

Peter J. Colosi

## *Ratzinger, Habermas i Pera o racji publicznej i religii*

### **Ratzinger, Habermas and Pera on Public Reason and Religion**

Artykuł poświęcony jest refleksji Józefa Ratzingera / Benedykta XVI, Marcello Pera oraz Jürgena Habermasa dotyczącej uwzględniania teistycznego paradygmatu w nauce. Chociaż powyżsi myśliciele wywodzą się z różnych szkół filozoficznych, to łączy ich wspólne przekonanie, co do faktu, że ateistyczny paradygmat w naukach, szczególnie etyce, prowadzi do redukcjonizmu i w konsekwencji utrudnia autentyczne poznanie. Proponowanym rozwiązaniem tej sytuacji jest postępować zgodnie z zasadą *veluti si Deus daretur*, a więc tak, jak gdyby Bóg rzeczywiście istniał.

**Słowa kluczowe:** nauka, religia, Bóg, teizm

The article discusses the views of Joseph Ratzinger / Benedict XVI, Marcello Pera and Jürgen Habermas on the theistic paradigm in science. Although the above thinkers come from different philosophical schools, they share a common belief that the atheist paradigm in science, especially in ethics, leads to reductionism and, as a result, hinders the acquisition of authentic knowledge. The proposed solution is to act *veluti si Deus daretur*, as if God did indeed exist.

**Key words:** science, religion, God, theism

### **Wprowadzenie<sup>1</sup>**

Wśród ateistów i agnostyków współczesnego środowiska naukowego, można wyróżnić dwa wyraźne typy: (1) tych, którzy uważają religię za źródło wszelkiego zła na świecie i twierdzą, że powinna być wyeliminowana i zastąpiona ich wersją utopii, oraz (2) tych, którzy zauważają, że świat schodzi na bardzo niewłaściwe tory i zastanawiają się, czy

<sup>1</sup> Niniejszy artykuł ukazał się w języku angielskim w czasopiśmie Logos 19:3, summer 2016. Redakcja dziękuje autorowi za zgodę na opublikowanie tekstu w języku polskim.

religia nie ma jednak czegoś do zaferowania pod względem tego, jak układamy nasze wspólne życie [Rosman 2014; Habermas 2012]. Niniejszy artykuł bada dyskusję między tym drugim typem ateisty, czy agnostyka, a ludźmi wierzącymi, w szczególności na temat polityki publicznej i dobra wspólnego.

Zanim Joseph Ratzinger / Papież Benedykt XVI został papieżem, jego współpracownikami przy projektach książkowych byli Jürgen Habermas [Habermas, Ratzinger 2005], ateista, i Marcello Pera<sup>2</sup> [Ratzinger 2006; Ratzinger, Pera 2006], agnostyk [Ratzinger, Pera 2006: 97–98]. Zajmowali się zagadnieniami związanymi z podstawami moralności i wspólnego dobra. Habermas, który ongiś podzielał zdanie Rawlsa w odniesieniu do głosów religijnych w przestrzeni publicznej, zmienił swoje stanowisko [Reder, Schmidt 2012: 3–8], stwierdzając, że, „Państwo liberalne jest samo zainteresowane wzbudzeniem głosów religijnych w sferze publicznej, gdyż nie może wiedzieć, czy społeczeństwo świeckie nie odcięłoby się od kluczowych zasobów umożliwiających tworzenie znaczeń i tożsamości” [Habermas 2005].

Marcello Pera wyraził podobne stanowisko, które zostanie omówione poniżej. Obaj apelują o obecność głosów religijnych w sferze publicznej, przy czym Habermas mówi o religii ogólnie<sup>3</sup>, podczas gdy Pera odnosi się konkretnie do chrześcijańskich korzeni Europy. Ta nowa otwartość prominentnych ateistów i agnostyków na głos wierzących w sferze publicznej, w połączeniu z odrzuceniem przez Zachód własnego dziedzictwa moralnego i korzeni historycznych, przywiodło Josepha Ratzingera do następującej sugestii: „W epoce Oświecenia, podjęto próbę zrozumienia i zdefiniowania najistotniejszych norm moralności twierdząc, że pozostaną w mocy *etsi Deus non daretur*, nawet gdyby Bóg nie istniał... Musimy... odwrócić aksjomat oświeceniowy mówiąc: nawet człowiek, któremu nie udało się odnaleźć drogi skłaniającej go do uznania istnienia Boga, powinien mimo

