

ZBIGNIEW TEINERT

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji

Habermas and Ratzinger: Faith and Knowledge in the Times of Secularization

I. TŁO DYSKUSJI

Dnia 19 stycznia 2004 roku w gmachu Akademii Katolickiej w Monachium, w obecności kilkudziesięciu zaproszonych gości (wśród których oprócz przedstawicieli prasy byli dwaj kardynałowie: Friedrich Wetter i Leo Scheffczyk oraz znany katolicki filozof Robert Spaemann), spotkali się Jürgen Habermas oraz Joseph Ratzinger i wymienili poglądy na temat *Przedpolityczno-moralne podstawy państwa liberalnego* (*Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*).

Jürgen Habermas (ur. 1929), przedstawiciel tak zwanej drugiej generacji »szkoły frankfurckiej«, przedstawił stosunki prawne, moralne i religijne we współczesnym sekularystycznym państwie konstytucyjnym. Za wyjątkową szansę dla zlaicyzowanego społeczeństwa uznał religię. Kardynał Joseph Ratzinger (ur. 1927), prefekt Rzymskiej Kongregacji Doktryny Wiary, a obecnie Papież Benedykt XVI, zgodził się w wielu sprawach z przedmówcą, ale podkreślił głównie kwestię etosu światowego, który jest możliwy tylko poprzez dialog kultury europejskiej, zarówno laickiej jak i chrześcijańskiej, z innymi, pozaeuropejskimi kulturami i religiami.

To jak się wydaje pierwsze osobiste spotkanie tak wysokich przedstawicieli światopoglądu liberalnego i katolickiego wykazało, że można przełamać konflikty pomiędzy teologiczną wiarą i »oświeconym« rozumem, i kompromis w tej sprawie jest możliwy.

Warto w związku z tym przypomnieć wcześniejszą, dziś już zapomnianą debatę z roku 1971 z udziałem Habermasa i Roberta Spaemanna (ur. 1927). Spaemann, który teraz znalazł się wśród zaproszonych gości, gdy w gorącym okresie tuż po roku 1968, w publicznym wykładzie we Fryburgu poddał krytyce ówczesne liberalne założenia myśli politycznej Habermasa, zainicjował ważną debatę prasową. Habermas

zareagował na postawione zarzuty, broniąc legitymizacji prawnej i moralnej współczesnego liberalnego państwa konstytucyjnego. Ale sekularyzm oraz laicyzm nie stały jeszcze w tej dyskusji na porządku dziennym.

Zapomniana już dziś dyskusja była ważnym etapem refleksji etycznopolitycznej nad stanem współczesnego państwa. Obracała się ona wokół zagadnień teoretycznych, gdyż nie chciano zadrażniać i tak już gorącej atmosfery politycznej oraz naruszać chwiejnej po roku 1968 równowagi pomiędzy ortodoksyjnie marksistowskim Wschodem a wyraźnie liberalizującym Zachodem. Ograniczono się zatem do dyskusji nad warunkami konsensu społecznego i politycznego, zasadami legitymizacji władzy, istotą demokracji (czy ma być przedstawicielska czy większościowa), stosunkami pomiędzy większością parlamentarną a opozycją i innymi podobnymi¹.

Temat zogniskował się wtedy wokół antycypacji konsensu, to znaczy warunków, szans i celów dialogu politycznego, jaki nieustannie toczy się w państwie liberalnym. I jak nietrudno było przewidzieć, w tych właśnie kwestiach dyskutanci się podzielili i okazały się różnice pomiędzy wyznawanymi przez nich opcjami filozoficznymi i społecznymi. Jeśli dziś warto przypomnieć tę dyskusję, to między innymi ze względu na ogromną kurtuazję, wysokie standardy intelektualne oraz na poziom i rodzaj argumentacji.

Intelektualny klimat podkreśliły słowa Spaemanna na zakończenie dyskusji: *Pozwoli Pan, że na zakończenie podzielę się ogólnym wrażeniem na temat tego, co – jak sądzę – jest powodem istotnej różnicy między nami. Przedtem już, na Kongresie w Düsseldorfie w roku 1969, miałem zaszczyt przedstawić Panu zarzut, który uznał Pan wtedy za zgola niefilozoficzny i »czysto empiryczny«. W swym liście podkreśla Pan również, że Pańska teoria prawdy w gruncie rzeczy nie dotyczy filozofii praktycznej, lecz – to już dodaję od siebie – że reprezentuje Pan filozofię transcendentalną. Jest Pan przedstawicielem swego rodzaju materialistycznej filozofii transcendentalnej. Z jednej strony, kiedy ja mówię o prawdzie, Pan może mi stawić zarzut metafizyki, z drugiej zaś, gdy ja Pańskiej politycznie eksplozywnej teorii konsensu zarzucam pragmatyzm – zasłonić się »zasadniczym« charakterem swej teorii. A w istocie Pańska filozofia transcendentalna jest polityczna; ale odbywa się to kosztem Pańskiej polityki, która jest transcendentalnofilozoficzna.*

Pańskie ujęcie antycypacji i hipotetyczne z konieczności spojrzenie na sytuację idealnej rozmowy uważam za owocne w największej mierze. Sądzę jednak, że wyciągnąć z tego właściwe wnioski nie pozwalają Panu założenia materialistyczne: rzeczywiście, gdyby było tak, że wypowiedź rozumna jest fikcyjna, byłaby sama w sobie nierozpoznawalna. A wtedy rozumność postulatu, żeby tworzyć takie fikcje, też byłaby fikcyjna. Gdyby alternatywą miała być metafizyka, pierwszy optowałbym za ro-

¹ Por. G. Köhler, *Herrschaft und/oder Herrschaftsfreiheit. Erinnerungen an die aktuelle Kontraverse (Robert Spaemann und Jürgen Habermas)*, „Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, Stuttgart 3 (1978) Nr. 1. 53-70. Jest to jeden z niewielu komentarzy tej dyskusji. Szwajcarski autor zaproponował finezyjne i intelektualnie wyrafinowane rozwiązania kontrowersji wokół układu władzy w państwie współczesnym, uwzględniając postulaty obydwóch autorów.

zumnością metafizyki. Niezależny dyskurs cechuje się właśnie tym, że można zawsze powrócić do kwestii już zamkniętych i znów krytycznie przyjrzeć się argumentom przemawiającym za danym twierdzeniem.

Ale to już chyba wykracza poza przedmiot naszej obecnej korespondencji. Bardzo byłbym rad, gdybyśmy przy okazji mogli i o tym porozmawiać².

Podstawą analiz podjętych w niniejszym artykule są dwa przemówienia Habermasa: monachijskie oraz wcześniejsze, lecz związane z nim tematycznie z dnia 14 października 2001 roku we Frankfurcie n/Menem (*Glauben und Wissen*), noszące tytuł identyczny jak wydana 14 września 1998 roku encyklika Jana Pawła II *Fides et ratio*, oraz monachijskie przemówienie kard. Ratzingera³.

II. WSPÓŁCZESNY TERRORYZM – WYZWANIE RELIGIJNE CZY NOWA FORMA WŁADZY?

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

W pewnym sensie był to intuicyjny zwrot ku religii, na której można budować autentyczne, trwałe i pewne bezpieczeństwo społeczne. Metaforyczny język religii,

² Całościowy zapis toczącej się wówczas dyskusji, rozproszonej w przemówieniach, artykułach i innych publikacjach prasowych mamy w publikacji Roberta Spaemanna, *Die Utopie der Herrschaftsfreiheit* oraz w przedruku tej dyskusji (*Die Utopie des guten Herrschers*) w książce R. Spaemanna: *Zur Kritik der politischen Utopie, Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Stuttgart 1977, s. 104-141.

