, opowiedział się za konserwatywną grupą uczestniczących w debacie biskupów. I być może dlatego racje przedstawiane przez katolików rzadko współbrzmiały z racjami rozumowymi. Być może zabrakło w ich zestawie lektur ksiązek Benedykta XVI, a w każdym razie jego wykładu poświęconego dialektyce sekularyzacji, a obowiązującym stał się dyskurs wypracowany przez środowisko Radia Maryja. Na szczęście nie jest to jedyny dyskurs katolicki obecny w polskiej przestrzeni publicznej. Nawet pośród hierarchów katolickich daje się zauważyć różnica akcentów i większe otwarcie na pluralizm poglądów. Wystarczy wspomnieć kardynała Kazimierza Nycza czy biskupa Grzegorza Rysia. Również wielu duchownych coraz wyraźniej opowiada się za coraz większym otwarciem by wspomnieć dominikanina Tomasza Dostatniego i środowiska skupione wokół „Tygodnika Powszechnego” i miesięczników „Znak” i „Więź”. Ostatnio coraz częściej pojawiają się głosy polemiczne z pravicowymi publicystami, jak też z fundamentalistycznymi tendencjami obecnymi od lat 90. w środowisku Radia Maryja, na portalu prowadzonym przez krakowskich jezuitów deon.pl. Właśnie ten ostatni element pozwala mi nawiązać do interesującej debaty toczącej się we Włoszech.

Trudno oczywiście przesądzać, jaki wpływ omówiona powyżej debata miała na następcę Benedykta XVI, niemniej jednak wydaje się, że papież Franciszek znakomicie się wpisuje w jej logikę i można początek jego pontyfikatu potraktować jako rozwinięcie tej niesłusznie pomijanej w polskim dyskursie katolickim debaty. Z wielu możliwych wątków wybieram jeden, który ma wiele wspólnego z rozmową Habermas – Ratzinger. Chodzi mianowicie o rozmowę papieża Franciszka z Eugenio Scalfarim. To właśnie dzięki tej rozmowie pontyfikat argentyńskiego papieża jest postrzegany jako nowa karta w historii papiestwa.

Wyłania się z niej obraz Kościoła nie tylko otwartego na dialog, ale również gotowego do przyjęcia twórczych impulsów z tego świata. Chodzi o wywiad, ja-

¹² Ibidem, s. 168.

kiego Franciszek udzielił Scalfariemu 1 października 2013 r., który był dostępny na stronie Watykanu¹³.

Scalfari nie tylko założycielem liberalnego i antyklerykalnego dziennika, swoich poglądów nigdy nie krył, owszem – stały się źródłem jego niewątpliwego sukcesu medialnego. Eugenio Scalfari deklaruje się jako wychowany w katolickim duchu agnostyk. Papież Franciszek zaproponował mu rozmowę i zapewnił, że nie tylko nie będzie próbował go nawracać, ale odpowie na każde pytanie. Oto, co na powitanie powiedział papież, reagując na uwagę Scalfariego, że pewnie zechce go nawrócić:

Prozelityzm to wierutne głupstwo, nie ma sensu. Trzeba się poznać, wysłuchać się i co-raz lepiej poznawać świat, który nas otacza. Zdarza mi się, że po spotkaniu chciałbym spotkać się jeszcze raz, gdyż rodzą się nowe idee i odkrywa się nowe potrzeby. To jest ważne: poznać się, wysłuchać, poszerzyć krąg myśli. Świat przebiegają drogi, które się zbliżają i oddalają, ale ważne, by prowadziły nas ku Dobru.

To słyszeliśmy już w rozmowie z rabinem Skórką. Bergoglio jest wierny wypowiedzianym wówczas słowom. Odwołując się do otrzymanego od papieża listu, redaktor naczelny „La Repubblica” przypomina, że Franciszek napisał, iż sumienie jest autonomiczne i że każdy powinien iść za głosem swego sumienia. Papieża nie zaprzecza, ale podkreśla: „I to powtarzam. Każdy ma swoje pojęcie Dobra i Zła i powinien wybierać Dobro i zwalczać zło, tak jak je rozumie. To wystarczyłoby, by świat stał się lepszy”. Scalfari podsumowuje cały wywiad w sposób następujący: „Jeśli Kościół stanie się tak jak on o nim myśli i jak chce go zmienić, to zmieni się cała epoka”. Sądzę, że ma rację.