<sup>2</sup> Marcello Pera (ur. 28.01.1943), profesor filozofii nauki, był wykładowcą i pracownikiem naukowym wielu znakomitych uniwersytetów we Włoszech i w USA, ma na swoim koncie imponującą listę publikacji książkowych i artykułów na tematy naukowe i filozoficzno-naukowe, regularnie pisuje do włoskich dzienników i tygodników. Jego znacząca kariera polityczna obejmuje wybór na stanowisko Przewodniczącego Senatu Włoch 30.05.2001 r. Patrz: [www.marcellopera.it](http://www.marcellopera.it).

<sup>3</sup> W wykładzie ratyżbońskim z 12 września 2006 r. zatytułowanym „Wiara rozum i uniwersytet, wspomnienia i refleksje”, Benedykt XVI rozróżnił prawdziwą i fałszywą religię stwierdzając, że fałszywa religia jest sprzeczna z rozumem. Posłużył się przykładem religii, która stosuje przemoc i przymus w swoim dążeniu do nawrócenia innych. Nie będę rozwijał tego wątku, ale przyjmuję za pewnik, iż religia, która przeczy prawdziwej naturze Boga, nie jest prawdziwą religią [Benedykt XVI 2006] Wykład ratyżboński Papieża Benedykta można znaleźć tutaj: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html) (odwiedzono 11.07.2015).

to żyć i kierować swoim życiem *veluti si Deus daretur*, jak gdyby Bóg rzeczywiście istniał” [Ratzinger 2006: 50]<sup>4</sup>.

### Aksjomat 1: Jego znaczenie i konsekwencje

Aksjomat 1 odzwierciedla oświeceniowy pogląd, iż normy tradycyjnej moralności pozostają prawdziwe, nawet gdyby Bóg nie istniał, *etsi Deus non daretur*. Można to wytłumaczyć w sposób następujący. W swoim czasie Immanuel Kant był głęboko zaniepokojony upadkiem moralności, który miałby nastąpić w konsekwencji jego stanowiska w sprawie niepoznawalności: istnienia Boga, wolnej woli, oraz nieśmiertelności duszy. Wobec tego Kant postanowił przyjąć je jako postulaty praktycznego rozumu (tj. etykę). Uczynił tak, by uniknąć rozpadu moralnego, który jego zdaniem nastąpiłby nieuchronnie, gdyby ludzie faktycznie odrzucili Boga, wolną wolę i nieśmiertelność, konstruując swoje poglądy etyczne [Ratzinger 2006: 50]<sup>5</sup>. Wyraża to Marcello Pera, mówiąc o tym, że Kant, a także Galileusz, starali się połączyć to, co „jest” i jako takie może być zweryfikowane naukowo z tym, co „powinno być” i co opiera się na źródłach niebędących ani naukowymi, ani racjonalnymi (obyczaje, przekonania, wiara) [Ratzinger 2006: 11]. Kant i Galileusz pragnęli promować tradycyjną moralność nawet, jeśli o Bogu nic nie było wiadomo, nie dało się dowieść Jego istnienia. Inaczej mówiąc: skoro Bóg, wolność i nieśmiertelność nie są naukowo, czy empirycznie weryfikowalne, Kant i Galileusz wyłączyli je z obszaru poznawalności, ale jednocześnie chcieli zachować wizję moralną, która zależy od Boga, wolności i nieśmiertelności.

Następnie Pera zauważa: „Rozwiązanie obmyślane przez Kanta nie odniosło sukcesu... ponieważ, kiedy już się przyjęło, logika rozdzielenia (wiedzy naukowej od wiary/moralności) okazała się silniejsza od logiki jednoczenia” [Ratzinger 2006: 11]. Podzielał pogląd Ratzingera i Pery, że celem Kanta nie było obalenie tradycyjnej moralności, lecz raczej jej ratowanie. To prawda, że moralność wymagała ratunku przed metafizyką i epistemologią