³ Przemówienie monachijskie Ratzingera zostało wydane w tomiku *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderung der Zukunft bestehen*, Freiburg im Breisgau 2005, pod tytułem *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, s. 28-40 (dalej cytowane jako *Was die Welt...*), natomiast przemówienie monachijskie Habermasa (opatrzono również tym samym tytułem *Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*), zostało zamieszczone w periodyku Akademii Katolickiej w Monachium „zur debatte” w numerze styczniowym z roku 2004, tutaj on-line [Dostęp: 16 kwietnia 2005 roku] w World Wide Web: <http://www.kath-akademie-bayern.de/>, dalej cytowane jako *Stellungnahme* i nr porządkowy. Zaś frankfurckie przemówienie Habermasa jest tutaj cytowane według osobnej broszurki (*Sonderdruck*) Habermas, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt 2001 (dalej jako *Glauben und Wissen...*). Warto dodać, że monachijskie przemówienie Ratzingera w całości, a Habermasa we fragmentach zostało przetłumaczone na język polski W. Buchner w: „Tygodnik Powszechny” nr 18 z 1 maja 2005 roku. W niniejszej publikacji autor korzystał z własnych tłumaczeń wszystkich tekstów.

bogata symbolika, alegoria, przypowieść i paradoks, innymi słowy – wszystko to przyciągało, tworząc aurę tajemnicy. Religia wskazywała na realne odniesienia do prawdy uniwersalnej, absolutnej i ostatecznej, na odkrycie sensu życia i umierania, czyli dopełniała tego wszystkiego, czego nie mogła dać kultura postmodernistyczna. Pozwalała znaleźć prawdę, którą nie tylko można poznać, ale której trzeba także zawierzyć⁴.

Po drugiej wojnie światowej, równoległe niejako do fal terroryzmu, gospodarką światową wstrząsają cyklicznie kryzysy energetyczne. Ujawniają one dysproporcję między możliwością zwiększenia wydobycia i zdolnością produkcji paliw a rosnącym popytem na surowce energetyczne. Nie brak także ogólnej obawy, czy wkrótce nie wyczerpią się źródła surowców energii mineralnej, tym bardziej, że zaobserwować można gwałtowny wzrost zapotrzebowania na te surowce w krajach, które nigdy dotąd nie były na liście liczących się odbiorców (na przykład Indie i Chiny). Zmienia się przez to nie tylko światowy układ gospodarczy, ale również społeczny, polityczny, a nawet moralny, co prowadzi często do zamieszek i sprzyja wzrostowi terroryzmu.

Habermas w obydwóch swoich wystąpieniach, we Frankfurcie i w Monachium, skoncentrował się zarówno wokół roli i znaczenia rozumu we współczesnej społeczności postmodernistycznej (jego zdaniem już postsekularnej), jak i w ogóle wokół stosunku rozumu i wiary, czyli filozofii i religii. Jako laureat pokojowej nagrody księgarzy niemieckich (Frankfurt) zaznaczył na wstępie swego wystąpienia, że *jeszcze do niedawna interesowaliśmy się czymś innym – czy i na jakich warunkach wolno się zgodzić na inżynierię genetyczną, czy są podstawy do optymizmu w tej sprawie. Po pierwszych sukcesach w tej dziedzinie zaczęto się spierać o wiarygodność, czy bardziej należy zaufać uczonym czy Kościołom. Pierwsi zarzucali drugim obskurantyzm, nieuzasadniony sceptycyzm wobec nauki oraz archaiczność, także brak wrażliwości, drudzy przeciw pierwszym wytaczali poważny zarzut scjentyzmu, bezdusznej wiary w naturalizm, co miało rzekomo podkopywać moralność. Po 11 września napięcie między społecznością świecką a religijną znalazło już ujście w innej postaci*⁵.

Teraz centralnym problemem stał się terroryzm, który ma związek z religią. *Samobójczy mordercy, zamieniając samoloty cywilne w żywe torpedy, skierowali je w bastiony zachodniej cywilizacji. Jak wiemy z testamentu Atty oraz z wypowiedzi Osamy Bin Ladena, kierowali się motywami religijnymi. Ich zdaniem globalna moderna stanowi symboliczne wcielenie Wielkiego Szatana. Ci, którzy oglądali owo »apokaliptyczne« wydarzenie na ekranach telewizyjnych i widzieli masochistycznie powtarzany obraz walących się wież manhattańskich, odnosili wrażenie analogii biblijnej. Język odwetu, jakim na owo niewyobrażalne wydarzenie zareagował nie tylko prezydent Ameryki, był językiem Starego Testamentu. A ponieważ absurdalny zamach uderzył w religijną strunę laickiej społeczności, po brzegi wypełniły się syna-*

⁴ Por. Encyklika Jana Pawła II z dnia 14 września 1998 roku *Fides et ratio* nr. 24-35.

⁵ *Glauben und Wissen*, s. 9.

gogi, kościoły i meczety. Wśród tych, którzy przed trzema tygodniami zjednoczeni wewnętrznie uczestniczyli w cywilnej uroczystości religijnej na stadionie w Nowym Jorku, nie było nienawiści: w imię patriotyzmu nie żądali zaostrzenia prawa karnego⁶.

W systemie globalnym, który objął niemal wszystkie agendy państwa, stosunek między wiarą i wiedzą przybrał charakter polityczny: *»Wojna przeciw terroryzmowi« nie jest wojną, a ponadto terroryzm przejawia się w tragicznym i przerażającym zderzeniu się światów, które winny przemawiać wspólnym językiem bez względu na zajadłą przemoc terrorystów i rakiet. Wobec globalizacji niezależnej od suwerennych rynków, wielu z nas chciałoby powrócić do polityki, lecz w innym jej kształcie – nie do pierwotnego Hobbesowskiego, globalistycznego państwa bezpieczeństwa, a więc do policji, tajnych służb i wojska, lecz do władzy cywilizującej cały świat. Obecnie nie mamy wyboru, możemy tylko mieć płochą nadzieję na przebiegłość rozumu i nieco refleksji. Bowiem także nasz wspólny dom rozdziela bruzda bezsilności. Ryzykiem sekularyzacji gdzie indziej wykołejonej bylibyśmy dotknięci naocznie, gdybyśmy jasno wiedzieli, czym jest sekularyzacja w naszym społeczeństwie postsekularnym. Właśnie w tym zamiarze podejmuję bliski nam wszystkim temat »wiara i wiedza«. Ale proszę nie oczekiwać wypowiedzi solennej, polaryzującej, tj. wzburzającej jednych, a uspokajającej innych⁷.*

W Monachium Habermas nie powracał już do sprawy terroryzmu, lecz skupił się na kwestii sekularyzacji oraz relacji między rozumem i wiarą w społeczności postsekularnej. Ratzinger natomiast ujrzał w terroryzmie, obok bomby nuklearnej oraz eksperymentów na embrionach ludzkich jedną z najmniejbezpieczniejszych form władzy: *Obecnie nie przeraża nas perspektywa nowej wielkiej wojny, lecz wszechobecny w świecie terror, który uderza i atakuje zewsząd. Do zagłady ludzkości wcale nie trzeba, jak widać, wielkiej wojny. Anonimowe siły terroru, dając o sobie znać wszędzie i w każdym momencie, są tak silne, że każdego dnia mogą zagrozić wszystkim. Towarzyszy nam upiorne przekonanie, że elementy zbrodnicze są gotowe wytworzyć gigantyczny potencjał zniszczenia i zaprowadzić w świecie chaos, który zrujnuje cały ład polityczny. I w ten sposób zmienia ulega pytanie o sens prawa i etosu, które teraz brzmi: Gdzie znajdują się źródła siły terroru? Jak skutecznie i od wewnątrz wypełnić tę nową zarazę ludzkości?⁸.*

Terrorystom zależy nie tylko na przejęciu władzy, lecz i na jej legitymizacji: *Najbardziej przeraża to, że terror, przynajmniej częściowo, szuka uwierzytelnienia moralnego. W swych orędziach Bin Laden przedstawia terror jako reakcję ludów bezradnych i zniewolonych na arogancję potężnych, jako sprawiedliwą karę za butę, bluźnierczy autokratyzm i okrucieństwo. Jeśli ktoś znajduje się w określonej sytuacji społecznej i politycznej, mogą go przekonywać tego rodzaju motywacje. Terrorysty występują po części jako rzecznicy tradycji religijnej przeciw społeczeństwom zachodnim, które odrzuciły Boga.*

⁶ Tamże, s. 10.