Wystarczy przywołać kilka najważniejszych stwierdzeń z tej rozmowy, by zdać sobie sprawę, że papież Franciszek zamknął pewien rozdział w sposobie sprawowania urzędu papieskiego i stworzył nowy. Jego rysem najbardziej znaczącym jest wsłuchiwanie się w potrzeby innych, a nie osądzanie tych, którzy nie podzielają doktryny katolickiej. Oto najważniejszym problemem dla Kościoła jest trudne położenie ludzi starych i brak pracy dla młodych: „Dwie największe zmory, jakie prześladują dzisiejszy świat, to bezrobocie młodych i samotność, w jakiej są pozostawieni starzy. [...] To jest również najpoważniejszy problem Kościoła”. Pytany o komunizm i teologię wyzwolenia papież stwierdza, że komunizm go wprawdzie nie uwiódł, ale ceni komunistów, którzy potrafili za swoje przekonanie cierpieć, a nawet ponieść śmierć, jak jedna z jego wykładowczyń na uniwersytecie w Buenos Aires: „Miałem wykładowczynię, którą szanowałem i darzyłem przyjaźnią. Była gorliwą komunistką. Często mi czytała i dawała do czytania teksty partii

¹³ http://www.vatican.va/holy_father/francesco/speeches/2013/october/documents/papa-francesco_20131002_intervista-scalfari_it.html [11 XI 2013]. Wywiad został ze strony watykańskiej usunięty, jest jednak dostępny na stronie dziennika La Repubblica: http://www.repubblica.it/cultura/2013/10/01/news/papa_francesco_a_scalfari_cos_cambier_la_chiesa-67630792/ [8 XI 2014].

komunistycznej. W ten sposób poznałem tę bardzo materialistyczną koncepcję. [...] Kobieta, o której mówię, została później aresztowana, poddana torturom i zamordowana przez reżim dyktatorski, jaki wówczas rządził w Argentynie”. To dzięki niej zrozumiał później, jak wiele elementów wspólnych z komunizmem miała nauka społeczna Kościoła.

Na stwierdzenie Scalfarięgo, że zdarza mu się bywać antyklerykałem, gdy spotka klerykała, papież odpowiada: „To i mnie się przydarza, wobec klerykała staję się od razu antyklerykałem. Klerykalizm nie powinien mieć żadnego związku z chrześcijaństwem”. Na uwagę, że we Włoszech katolicy stanowią mniejszość (od 8 do 15% praktykujących, ogólna liczba może sięgać 20%), a na świecie chrześcijanie, których jest nieco ponad miliard, w stosunku do siedmiu miliardów populacji światowej też są mniejszością, Franciszek odpowiada, że tak naprawdę bycie mniejszością nie jest czymś złym, a prawdziwa misja Kościoła nie polega na nawracaniu:

Naszym celem nie jest prozelityzm, ale wsłuchiwanie się w potrzeby, pragnienia, rozczarowania, w rozpacz i nadzieję. Powinniśmy przywrócić nadzieję młodym, pomagać starym, otworzyć na przyszłość, bronić miłości. Biedni pośród biednych. Powinniśmy przygarnąć wykluczonych i głosić pokój. Sobór Watykański II, natchniony przez papieża Jana XXIII i Pawła VI, zdecydował patrzeć w przyszłość z duchem nowoczesnym i otworzyć się na współczesną kulturę. Ojcowie soborowi wiedzieli, że otwarcie się na kulturę współczesną oznaczało ekumenizm religijny i dialog z niewierzącymi. Od tamtego czasu zostało zrobione bardzo mało w tym kierunku. Mam pokorę i ambicję, by to zrobić.

W tej rozmowie nie tylko Franciszek odpowiada. On również stawia pytania, chce się dowiedzieć, co stanowi istotę niewiary, co nadaje jej sens. Oto wyjaśnienia Scalfarięgo: „Różnią nas myśli, ale jesteśmy podobni jako ludzie, nieświadomie ożywiani przez nasze instynkty, które przekształcają się w odruchy, uczucia, wolę, myśl i rozum. W tym jesteśmy podobni”. Ale papież chce wiedzieć więcej, czym jest Bycie, w które wierzy jego rozmówca. Otrzymuje wyjaśnienie:

Bycie jest wiązkami energii. Energii chaotycznej, ale niezniszczalnej i pozostającej w wiecznym chaosie. Z tej energii wyłaniają się kształty, kiedy energia dociera do punktu wybuchowego. Kształty mają swoje prawa, swoje pola magnetyczne, swoje elementy chemiczne, które łączą się w sposób przypadkowy, ewoluują, w końcu gasną, ale ich energia nie znika. Człowiek jest prawdopodobnie jedynym zwierzęciem obdarzonym myślą, przynajmniej na tej naszej planecie i w tym systemie słonecznym.