<sup>4</sup> Ratzinger przytacza tu dwa powody, dla których chrześcijanie powinni nawiązywać dialog z niewierzącymi: (1) racjonalność chrześcijaństwa oraz (2) unicestwienie człowieka, które wynika z całkowitego wykluczenia Boga ze spraw ludzkich. „Dialog między ludźmi znajdującymi się poza Kościołem a nami, katolikami, chrześcijanami, jest sprawą nadzwyczaj pilną. Musimy za wszelką cenę pozostać wierni podstawowej zasadzie życia w wierze, która jest następstwem Logos, twórczego rozumu i zapewnia otwartość na wszystko, co prawdziwie racjonalne... doprowadzona do skrajności próba kształtowania spraw ludzkich z całkowitym wykluczeniem Boga prowadzi nas w coraz większym stopniu na skraj przepaści, prowadzi prosto do unicestwienia człowieka” (50–51).

<sup>5</sup> Ratzinger wskazuje także, że podziały i antagonizmy wyznaniowe skłoniły ludzi w tamtych czasach do podjęcia starań, by „podstawowe wartości moralne wyłączyć z owych kontrowersji i by uznać w tych wartościach cechy świadectwa... Celem było zagwarantowanie podstaw życia społecznego”.

samego Kanta. Kant starał się najuczciwiej jak potrafił, dotrzeć do podstaw metafizyki i epistemologii; dostrzegł następnie rezultaty swoich antynomii, co wzbudziło w nim autentyczną obawę o implikacje dla tradycyjnej moralności. W konsekwencji próbował zapobiec zniszczeniu tradycyjnej moralności, proponując swoje postulaty praktycznego rozumu<sup>6</sup>.

Można by się zastanawiać, dlaczego Kant nie odrzucił swoich metafizycznych i epistemologicznych wniosków i nie zmienił swoich założeń. Odpowiedź brzmi następująco: nie widział, w jaki sposób mogłyby być błędne. Dopiero późniejsi myśliciele wypracowali rozwiązania dla tych antynomii [Seifert 2001]. Zaryzykowałbym stwierdzenie, że Kant miał nadzieję, iż ktoś odkryje takie rozwiązania dla jego antynomii i przywróci metafizyce i epistemologii solidny fundament. Powiedziałbym również, że w etyce Kanta jego niestrudzone dążenie do zrozumienia heteronomii i autonomii nie stanowiło z jego strony próby obalenia tradycyjnej moralności. W rzeczywistości absolutność kategorycznych imperatywów stoi w sprzeczności z kantowską koncepcją autonomii. Zatem, w tym samym czasie, gdy bronił autonomii przeciw heteronomii, Kant starał się również ratować nieuczynające wyjątków normy moralne<sup>7</sup>. W swojej dychotomii autonomia/heteronomia, Kant nie przewidział trzeciej możliwości zaproponowanej przez Papieża Jana Pawła II w *Veritatis splendor*, którą nazwał mianem „teonomii uczestniczącej”<sup>8</sup>. Chociaż Jan Paweł II nie cytuje Kanta, to jego „teonomia uczestnicząca” jest jasno przedstawiona jako rozwiązanie dychotomii autonomia/heteronomia.

Ratzinger zauważa, że rozdział, jaki nastąpił od czasów Kanta, między nauką z jednej strony a wiarą i moralnością z drugiej strony, doprowadził do sytuacji, w której nasza „siła

<sup>6</sup> Ratzinger stwierdza: „Według Kanta Bóg nie mógł być znany w oparciu o czysty rozum, lecz jednocześnie przedstawiał Boga, wolność i nieśmiertelność jako postulaty rozumu praktycznego i bez nich nie widział możliwości konsekwentnego, moralnego postępowania” [Ratzinger 2006: 51].

<sup>7</sup> „W świecie opartym na kalkulacjach, obliczenie konsekwencji określa co powinno być uznane za moralne, a co za niemoralne. W efekcie znika kategoria dobra, co jasno wykazał Kant” [Ratzinger 2006: 31].