⁷ Tamże, s. 9-12.

⁸ Was die Welt..., s. 32.

Terroryzm ma oczywiście jakieś powiązania religijne: *W tym kontekście pojawia się pytanie, którego nie wolno przeoczyć: jeśli terroryzm wyrasta z także z fanatyzmu religijnego – a tak przecież jest – to czym jest religia, siłą uzdrowicielską i ocalającą, czy archaiczną i niebezpieczną, hołdującą błędnym uniwersalizmom i sprzyjającą nietolerancji i terrorowi? Czyż nie trzeba jej poddać pod kuratelę rozumu i otoczyć pieczołowitą opieką? Należy tylko rozwiązać kwestię, kto ma to zrobić? Oraz jak? Ale problem ogólny pozostaje ten sam: czy systematyczne likwidowanie religii i walka z nią jest warunkiem postępu ludzkości, czy toruje ona drogę do wolności i do powszechnej tolerancji, czy też nie?*⁹.

1. SEKULARYZACJA – SZANSA CZY ZAGROŻENIE?

a. Pojęcie sekularyzacji

Trudno precyzyjnie określić, co pierwotnie oznaczało łacińskie słowo *saeculum*, które dało początek pojęciu *sekularyzmu*. Pod względem politycznym oznacza ono dystans państwa do religii, ale także neutralność państwa w stosunku do wszelkich wyznań. Dla innych kultur sekularyzm jest to twór typowo europejski, dla islamu wręcz modelowy produkt chrześcijaństwa. Dla wyznawców islamu rozdział religii od państwa w każdej formie jest kulturowo obcy, jest to dalszy ciąg wojen krzyżowych, choć realizowany za pomocą innych środków.

Sekularyzm ma rzeczywiście korzenie chrześcijańskie, ale dziś w równym stopniu dotyka społeczność chrześcijańską i postchrześcijańską.

Saeculum – termin, z którego wywodzą się takie pojęcia jak sekularyzacja, sekularny itd., pierwotnie oznaczał »stulecie«, »wiek«, »czasy«, nawet »epokę«. Później otrzymał nowe znaczenie: epoki profańskiej, czyli świeckiej, czasu zhierarchizowanego, historycznego, pomiędzy grzechem pierworodnym a powtórnym przyjściem Chrystusa. Jest to epoka, w której żyje rodzaj ludzki. Dla chrześcijaństwa ważne było to, że ma ona związek z epoką wyższego rzędu, z »wiecznością«: z epoką idei, początków – z epoką Boga. Wprawdzie ludzie żyją w każdej epoce, ale ogół ludzkich działań, strategia życia, wszystkie instytucje i organy społeczne, wyraźnie zmierzają w określonym kierunku. Władza, odwrotnie niż Kościół, najchętniej wiąże się z *saeculum*, stąd stanowi *bracchium saeculare*, świeckie ramię Kościoła.

Antynomie te potwierdzają główną zasadę chrześcijaństwa, mianowicie dystans Kościoła do świata. W średniowieczu interesy Kościoła przeplatały się z interesami państwa i na odwrót, toteż nic dziwnego, że zdarzały się na tym tle liczne konflikty. Wszystkim zależało na wyraźnym rozgraniczeniu tych stref. Polityka wolała być niezależna, Kościół zaś próbował dystansować się do sfery świeckiej. Misja Kościoła mogła być wypełniona tylko pod warunkiem, że nie rozmyje się on się w świeckości. Fundamentem, który pozwalał rozróżniać sferę świecką od religijnej jest więc teologia.

⁹ Tamże.

Owe pierwotne podziały są na Zachodzie ciągle aktualne. Niektórzy wskazują na wojny religijne – chciano je zakończyć, bo przynosiły jedynie grozę i zniszczenie. Po długich i bolesnych zmaganiach chrześcijanie wszystkich wyznań zapragnęły wreszcie spokoju. Odtąd zaczęła się kodyfikacja przestrzeni publicznej za pomocą norm, porozumień lub umów, które nie miały się kojarzyć z żadną konkretną religią. Pokój miał być oparty na podstawach obiektywnych i niepodważalnych, z uwzględnieniem praw heretyków, ale te chciano legitymizować uległością wobec autorytetu, choćby nawet schizmatycznego (*non veritas sed auctoritas facit legem* – Hobbes).

Tak wyznaczony cel można było osiągnąć dwiema drogami. Stąd powstały dwie strategie sekularyzmu, politycznie nie różniące się od siebie. Pierwsza to »strategia wspólnego fundamentu«. Potrzebna była etyka pokojowego współistnienia i ładu politycznego, oparta na argumentach możliwych do zaakceptowania przez wszystkich teistów, nie tylko przez chrześcijan. Sięgnięto do prawa naturalnego w ujęciu św. Tomasza, które jest wprawdzie niezależne od objawienia, ale wymaga racjonalnej wiary w Boga osobowego. Ten sam rozum pozwala odkryć prawo naturalne oraz dojść do Boga. Do rozwoju różnych wersji takiej doktryny prawa naturalnego przyczynili się między innymi tacy uczeni jak Samuel Pufendorf, John Locke i Gottfried Leibniz.

Niezależnie od niej i bez związku z religią rozwijała się natomiast »strategia autonomii etyki politycznej«. Jej twórcą był Hugo Grotius, który odkrywał najgłębsze pokłady natury ludzkiej, *conditio humana*. Stąd wywodził normy obowiązujące bezwyjątkowo, które dotyczyły również pokoju i posłuszeństwa politycznego. Zakładał rozumność, ale i towarzyskość ludzkiej istoty, co miało kształtować stosunki między ludźmi. Wyjaśniał to na przykładzie przyrzeczenia: złamanie przyrzeczenia uroczyście złożonego jest sprzeczne z naturą istoty towarzyskiej, która jest zdolna do rozumowania, czyli stanowi występki przeciwko zasadom. Wnosił stąd, że istnieją normy wiążące nawet w przypadku, gdyby Bóg nie istniał – *etsi Deus non daretur*¹⁰.

Dzięki tym rozróżnieniom zostały wyodrębnione dwie strategie pokojowego współistnienia ludzi odmiennych religii i kultur: powoływano się albo na różnice więzi, ale zbieżność aspektów fundamentalnych, albo też – przynajmniej w zakresie etyki politycznej – szukano racji nie tyle głębszych lub wyższych, lecz fundamentów niezależnych, niepodlegających dyskusji, wspólnej bazy współżycia, co samo w sobie wymuszało lojalność polityczną.

Mimo że wszyscy zdawali sobie sprawę z niewystarczalności obydwu modeli, były one obowiązujące aż do czasów, gdy w pełni ukształtowała się idea państwa liberalnego.