Franciszek nie jest przekonany i ze swej strony przywołuje tekst listu, jaki wcześniej napisał do Scalfarięgo, w którym pisał, że „Z mojej strony zauważam, że Bóg jest światłem, które oświeca ciemności, nawet jeśli ich nie rozprasza i iskra tego światła jest w każdym z nas”.

Na zakończenie chciałbym zwrócić uwagę na zauważalne już implikacje w debacie publicznej, której przykładem jest wykład Zygmunta Baumana na Katolickim

Uniwersytecie w Mediolanie w ramach konferencji upamiętniającej 100. rocznicę założenia czasopisma „Vita e Pensiero” w dniach 22–24 października 2014 r., w którym odwoływał się do papieża Franciszka¹⁴. Wykład ten został przedrukowany przez dziennik „La Repubblica” w przeddzień rozpoczęcia konferencji pod znamionym tytułem „Jeśli Papież kocha prawdziwy dialog bardziej niż prawdę”¹⁵. Do tego tekstu nawiązał Eugenio Scalfari, publikując niezwykle interesującą odpowiedź *Namiestnik Chrystusa i względna prawda, która prowadzi do Boga. Odpowiedź Zygmuntowi Baumanowi w sprawie dialogu z papieżem Franciszkiem*¹⁶. W moim przekonaniu nowa odsłona dialogu stała się faktem niezależnie od tego, czy Kościół katolicki jest w stanie go przyjąć, czy nie. Wsłuchując się w te głosy rozbrzmiewające na łamach włoskiego dziennika mam pewną osobistą satysfakcję. Otóż w 2013 r. opublikowałem wraz z Zygmuntem Baumanem tom rozmów¹⁷, który właśnie ukazał się w przekładzie włoskim¹⁸. Podejmujemy w nim wiele wątków, które można nazwać namysłem nad kondycją postsekularnego społeczeństwa. Jak bardzo jest to temat aktualny, świadczy reakcja (negatywna) na nasz tom w czasopiśmie młodych polskich socjologów „Stan Rzeczy”, gdzie zostaliśmy określani jako „Postmoderniści głoszący politeizm”¹⁹ oraz pierwsze reakcje w prasie włoskiej (pozytywne). Mianowicie ukazały się dwie rozmowy z Zygmuntem Baumanem w katolickim dzienniku „Avvenire”²⁰ i tygodniku „Familia Christiana”²¹ oraz recenzja w jezuickim dwutygodniku „La Civiltà Cattolica”²². Można żywić uzasadnione przekonanie, że angielski przekład tej książki, jaki ma się ukazać w brytyjskim wydawnictwie Polity, pozwoli zainteresować tym tematem również czytelników anglojęzycznych. Oczywiście jest to tylko jeden z wielu przejawów wzrostu znaczenia debaty na temat obecności religii w przestrzeni publicznej.

¹⁴ <http://www.cattolicanews.it/news-dalle-sedi-bauman-accettare-il-dialogo-questione-di-vita-o-di-morte> [11.11. 2014].

¹⁵ la Repubblica.it, 2014 10 21: <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2014/10/21/se-il-papa-ama-il-dialogo-vero-piu-della-verita53.html> [11.11.2014].

¹⁶ http://www.repubblica.it/cultura/2014/10/28/news/il_vicario_di_cristo_e_la_verit_relativa_che_conduce_a_dio-99162795/ [11.11.2014].

¹⁷ *O Bogu i człowieku. Rozmowy. Zygmunt Bauman i Stanisław Obirek*, Wyd. Literackie, Kraków 2013.

¹⁸ Z. Bauman, S. Obirek, *Conversazioni su Dio e sull'uomo*, tłum. R. Polce, Laterza, Bari 2014.

¹⁹ M. Łuczewski, S. Burdziej, *Przełom possekularny*, „Stan Rzeczy” 2(5) 2013, s. 10.

²⁰ L. Fazzini, *Bauman: al. Dialogo serve un polilogo*, „Avvenire” z 29 X 2014 r.

²¹ P. Perazzolo, *Nel vero dialogo Nin ci sono sconfitti, ma solo vincitori*, „Familia Christiana” z 9 XI 2014 r.

²² R. Zas Friz de Col, *Zygmunt Bauman – Stanisław Obirek, Conversazioni su Dio e sull'uomo*, Bari – Roma, Laterza, 2014, recenzja w: „La Civiltà Cattolica” z 1 XI 2014 r., ss. 304–306.