<sup>8</sup> „Prawdziwa autonomia moralna człowieka nie oznacza bynajmniej odrzucenia, ale właśnie przyjęcie prawa moralnego, Bożego przykazania: ... Wolność człowieka i prawo Boże spotykają się i są powołane, aby się wzajemnie przenikać, czego wyrazem jest dobrowolne posłuszeństwo człowieka wobec Boga oraz bezinteresowna dobroć Boga wobec człowieka. I dlatego posłuszeństwo Bogu nie ma, «jak sądzą niektórzy» charakteru heteronomicznego. ... W istocie rzeczy, gdyby heteronomia moralności oznaczała negację samostanowienia człowieka lub narzucanie mu norm przeciwnych jego dobru, ... byłaby jedynie formą alienacji, sprzeczną z Bożą mądrością i z godnością ludzkiej osoby. Słusznie mówią niektórzy o *teonomii* lub też o *teonomii uczestniczącej*, jako że dobrowolne posłuszeństwo człowieka prawu Bożemu implikuje rzeczywisty udział rozumu i woli człowieka w Bożej mądrości i opatrności. ... Człowiek nie posiada od początku tego «poznania», ale jedynie ma w nim udział dzięki światłu naturalnego rozumu i Bożego Objawienia, które ukazują mu wymogi i wezwania odwiecznej mądrości: poddając się prawu, wolność poddaje się prawdzie stworzenia” [Jan Paweł II 1993: § 41].

moralna nie wzrosła wraz z rozwojem nauki; wręcz przeciwnie, zmniejszyła się” [Ratzinger 2006: 27] – a to powoduje rosnący wpływ „tego, co narzuca nam władza i zysk” [Ratzinger 2006: 100]. Podejście Ratzingera przypomina zdanie z pierwszej encykliki Jana Pawła II, *Redemptor hominis*: „Człowiek dzisiejszy... coraz bardziej bytuje w lęku. Żyje w lęku, że jego wytwory, ... mogą zostać obrócone w sposób radykalny przeciwko człowiekowi. Mogą stać się środkami i narzędziami jakiegoś wręcz niewyobraźnego samozniszczenia, wobec którego wszystkie znane nam z dziejów kataklizmy i katastrofy zdają się błędąc” [Jan Paweł II 1979: § 15]. Cytat ten przywodzi natychmiast na myśl broń jądrową. Jednak może również przypominać zniszczenia, jakie ludzkość zadała ludzkości w ramach europejskich reżimów totalitarnych w ubiegłym stuleciu. Dotyka również rozwoju technologii biomedycznych, oraz jak obserwowaliśmy i nadal obserwujemy, odnosi się do kapitalizmu w jego obecnie praktykowanej formie [Ratzinger 2006: 98, 100].

W swojej dyskusji z Habermasem, Ratzinger wyraża pogląd, iż rozum i nauka bez religii i moralności nabierają cech fanatyzmu, jako przykład przytaczając fakt, że to nauka postawiła nas w sytuacji, która umożliwia nam zniszczenie całej planety za dotknięciem kilku przycisków [Habermas, Ratzinger 2005: 62]. W tej samej dyskusji nadmienił, iż religia bez rozumu także staje się fanatyczna, i że wobec tego potrzebują się wzajemnie [Habermas, Ratzinger 2005: 77–78].

W odniesieniu do zagrożeń biotechnologii wynikających z triumfalnego uprawiania nauki oddzielonej od moralności i religii, Ratzinger powiedział, co następuje: „Człowiek jest obecnie w stanie tworzyć istoty ludzkie, produkować je w próbkach (w pewnym sensie). Człowiek staje się produktem i to pociąga za sobą całkowitą odmianę relacji człowieka z sobą samym. Nie ma już daru natury, czy Stworzyciela; człowiek jest produktem samego siebie. Człowiek zstąpił do źródeł mocy, do krynicy własnej egzystencji. Pokusa zbudowania nareszcie *prawidłowego człowieka*, pokusa eksperymentowania na ludziach, pokusa traktowania ludzi jak odpady do wyrzucenia – to nie są jedynie *czcze wymysły moralistów* przeciwstawiających się *postępowi*” [Habermas, Ratzinger 2005: 65].

Widząc jak skrajne rezultaty przynosi oddzielenie nauki/rozumu od religii/moralności, Ratzinger sugeruje odwrócenie oświeceniowego aksjomatu i nawołuje, by ludzie w naszych czasach zgodzili się żyć, jakby Bóg istniał, nawet, jeśli w Niego nie wierzą.