Dla Jana Pawła II »sekularyzm« w najogólniejszym zarysie stanowi zespół poglądów i zwyczajów broniących humanizmu oderwanego od Boga i skoncentrowa-

¹⁰ Por. Ch. Taylor, *Drei Formen des Säkularismus* [w:] *Das Europa der Religionen*, red. Otto Kallscheuer, Frankfurt am Main 1996, s. 217-219.

nego na kulcie działania i produkcji, odrzucającego sprawy duchowe¹¹. Natomiast dla Habermasa pojęcie to ma ścisły związek z moderną: *Pojęcie »sekularyzacja« miało z początku, jako przymusowy zabór dóbr kościelnych przez państwo świeckie, znaczenie prawne. Później to ogólne znaczenie przypisano modernie kulturowej i społecznej. Odtąd »sekularyzacja« wzbudza sprzeczne oceny, zależnie od tego, czy na pierwszym planie umieści się autorytet kościelny, który władza świecka poskramia, czy też akt bezprawnej konfiskaty. Według jednych ekwiwalenty rozumne, przynajmniej myślnie, zastępują myślenie i życie religijne, według innych nowożytna forma myślenia i życia są dyskredytowane jako dobra uzyskane nielegalnie. Model wyłączenia jest bliższy optymistycznemu i postępowemu znaczeniu moderny odczarowanej, model wywłaszczania – modernie teoretycznie bezdomnej, przy całym rujnującym tego słowa znaczeniu. Obydwie wersje rozumienia są w tym samym stopniu błędne, gdyż sekularyzację traktują jak grę, która się zeruje – pomiędzy wyuzdanymi, kapitalistycznymi siłami produkcyjnymi nauki i techniki z jednej strony, a zachowawczymi skłonnościami religii i Kościoła z drugiej. Jedna strona pragnie zwyciężyć kosztem drugiej, i to według zasad liberalizmu, stanowiących siłę napędową moderny¹².*

Inna jest zatem rola sekularyzacji w liberalnym państwie konstytucyjnym niż w oświeceniu. Zdaniem Habermasa nie jest ona linią lub granicą dwóch sfer, świeckiej i religijnej, ani fundamentem rozstrzygania sporów pomiędzy państwem a Kościołem, lecz wobec napięć stanowi zasadę równowagi światopoglądowej w państwie, które winno być ojczyzną całej społeczności, tj. wierzących i niewierzących.

b. Świadomość (post)sekularna: religia i etos światowy

Ponieważ zdrowy rozsądek (*commonsense*) przestał pełnić rolę cywilizacyjną, za rozumność odpowiedzialne jest dziś liberalne państwo konstytucyjne¹³. Habermas jest przekonany, że jeśli religia i obywatele wierzący mają istnieć wspólnie w post-sekularnej społeczności, to jest rzeczą oczywistą, że muszą żyć w warunkach podyktowanych przez państwo. Religia przede wszystkim musi się wystrzegać przymusu (jak podkreśla – *z motywów własnych!*), najpierw w stosunku do sumienia, a obywatele wierzący muszą się reflektować nad swoim miejscem oraz prawami w nowożytnej społeczności pluralistycznej. Przede wszystkim oczekuje się, że religia i wyznania oraz społeczność wierzących wyjaśnią »dysonanse kognitywne« i zaakceptują pluralizm społeczny. Poza tym, że bez warunków wstępnych i ze wszystkimi konsekwencjami muszą uznać monopol nauk szczegółowych nad wiedzę świecką, oraz zasady profańskie jako źródła państwa konstytucyjnego. Jeśli monoteizm, jak pisze

¹¹ Por. RP 18.

¹² *Glauben und Wissen*, s. 12-13.

¹³ „Zdrowy rozsądek” stanowi jakby substytut prawa naturalnego, w tym sensie, że odwołuje się do zasad przyrodzonych, czyli konstytutywnych dla rozumu (Thomas Reid). Szerzej na ten temat C. A. J. Coady, *Zdrowy rozsądek* [w:] *Encyklopedia filozofii*, t. 2, red. T. Honderich, tłum. J. Łoziński, Poznań 1999, s. 1015, A. Podsiad, *Filozofia zdrowego rozsądku* [w:] *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2001, kol. 294-295.

Habermas, tego się nie podejmie, stanie się siłą destrukcyjną, niszczącą. Nigdy nie brak bodźców do takiej refleksji, ponieważ na placu przetargowym jawności demokratycznej nieustannie pojawiają się nowe konflikty społeczne.

Dysonanse, które istotnie niekiedy mogą skandalizować publiczność obywatelską, to głównie ostre kolizje i zderzenia zatwardziałych przekonań wierzących oraz niewierzących. Zdaniem Habermasa sprawą istotną jest to, żeby unikać przymusu: nieuciekanie się do przymusu pozwala zrozumieć, czym dla społeczności postsekularnej jest państwo świeckie. Nigdy i pod żadnym pozorem nie można rozstrzygać konfliktów na korzyść żadnej ze stron, przestrzega Habermas, gdyż byłoby to w zasadniczej sprzeczności z zasadą neutralności światopoglądowej państwa. Jeżeli stosunki rozumu obywatelskiego z dynamiką sekularyzacji mają się układać harmonijnie, stosować można tylko przymus w proporcji do relacji pomiędzy silną tradycją a treścią światopoglądową. Rozum winien być nieustannie gotowy uczyć się, ale nie tracąc samodzielności, winien się otwierać na wszystkie strony i zewsząd czerpać coś dla siebie korzystnego¹⁴. Sekularyzacja jest korzystna tylko dla tych, którzy akceptują jej zasady. Religia winna szanować prawa gwarantowane jej przez społeczeństwo, ale społeczeństwo winno akceptować nie tylko religię, ale również istnienie wspólnot wyznaniowych w dłuższej perspektywie.

Miejsce religii w liberalnym państwie konstytucyjnym jest według Habermasa wyznaczone przez elementy jej aktywności i odpowiedzialności politycznej. Społeczność postsekularna i liberalne państwo konstytucyjne winny akceptować religię, wspomagać jej rozwój, chronić »intuicję normatywną«, przechowaną tylko w religii, pożyteczną dla społeczności postsekularnej. Obydwie »mentalności«, świecka i religijna, powinny wspólnie wytworzyć »świadomość publiczną« i w stosownych momentach ją »modernizować«, tak by proces sekularyzacji społeczeństwa zachowywał komplementarność, to znaczy, by partnerzy mogli nieustannie uczyć się od siebie i poważnie siebie nawzajem traktować¹⁵. Ważne są w tym procesie takie pojęcia oraz dyspozycje jak więź społeczna, modernizacja świadomości, przemiana refleksyjna, wkład funkcjonalny itd.

Dla Ratzingera sekularyzacja jest nie tyle procesem socjologicznym, co dialogicznym. Nie jest to jednak tylko rozmowa, lecz i oczyszczanie się wzajemne. Jest ono potrzebne obydwu stronom, ale społeczność zlaicyzowana nie powinna dyktować religii warunków, bowiem nie jest wcale pewne, czy już jest ukonstytuowana społeczność postsekularna, a poza tym partnerstwo polega zawsze na równoprawności¹⁶.

¹⁴ W porównaniu z czystym liberalizmem, dla którego najważniejsza jest wolność działania publicznego, nieskrępowanego żadnym przymusem (por. np.: P. Śpiewak, *Liberalizm* [w:] *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 3, Warszawa 1996, s. 728), Habermas proponuje liberalizm nieco odmienny, dopuszczając przymus, choć w zakresie ograniczonym, o ile sankcjonuje go rozum obywatelski i o ile utrzymuje on równowagę światopoglądową w państwie.

¹⁵ *Stellungnahme*, s. 4.

¹⁶ *Stosownie do tego* (kryzysu wiary – Z.T) *chciałbym się wypowiedzieć o potrzebie korelacji rozumu z wiarą, rozumu z religią, gdyż są one powołane do wzajemnego oczyszczania się i uzdrawiania, potrzebują siebie nawzajem i powinny się akceptować. Was die Welt...*, s. 39.

Niezależnie od tego obydwaj podmioty społeczne winny się również ostrzegać przed różnego rodzaju patologiami. W religii najgroźniejszy jest fundamentalizm posługujący się retoryką religijną (co według Habermasa jest zjawiskiem nowożytnym¹⁷), a patologia społeczności świeckiej polega na przesadnym zaufaniu do rozumu, które podważają takie »sukcesy« rozumu jak produkcja (i zastosowanie) bomby nuklearnej, pośpieszne i chaotyczne wydobywanie i przetwarzanie zasobów mineralnych, a ostatnio eksperymenty medyczne w celu sztucznej produkcji embrionów ludzkich¹⁸. Sytuacja społeczności religijnej jest nieporównanie gorsza od sytuacji społeczności zsekularyzowanej. Wbrew deklaracjom, polityka liberalna podejmuje ciągle próby podporządkowania religii sekularyzacji i stosuje wobec niej przymus oraz sankcje.

W tej sytuacji potrzebny jest etos światowy (*Weltethos* – pojęcie Hansa Künga¹⁹). Nie można z nim już dłużej zwlekać, historia bowiem gwałtownie przyspiesza, tworzy się społeczność globalna (ale czy już postsekularna?), sprzęgająca w sobie siły polityczne, gospodarcze i kulturowe, oraz dzięki rozwojowi nauk przyrodniczych intensywnie wzrastają ludzkie możliwości. Ludzkość musi mieć do dyspozycji stosowne narzędzia prawne i etyczne, by mogła na bieżąco weryfikować i korygować stan oraz kierunek rozwoju nauki i kultury, i zapewnić bezpieczeństwo wszystkim ludziom oraz społecznościom. Dziś nie możemy jeszcze powiedzieć, jak miałyby on powstać, ale wiemy już, jaki zakres powinien obejmować: nie tylko nauki szczegółowe, ale także samą prawdę, która »oczyszcza« człowieka z uproszczeń, bezpodstawnych wniosków, pozbawia złudzeń co do tego, kim jest, skąd pochodzi i dokąd zmierza. Sama nauka też wymaga weryfikacji, fikcję trzeba w niej oddzielić od rzeczywistości i otworzyć ją na szerokie perspektywy, często zawężane przez nauki szczegółowe. Ale nie ma wątpliwości, że czeka nas jeszcze długa i żmudna droga do celu, jakim jest etos światowy²⁰.

Nie powstanie on wysiłkiem uczonych ani poprzez zaawansowane badania naukowe, ostrzega prelegent, gdyż jesteśmy ciągle pod wewnętrznym naciskiem wiedzy szczegółowej na naukę, by weszła w rolę nowej formy władzy. *Człowiek może stworzyć człowieka, wyprodukować go w probówce. Ale wtedy człowiek staje się produktem, co powoduje fundamentalną zmianę jego stosunku do samego siebie. Człowiek przestaje być darem natury względnie Boga-Stwórcy; staje się produktem własnym. Człowiek odkrył źródła swej mocy, dotarł do źródeł istnienia. Próby skonstruowania prawdziwego człowieka, eksperymentowanie na ludziach, ludzie jako odrzuty – to nie są już urojenia moralistów, wrogów postępu²¹.*

¹⁷ *Glauben und Wissen*, s. 10.

¹⁸ M. in. *Was die Welt...*, s. 39.

¹⁹ Por. krytykę tego pojęcia R. Spaemann, *Weltethos als „Projekt“* [w:] *Merkur*, Heft 570/571, s. 893-904.

²⁰ *Was die Welt...*, s. 29.

²¹ Tamże, s. 33.

2. ROZUM A RELIGIA

a. Rozum otwarty

Kryzys stosunków między religią a metafizyką, między objawieniem a rozumem, zaczął się od Kanta. To on zburzył istniejącą od pierwszych wieków po Chrystusie symbiozę religii z metafizyką, zrodzoną w okresie intensywnej hellenizacji chrześcijaństwa. Wyraźnie oddzielił »moralną wiarę religii rozumu« od »pozytywnej wiary objawienia«. Hegel wykiął ten »dogmatyzm oświecenia« i »pyrusowe« zwycięstwo rozumu. Postawił zarzut, że rozum przestał wyznaczać strefy i granice, a zajął się mediacją między religią a metafizyką, czym przyspieszył swą klęskę. W rezultacie Hegel zakwestionował autentyczność chrześcijaństwa i jego zbawcze posłannictwo. Zdaniem Habermasa zaczerpnął z chrześcijaństwa tylko to, co było mu na rękę, ale co w istocie nie miało z nim nic wspólnego: chrześcijaństwo według Hegla jest tak bardzo zajęte sobą, (»wiruje« wokół siebie), że utraciło wpływ na społeczność²².

Ze względu na wysoką pozycję Hegla powszechnie została przyjęta jego teza o permanentnym konflikcie rozumu z religią. To właśnie najbardziej obciążało stosunki między rozumem a wiarą. Trzeba znaleźć sposób wyjścia z kryzysu. Rozum powinien się szeroko otworzyć na religię, powiada Habermas, być wobec niej krytyczny, ale jednocześnie wsłuchiwać się w nią.

Skomplikowany układ między rozumem a wiarą Habermas oddaje w elegancjach, lecz dobitnych słowach, które mają wskazać na kognitywną głębię przekazu religijnego: *Wiemy, że pogranicze filozofii i religii jest obszarem zaminowanym. Jeżeli rozum zdementuje się sam, wnet ulegnie pokusie i podeprze się autorytetem i gestami sakralnymi, choć klarownymi, to jednak anonimowymi. Heidegger nabożeństwo (Andacht) zamienił we wspomnienie (Andenken). A jeśli sądny dzień historii rozmywa się w nieuchwytnym wydarzeniu historii bytu, nie tworzy to nowego poznania. Gdyby posthumanizm miał polegać tylko na powrocie do archaicznych początków sprzed Chrystusa oraz Sokratesa, byłby to triumf kiczu religijnego. Podwoje aukcji sztuki otworzyłyby się na oścież przed ołtarzami z całego świata, przed kapłanami i szamanami, którzy ze wszech stron ściągaliby na wernisaż. Przeciwnie, rozum – profański, lecz nie defetystyczny – zbyt wielki respekt żywi dla płomyczka tłącego się dniami i nocami w pytaniu teodycei, żeby religię dyskredytować. Wie, że desakralizowanie tego, co sakralne, zaczęło się w tych religiach świeckich, które odczarowały magię, pokonały mit, wysublimowały ofiarę, prześwieciły tajemnicę. Dlatego potrafi zachować dystans do religii, lecz nie zamykać się na jej perspektywę²³.*

²² Szerzej Habermas omawia ten stan w *Stellungnahme* s. 3. Następcy i uczniowie Hegla, dla których stanowiło to trudność, niepokój religijny wnoszony przez chrześcijaństwo zamienili w zwyczajny patos. Nie było im potrzebne chrześcijaństwo ze wzniosłą ideą Królestwa bożego na ziemi, komentuje Habermas. Były to kryteria obowiązujące w krytyce religii aż do Marksa. A tymczasem jak się okazało, sam rozum miał już tego dość, zbyt go to przeciążało. Rozum zwątpił sam w siebie i z powodów metodycznych poszedł za czymś, co w najlepszym wypadku mogło stanowić zaledwie namiastkę mesjanizmu. Por. *Stellungnahme* 3.

b. Rozum normatywny

W przemówieniu monachijskim Habermas powraca do tematu świętości religii. Jakie znaczenie ma świętość, stanowiąca centrum religii, dla laickiego, oświeconego rozumu?