### **Aksjomat 2: Jego znaczenie i obietnica**

Dlaczego aksjomat drugi jest odwróceniem aksjomatu pierwszego? Innymi słowy, jaki jest sens przejścia od „życia zgodnego z tradycyjną moralnością, nawet jeśli nie ma Boga”,

do koncepcji „życia zgodnie z tradycyjną moralnością, jak gdyby Bóg istniał”? Czy jest jakakolwiek różnica między tymi dwoma? Otóż jest różnica, zakorzeniona w przemianach kulturowych od XVIII do XXI w. Powodem, dla którego ludzie w XVIII w. mogli „zgodzić się co do podstaw”, jeśli można tak rzecz, tradycyjnej moralności, było, jak twierdzi Ratzinger, to że „wielkie fundamentalne przekonania ukształtowane przez chrześcijaństwo były w dużej mierze odporne na ataki i wydawały się niezaprzeczalne”. Ale, kontynuuje: „tak już nie jest” [Ratzinger 2006: 50–51].

Kanadyjski filozof Charles Taylor zatytułował swoje dociekania na temat współczesnego społeczeństwa zachodniego, uhonorowane nagrodą Templetona, *A Secular Age* (Epoka Sekularyzacji) [Taylor 2007]. Mówiąc o „epoce sekularyzacji” Taylor nie sugeruje, że wszyscy w naszych czasach prowadzą rozwiązłe życie. Niezależnie od tego, czy tak jest, czy nie, jego definicja epoki sekularyzacji jest inna. Jego zdaniem w przeszłości występował kontekst kulturowy na którego tle wszyscy w społeczeństwie podejmowali decyzje. W świecie zachodnim tym kontekstem było chrześcijaństwo, więc jeśli jakaś Europejka porzucała swoją wiarę, wiedziała dokładnie, od czego odchodzi. Nie oznacza to, że istniał złoty wiek, gdy wszyscy prowadzili cnotliwie życie; chodzi tu jedynie o to chrześcijańskie tło społeczne, które nasycało życie i kulturę Europejczyków specyficznym etosem, którego wszyscy byli świadomi i który wpływał na kulturę na różne sposoby. Taylor ma na myśli, że nasza epoka jest świecka, ponieważ chrześcijaństwo już nie tworzy tego tła kulturowego. Chrześcijaństwo jest tylko jedną spośród wielu innych opcji, które można wybrać na równych prawach jako swoją filozofię życiową<sup>9</sup>. Na przykład rozmawiając ze współczesnymi amerykańskimi licealistami, którzy jako dzieci nie uczęszczali do kościoła (lub może uczęszczali) i którzy oglądają popularne programy telewizyjne, od razu zauważymy, że doprawdy nie mają podstawowej wiedzy na temat chrześcijaństwa, ani w aspekcie zasad wiary, ani zasad społecznych, czy moralnych, a w wielu przypadkach nie znają elementarnych faktów dotyczących jego historii. Aby temu zaradzić potrzebna jest praca katechetyczna, by choćby

<sup>9</sup> Ten motyw przewija się w całej książce Taylora, lecz we wstępie wyróżnia trzy odrębne znaczenia sekularyzacji i decyduje się przyjąć znaczenie następujące: sekularyzacja w tym sensie oznacza, między innymi, przejście od społeczeństwa, w którym wiara w Boga jest niepodważalna i nie jest postrzegana jako problematyczna, do społeczeństwa, w którym jest uważana za jedną z wielu możliwości, i to często wcale nie najłatwiejszą spośród nich do przyjęcia... Zmiana, jaką chciałbym zdefiniować i prześledzić to zmiana, która prowadzi nas od społeczeństwa, w którym jest praktycznie niepodobiestwem nie wierzyć w Boga, do społeczeństwa, w którym najbardziej zagorzały jej zwolennik uważa wiarę za jedną z możliwości człowieka. Mogę uważać porzucenie swojej wiary za nie do pomyslenia, jednak są inni, w tym ludzie mi bliscy, których sposobu życia nie mogę z całą uczciwością po prostu skwitować jako niemoralnego, ślepego, czy bezwartościowego, mimo że nie wierzą (przynajmniej nie w Boga, ani w transcendencję). Wiara w Boga przestała być aksjomatem. Istnieją alternatywy [Taylor 2007: 3].

zbudować wspólny fundament pozwalający na nawiązanie konwersacji. Natomiast rozmawiając ze starszą osobą, która porzuciła wiarę, od razu odnajdziemy wspólną płaszczyznę: osoba odrzuciła wiarę, ale obie strony tego dialogu poprawnie rozumieją podstawy tego, co zostało odrzucone.