Świętość religii wyraża się w intuicji normatywnej, wyjątkowej i niepowtarzalnej. Religia z pokolenia na pokolenie przekazuje tę intuicję normatywną w formie raportu o winie i odkupieniu, sensie życia i zbawieniu. Metafizyka postoświeceniowa, świętując własny triumf, skarb ten albo w całości odrzuciła, albo zakwestionowała w części odnoszącej się do pojęcia dobra i dobrego życia. »We wspólnotach religijnych«, według Habermasa, intuicje te przetrwały w formie dojrzałej i nienaruszonej, mając zapewnioną »oprawę hermeneutyczną«, zawsze gotowe do »użytku«. Społeczeństwo postmodernistyczne może z tego zaczerpnąć, może to zrekonstruować, ale tylko za pomocą religii, nie »zawodowych religioznawców«. Poza religią nie ma w ogóle tak wielkiej wrażliwości na moralne zło, społeczne patologie, rozmaitego rodzaju aberracje moralne, a nawet na zwyczajne ludzkie błędy²⁴.

Filozofia może się wiele nauczyć od religii, ale musi mieć także świadomość różnic. »Roszczenia epistemiczne« religii i filozofii są asymetryczne, filozofia patrzy tylko formalnie (za wzorem oświeceniowej myśli Kanta), a religia pod kątem merytorycznym²⁵.

Dość osobliwe były drogi normatywności. Zadecydowały pierwsze wieki po Chrystusie – czas intensywnej hellenizacji chrześcijaństwa i nie tylko starcia się chrześcijaństwa z metafizyką grecką, ale i wzajemnego przenikania, co było korzystne dla obu stron. Dogmatyka chrześcijańska uzyskała wtedy kształt duchowy, a filozofia, zdaniem Habermasa, mogła przyswoić sobie treść wielu pojęć chrześcijańskich. W pewnym sensie chrześcijaństwo wymusiło na filozofii normatywność, stąd pewne pojęcia mające fundamentalne znaczenie dla religii jak odpowiedzialność, autonomia i usprawiedliwienie, historia i pamięć, nowy początek, innowacja i powrót, emancypacja i wypełnienie, wyobcowanie, pogłębienie i wcielenie, indywidualność i wspólnotowość, są zbyt przepojone normatywnością. Ale nie stała się tragedia, uspokaja Habermas, nie nastąpiła deflacja i zanik tych pojęć. W gruncie rzeczy były to transformacje udane.

Tak powstała solidarność społeczna i strategia działań społecznych. Obecnie wypierają ją gospodarka rynkowa i rosnąca w siłę władza administracyjna. *Tak więc państwo konstytucyjne powinno w interesie własnym chronić te źródła kultury, które podtrzymują obywatelską świadomość norm oraz solidarność*²⁶. Roli ani potrzeby

²³ *Glauben und Wissen*, s. 28-29. Por. także: *Damit möchte ich das Phänomen des Fortbestehens der Religion in einer sich weiterhin säkularisierenden Umgebung nicht als bloße soziale Tatsache ins Spiel bringen. Die Philosophie muss dieses Phänomen auch gleichsam von innen als eine kognitive Herausforderung ernst nehmen. Stellungnahme* s. 3.

²⁴ *Stellungnahme* s. 4.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

religii w nowożytnej, postsekularnej społeczności nikt rozumny dziś nie kwestionuje, stwierdza Habermas.

Jednakże współistnienie wiary i wiedzy wymaga obustronnych ustępstw. Religia, forsując swój obraz świata, winna zrezygnować z autorytaryzmu, roszczeń monopolistycznych oraz z prawa do interpretacji życia w dłuższej perspektywie, a państwo, którego zadaniem jest polityczne integrowanie obywateli, którzy odróżniają siebie jako członków wspólnoty i jako wierzących, nie powinno od nich żądać porzucenia roszczeń kognitywnych i dopasowywania etosu religijnego do praw narzucanych im przez społeczność świecką.

Raczej uniwersalistyczny ład prawny i egalitarna moralność społeczna winny się od wewnątrz tak przyłączyć do etosu wspólnotowego (Gemeindeethos), by jedno wypływało konsystentnie z drugiego. Owo »ułożenie się« John Rawls oddał za pomocą obrazu modułu: moduł sprawiedliwości świeckiej, choć skonstruowany na zasadach światopoglądowo neutralnych, za każdym razem winien się wpisywać w konteksty uzasadnień ortodoksyjnych²⁷.

Jak nie bez racji przekonuje Habermas, potrzebna jest tolerancja. Polega ona według niego na konfrontacji wspólnot religijnych z państwem liberalnym pod kątem zgodności interesów, ale dominującą pozycję ma tu państwo. Wprawdzie skutki tolerancji są rozłożone niesymetrycznie na wierzących i niewierzących, jak widać to choćby po bardzo liberalnych regulacjach aborcyjnych, ale świadomość laicka nie może czuć się zwolnioną z kosztów wolności negatywnej. Winna ona zreflektować się nad granicą oświecenia. W społeczności pluralistycznej o konstytucji liberalnej tolerancja sprowadza się nie tylko do żądania, żeby wierzący w stosunku do niewierzących i inaczej wierzących rozumnie liczyli na trwanie dysensu, ale strona wierząca oczekuje nadto, że w ramach liberalnej kultury politycznej partnerzy też zastosują się do tych zasad.

Dla obywateli pozbawionych »słuchu religijnego« może to oznaczać zgoła niebanalne żądanie, żeby samokrytycznie wykreślać stosunek pomiędzy wiarą i wiedzą z perspektywy wiedzy świeckiej (Weltwissen). Liczenie się z trwałą niezgodnością między wiarą a wiedzą tylko wtedy można by uznać za »rozumne«, gdyby przekonaniom religijnym również z punktu widzenia wiedzy świeckiej przyznano wprost status epistemiczny, który nie jest uważany za irracjonalny. Dlatego naturalistyczne obrazy świata, które istnieją dzięki spekulatywnej obróbce informacji naukowych i mają duże znaczenie dla świadomości etycznej obywateli, w opinii politycznej w żadnym wypadku nie mają prima facie priorytetu przed konkurencyjnymi ujęciami światopoglądowymi lub religijnymi. Nie da się pogodzić neutralności światopoglądowej władzy państwowej, która ma gwarantować wszystkim obywatelom równe wolności etyczne, z politycznym rozpowszechnianiem światopoglądu sekularystycznego. Obywatele zlaicyzowani, o ile występują jako obywatele państwa, w zasadzie ani nie powinni kwestionować potencjału prawdy w wizjach religijnych, ani odrzucać praw

²⁷ Tamże, s. 5.

*obywateli wierzących do formułowania swych poglądów w publicznej dyskusji w języku religijnym. W imię liberalnej kultury politycznej trzeba nawet oczekiwać, że włączą się oni w wysiłek przekładania istotnych treści z języka religijnego na powszechnie zrozumiały*²⁸.

c. „Pytanie kolegi w Teheranie”: jakie znaczenie ma dziś *ratio*?

Stabilność współczesnego demokratycznego państwa konstytucyjnego jest dziś bardziej zagrożona słabościami zewnętrznymi niż niedostatkami wewnętrznymi, kognitywnymi bądź też motywacyjnymi. Wiele błędów popełniono w procesie modernizacji społeczeństwa, między innymi zniszczono więź demokratyczną i solidarność grupową. Wcześniej ostrzegał przed tym, jak przyznaje Habermas, katolicki socjolog Böckenförde: obywatele żyjący w dobrobycie i pokoju zamieniają się w pojedyncze, samolubne monady, i toczą ze sobą walkę za pomocą praw subiektywnych. Ze względu na niedowład solidarności, politycznie nie udało się zapanować nad wzrostem zależności dynamiki społecznej od gospodarki oraz od społeczności światowej. Dotąd życie było regulowane przez komunikację normatywną, a więc przez czynniki apolityczne lub przedpolityczne, teraz zastąpiła je gospodarka rynkowa, a tej nie można tak demokratyzować jak władzę administracyjną. W rezultacie sfery prywatne zmieniły bieguny, coraz wyraźniej kierują się w stronę mechanizmów sukcesu według własnych preferencji, a strefy przymusu publicznego są coraz wyraźniej atomizowane. Trudno się więc dziwić, że obywatele najchętniej zamykają się w prywatności, na razie na arenach narodowych, ale wkrótce chyba też na scenie międzynarodowej. Wskutek presji wywieranej na obywatelach przestają się oni interesować polityką, a zmniejszająca się skuteczność działań międzynarodowych rozczarowuje coraz bardziej, każdy ma też świadomość błędów i pomyłek w procesie konstytucjonalizacji prawa narodów.

Według Habermasa kryzys rozumu nie bierze się z wyczerpania się jego potencjału, lecz jest skutkiem złego programu racjonalizacji, co spowodowało samodestrukcję społeczną i duchową. Przyznaje, że choć w kwestiach humanizmu katolicyzm nigdy nie głosił skrajnego pesymizmu co do rozumu, oświecenia i liberalizmu politycznego, ale nie zareagował właściwie na sekularyzację. Teraz znów stał się aktualny znany od dawna teorem, iż »skruszonej« modernie może pomóc tylko religia z jej transcendentnym punktem odniesienia.

Czy istotnie tak jest? Na pewnej konferencji w Teheranie ktoś zadał Habermasowi pytanie: czy z perspektywy kultury i socjologii religii sekularyzacja europejska nie jest drogą bez precedensu i czy nie trzeba jej skorygować? Biorąc pod uwagę nastroje w republice weimarskiej i stanowisko Carla Schmitta, Martina Heideggera lub też Leona Strauša (wiadomo, że wszyscy oni do pewnego stopnia opowiedzieli się po stronie faszystów), lepiej byłoby zapytać, stwierdza Habermas, czy jest w ogóle szansa na stabilizację ambiwalentnej moderny za pomocą samych tylko komunikatywnych,

²⁸ Tamże.

świeckich sił rozumu? A może lepiej nie przesadzać z krytyką rozumu i nie dramatyzować, gdyż jak każdą kwestię otwartą, można to rozwiązać empirycznie?

A przecież religia, stwierdza następnie, której istnienie jest w społeczności zlaicyzowanej niezaprzeczone, nie może być traktowana jak każdy inny fakt społeczny. Filozofia winna przyjrzeć się religii uważniej, nie tylko jej roszczeniom wewnętrznym, lecz także propozycji kognitywnej²⁹.

Natomiast Ratzinger nie zgadza się z Habermasem, że współczesne społeczeństwo jest już w pełni zlaicyzowane, lecz koncentruje się na kondycji rozumu. Czy jest on zdolny stawić czoła nowym wyzwaniom? Otóż oświecony rozum nie ma już w sobie żadnych ukrytych dotąd możliwości odrodzeńczych. Z winy Zachodu jest w stanie autodestrukcji. Rozum skończył się już definitywnie, Zachód jest już znużony i zmęczony racjonalnością; nie stanowi ona alternatywy dla ogólnoswiatowego *ratio* ani etosu; to są ciągle abstrakcje. Lecz kryzys kultury europejskiej spowodowała nie tylko buta (*Hybris*) rozumu, ale i niewydolność religii, która nie umiała podjąć dialogu z innymi kulturami i religiami. A dziś nie można się już zamykać w kręgu jednej tylko cywilizacji europejskiej, w której wciąż dominują zachodni, racjonalistyczny rozum i religia chrześcijańska³⁰.

²⁹ Tamże, s. 3. Habermas szkicuje pewien kierunek filozoficznej refleksji nad religią: nie może to być proste poszukiwanie początku rozumu w Innym według modelu konwersji rozumu przez rozum (jak mamy to u Schleyermachera, Hegla, Feuerbacha czy Marksa, choć u każdego w innej formie), lub jak w nitzscheanizmie – w postaci zwykłego zapożyczenia konotacji o słuchaniu i przejęciu, nabożeństwie i oczekiwaniu na łaskę itd., lecz – jak Habermas oddaje to w sposób dość zawołowany, gdyż nie ma jeszcze zapewne w pełni gotowej koncepcji – refleksja nad religią winna się opierać na filozofii, która generycznie rozróżnia orację świecką, dostępną ogólnie, od religijnej, zależnej od prawd objawienia. Rozróżnienie to winno być z kolei oparte nie na wytyczaniu granic gramatycznych, jak u Kanta i Hegla, ani na jego instytucjonalizacji, lecz na respekcie i szacunku dla osób, które czerpią swą integralność i autentyczność wyraźnie z przekonań religijnych. Szerzej p. *Ekskurs* do s. 3. Habermas bez wątpienia idzie w tej propozycji bardzo daleko, dlatego zasługuje ona na uwagę. Więcej nawet, wskazuje na potrzebę uczenia się filozofii od religii, o czym będzie jeszcze mowa.

³⁰ Tę odważną tezę Ratzingera warto udokumentować dosłownym tekstem jego wystąpienia: *Was folgt aus alledem? Zunächst einmal, so scheint mir, die faktische Nichtuniversalität der beiden großen Kulturen des Westens, der Kultur des christlichen Glaubens wie derjenigen der säkularen Rationalität, so sehr sie beide in der ganzen Welt und in allen Kulturen auf je ihre Weise mitprägend sind. Insofern scheint mir die Frage des Teheraner Kollegen, die Herr Habermas erwähnt hat, doch von einigem Gewicht zu sein, die Frage nämlich, ob nicht aus kulturvergleichender und religionssoziologischer Sicht die europäische Säkularisierung ein Sonderweg sei, der einer Korrektur bedürfe. Ich würde diese Frage nicht unbedingt, jedenfalls nicht notwendig, auf die Stimmungslage von Carl Schmitt, Martin Heidegger und Levi Strauss, sozusagen einer rationalitätsmüden europäischen Situation, reduzieren. Tatsache ist jedenfalls, dass unsere säkulare Rationalität, so sehr sie unserer westlich geformten Vernunft einleuchtet, nicht jeder Ratio einsichtig ist, dass sie als Rationalität, in ihrem Versuch, sich evident zu machen, auf Grenzen stößt. Ihre Evidenz ist faktisch an bestimmte kulturelle Kontexte gebunden, und sie muss anerkennen, dass sie als solche nicht in der ganzen Menschheit nachvollziehbar und daher in ihr auch nicht im Ganzen operativ sein kann. Mit anderen Worten, die rationale oder die ethische oder die religiöse Weltformel, auf die alle sich einigen, und die dann das Ganze tragen könnte, gibt es nicht. Jedenfalls ist sie gegenwärtig uner-*

Czy istotnie nie jest już możliwa stabilizacja moderny europejskiej, szarpanej głębokimi konfliktami wewnętrznymi? – pyta z kolei Habermas. Czy laicki rozum istotnie nie kryje w sobie nieujawnionych jeszcze sił, które by go wydobyły z kryzysu? Odpowiada jednoznacznie – bez religii, a z pewnością bez »metafizyki«, nie posuniemy się naprzód. Tylko nowy potencjał kognitywny może ujawnić najistotniejsze źródła człowieczeństwa i odpowiedzieć na pytanie, skąd człowiek pochodzi. Są szanse spotkania się religii i filozofii, podkreśla, bo religia stosuje metody filozoficzne, nie stroni nawet od Hegłowskiej metody krytycznej. Już czterdzieści lat temu, przypomina, katolicki filozof i socjolog, Ernst-Wolfgang Böckenförde postawił kwestię, czy liberalne, laickie państwo może korzystać z przesłanek normatywnych, które nie mają jego gwarancji?³¹ Dziś jest już jasne: każdy poważny i głęboki dialog etyczny i społeczny musi wziąć pod uwagę religię.