Ludzie w XVIII w. mieli wrodzoną wiedzę o tradycyjnej moralności, ponieważ przez stulecia kulturowy kontekst, który nadał barwy ich światu, był judeochrześcijański, czy raczej grecko-judeochrześcijański. Kant potrafił z przekonaniem zaproponować postulaty praktycznego rozumu, ponieważ żył w takim właśnie otoczeniu. Teraz, gdy ta „uspokajająca pewność czegoś, co raczej nie podlega dyskusji” [Ratzinger 2006: 51]<sup>10</sup> nie przystaje do kulturowej mentalności współczesnych Europejczyków ani Amerykanów, znaczenie „odwróconego aksjomatu” Ratzingera staje się jasne. Zwraca się do dzisiejszych ludzi, aby rozważyli poznanie i życie zgodne z zestawem zasad, które są im obce, ale mogłyby im przynieść prawdziwą ulgę od marazmu, który ich ogarnia. Z kolei ludzie w XVIII w., widząc namnożenie wyznań chrześcijańskich, a nawet wątpiąc w Boga, nie chcieli, mimo wszystko, utracić podstaw moralności, które były powszechnie znane i akceptowane.

Marcello Pera odpowiedział, że „propozycja Ratzingera powinna zostać przyjęta, [a jego] wyzwanie ochocko podjęte” [Ratzinger 2006: 18].

### **Stanowisko Jürgena Habermasa**

Jak wspomniano powyżej, Habermas i Pera różnią się tym, że Habermas jest obecnie otwarty na głosy religijne ogółem, podczas gdy Pera nawołuje do powrotu do specyficznie chrześcijańskich korzeni Zachodu. Habermas określa swoje stanowisko w następujący sposób: „Siła tradycji religijnych w wyrażaniu intuicji moralnych w odniesieniu do społecznych form godnego życia ludzkiego sprawia, że religijne prezentacje istotnych kwestii politycznych są poważnym kandydatem do potencjalnie prawdziwych treści” [Habermas 2005]. Co ciekawe, John Rawls również skorygował swój pogląd składając się w tym kierunku, kiedy w swoim dobrze znanym artykule „Idea rozumu publicznego – nowe spojrzenie” stwierdził: „Rozsądne, kompleksowe doktryny, religijne lub niereligijne, mogą być wprowadzane do publicznej dyskusji w dowolnym czasie, pod warunkiem, że w odpowiednim czasie zostaną przedstawione nie raczej podane wyłącznie przez owe doktryny, a odpowiednie raczej polityczne, wystarczające, aby podtrzymać to, co mają wspierać kompleksowe doktryny” [Rawls 1997: 783].

<sup>10</sup> Patrz również: „Zrozumienie świata i człowieka będące wynikiem rozwoju wiedzy naukowej odegrało ogromną rolę w załamaniu się pewników moralnych” [Habermas, Ratzinger 2005: 56].

Należy zauważyć, że Rawls nie poszedł tak daleko jak Habermas [Pera 2011: 25–33], ponieważ Habermas utrzymuje, że wymaganie „tłumaczenia” stanowi niesprawiedliwe „asymetryczne obciążenie” nałożone na obywateli wierzących, lecz nie na obywateli świeckich. Habermas utrzymuje, że jeśli głosy religijne zostaną wysłuchane na własnych warunkach, a następnie źródła religijne znajdą zastosowanie przy stanowieniu prawa, to wówczas wytłumaczenie byłoby konieczne przy tworzeniu ustawodawstwa. Pomimo zasadniczego odejścia od stanowiska Rawlsa, Habermas apeluje o zrównoważoną „dystrybucję obciążeń kognitywnych”, gdy zwraca się do ludzi świeckich o wyzbycie się założenia, iż tradycje religijne są niczym więcej niż „archaicznymi relikwiami przednowoczesnych społeczeństw” (ergo są nieracjonalne) i o szanowanie ich jako równoważnych głosów, nawet jeśli prezentują swoje argumenty w kategoriach religijnych. Społeczeństwo, zdaniem Habermasa, może, na podstawie głosów religijnych, uczyć się w jaki sposób się doskonalić<sup>11</sup>.