Ale Ratzinger ma w tej kwestii pewne wątpliwości. Czy w ogóle można mówić o jednolitej europejskiej przestrzeni kulturowej? Wewnętrzne sprzeczności wstrząsają nie tylko racjonalnością, ale i chrześcijaństwem, stąd trudno mówić o wspólnej Europie. Gdyby nawet zgodzić się z Habermasem, że na Zachodzie dominuje sekularyzm, to siłą skuteczną jest nadal chrześcijaństwo, podkreśla Ratzinger. Historycznie obie kultury są ze sobą ściśle związane, choć czasem są sobie dość obce, kiedy indziej stają się bliższe.

Trudno wyobrazić sobie przyszłość Europy bez dialogu wiary z rozumem i teologią z filozofią. Ale nie można lekceważyć innych kultur i religii, jak mahometanizm, hinduizm, plemienne struktury i religie Afryki i Ameryki Południowej. Dialog jest trudny, wymaga wiele odwagi, nie tylko ze względu na fundamentalizm religijny niektórych ugrupowań muzułmańskich, lecz również ze względów wewnętrznych. Inne, pozaeuropejskie społeczności nie potrafią obiektywnie ocenić Zachodu: nie tylko racjonalizm ich nie pociąga, ale także zniekształcone chrześcijaństwo. Obawy budzi niejasne, a nawet sprzeczne stanowisko w kwestii natury ludzkiej. A jednocześnie przyciągają ich zarówno racjonalność, jak i chrześcijaństwo, choć nie potrafią się zgodzić z ich ambicjami uniwersalistycznymi.

W rzeczy samej, potwierdza Ratzinger, uniwersalizm Zachodu zraża swym ekspansjonizmem. Chrześcijaństwo, którego znaczenia na całym świecie nikt nie kwestionuje, winno zaproponować uniwersalizm autentyczny. Racjonalistyczna kultura Zachodu zdana tylko na siebie, pozbawiona wsparcia kultury chrześcijańskiej, nie przetrwa kryzysu. Przytoczone przez Habermasa pytanie teherańskiego kolegi Ratzinger tłumaczy inaczej: znaczy ono, że nie sprawdził się europejski model sekularyzacji. Żadne *ratio* nie zasługuje na poparcie z góry. Ludzkość nigdy nie zaakceptuje racjonalności Zachodu, gdyż jest ona nieprzekonująca, mało operatywna, wręcz rozzaczarowująca. Brakuje ciągle formuły całościowej, którą mógłby przyjąć cały świat

reichbar. Deswegen bleibt auch das sogenannte Weltethos eine Abstraktion. J. Ratzinger, *Was die Welt...*, s. 36.

³¹ *Ob der freiheitliche, säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen zehrt, die er selbst nicht garantieren kann.* Por. *Stellungnahme* – wstęp.

– racjonalnej, etycznej lub też religijnej – skupiającej wokół siebie wszystkich i jednoczącej wszystkich³².

Charakter programowy mają słowa Ratzingera kończące wystąpienie w Monachium: *Te fundamentalne zasady muszą być skonkretyzowane praktycznie w interkulturowym kontekście naszej współczesności. Bez wątpienia głównymi partnerami współpracy pozostają w dalszym ciągu wiara chrześcijańska i zachodnia, laicka racjonalność. To można i należy stwierdzić bez przesadnego eurocentryzmu. Obydwie wyznaczają sytuację w świecie w stopniu nieporównywalnym z żadną inną siłą kulturową. Nie można jednak odpychać innych kultur jako swego rodzaju »quantité négligeable«. Byłaby to zachodnia buta (Hybris), za którą trzeba by słono zapłacić, a po części już płacimy. Ważne jest, żeby oba wielkie komponenty kultury zachodniej nastawiły się na słuchanie, na prawdziwą korelację również z tymi kulturami. Ważne jest, by spróbowano je włączyć w korelację polifoniczną, w której one same byłyby otwarte na istotną komplementarność rozumu i wiary, tak by mógł się rozwijać uniwersalny proces wzajemnego oczyszczania, w którym zachodnie wartości i normy, rozpoznawane względnie wyczuwane przez wszystkich ludzi, otrzymały ostatecznie na nowo zdolność oświecania, stając się dla ludzkości znów skuteczną mocą, która scala świat*³³.

III. KONKLUZJE

Ratzinger proponuje rozszerzyć rozmowę między chrześcijaństwem i laicką Europą w kwestii sekularyzacji i globalizacji na dialog teologiczny z innymi religiami i kulturami. Celem jest odkrycie tego, co spaja i łączy *postnowożytny* świat. Nie są to istniejące systemy społeczne, lecz normy głębsze, religijne. Powstały tą drogą etos światowy mógłby się przeciwstawić sekularyzacji i postawić zaporę przeciw globalnym współczesnym zagrożeniom: wojnom, terroryzmowi oraz groźnym dla całej ludzkości eksperymentom nad tworzeniem ludzkich embrionów.

Dla Habermasa tolerancja przedstawia się jako zasada wolności i współpracy religii i rozumu w »starej«, *postsekularnej* Europie. Odróżnia wszakże wolność socjalną od moralnej i teologicznej. O ile społeczność liberalna odrzucała wszelki przymus w imię nieskrępowanej wolności i komunikacji, to społeczność postsekularna toleruje przymus, ale tylko normatywny, będący w proporcji do stosunku między tra-

³² Dosłownie słowa Ratzingera są następujące: *Tatsache ist jedenfalls, dass unsere säkulare Rationalität, so sehr sie unserer westlich geformten Vernunft einleuchtet, nicht jeder Ratio einsichtig ist, dass sie als Rationalität, in ihrem Versuch, sich evident zu machen, auf Grenzen stößt. Ihre Evidenz ist faktisch an bestimmte kulturelle Kontexte gebunden, und sie muss anerkennen, dass sie als solche nicht in der ganzen Menschheit nachvollziehbar und daher in ihr auch nicht im Ganzen operativ sein kann. Mit anderen Worten, die rationale oder die ethische oder die religiöse Weltformel, auf die alle sich einigen, und die dann das Ganze tragen könnte, gibt es nicht. Jedenfalls ist sie gegenwärtig unerreichbar. Deswegen bleibt auch das sogenannte Weltethos eine Abstraktion. Was die Welt... s. 38.*

³³ Tamże, s. 39-40.

dycją a światopoglądem, ale z wyjątkiem przymusu, który gwałci sumienie. Habermas dystansuje się tym samym raz jeszcze od klasycznej antropologii oświeceniowej, która eliminowała religię z życia społecznego. Rekomenduje model liberalnego, światopoglądowo neutralnego państwa postsekularnego, w którym obywatele wiodą partnerski dialog i współpracują z religią chrześcijańską dla dobra całej społeczności.

Charakterystyczna jest Habermasowska argumentacja przeciw eksperymentom nad wytworzeniem ludzkich embrionów. Argumenty antropologiczne proponuje zastąpić ontologiczno-teologicznymi. Jeśli człowiek pragnie wytworzyć życie ludzkie z własnej inicjatywy, własną mocą i własnymi środkami, zgodnie z własnym projektem, zamazuje różnicę między Bogiem-Stwórcą a człowiekiem-stworzeniem. Człowiek ingeruje wtedy w dzieło Boga i staje przed Nim jak równy z równym, zacieraając ontologiczną, nieusuwalną różnicę między Bogiem a człowiekiem, między Stwórcą a stworzeniem. Wiarygodność współczesnej bioetyki sprawdza się w stosowanej przez nią argumentacji; motywacja antropologiczna jest już ostatecznie skompromitowana w postoświeceniowej krytyce rozumu.