W tym miejscu należy zauważyć, że w ciągu całej ludzkiej historii ludzie praktykowali religię. Różne religie świata rozwinęły uderzająco podobne kodeksy społeczne i moralne – patrz cudowny aneks umieszczony na końcu książki S. C. Lewisa *The Abolition of Man*, w którym autor zawarł liczne dowody na zdumiewającą jednolitość elementów przypominających Dekalog w wielkich religiach świata [Lewis 2000: 83–101]. Z pewnością trzeba uznać za zjawisko pozytywne, że światowej klasy myśliciele i myśliciele politycy otwarcie popierają słuchanie wielowiekowej mądrości religijnej w publicznych dyskusjach o polityce. Jednak ten pozytywny rozwój widoczny w myśli Rawlsa, Habermasa i Pery, sam w sobie jest czymś dość dziwnym, patrząc przez pryzmat historii świata. Wielkie postacie światowych religii, a także miliardy praktykujących te religie, to także byli ludzie. Postulat Rawlsa, Habermasa i Pery, aby teraz „laskawie” dopuścić te ludzkie głosy do publicznej dyskusji

<sup>11</sup> Niniejszy akapit opiera się na wykładzie holbergowskim Habermasa. Patrz również [Habermas 2008], gdzie w następujący sposób podsumowuje swój punkt widzenia: „Po pierwsze, osoby, które nie chcą, lub nie są w stanie dzielić swoich przekonań moralnych i słownictwa na obszar sacrum i profanum muszą zostać dopuszczone do uczestnictwa w kształtowaniu woli politycznej, nawet jeśli posługują się językiem religii. Po drugie, państwo demokratyczne nie może wyprzedzająco ograniczać polifonicznej złożoności różnych głosów publicznych, ponieważ nie może przewidzieć, czy nie pozbawia społeczeństwa i tak skąpych zasobów służących generowaniu znaczeń i rozwijaniu tożsamości. Szczególnie w przypadku kruchych relacji społecznych, tradycje religijne mają większą zdolność do przekonującego wyrażania wrażliwości moralnej i solidarnych intuicji. Zatem od laickości można oczekiwać, że ludzie świeccy w społeczeństwie obywatelskim i politycznej sferze publicznej muszą być w stanie spotkać się ze swoimi religijnymi współobywatelami na zasadach równości... Od ludzi świeckich oczekuje się, że nie będą wykluczać *a fortiori*, że nawet w wypowiedziach religijnych mogą odkryć treści semantyczne i ukryte osobiste intuicje, które mogą być przełożone i wprowadzone do dyskursu świeckiego... Jeżeli więc wszystko ma dobrze się ułożyć po obu stronach, każdy ze swojego punktu widzenia musi przyjąć taką interpretację związku między wiarą a wiedzą, która pozwoli im żyć razem w duchu autorefleksji”.



politycznej, z łatwością można by interpretować jako „snobizm chronologiczny”, by użyć określenia Lewisa. Jednak nie uważam, by był to przypadek chronologicznego snobizmu; raczej myśliciele ci zdali sobie sprawę, że dobrze znana „teoria sekularyzacji”, według której wraz z coraz większym postępowaniem ludzkości w naukach ścisłych, potrzeba i praktykowanie religii miałyby ulegać asymptotycznemu zanikaniu – okazała się fałszywa, a ludzie wierzący, (a) tworzą liczną i rosnącą społeczność w ludzkiej wspólnocie oraz (b) dysponują mądrością, którą można zastosować w społeczeństwie z pożytkiem dla zarówno wierzących jak i niewierzących<sup>12</sup>.

### Stanowisko Marcella Pery

Aby przedstawić stanowisko Marcella Pery, musimy omówić: (a) jego stosunek do kwestii Boga i (b) jego koncepcję „chrześcijańskiej religii obywatelskiej”. Pera opisuje w ten sposób swój stosunek do Boga: „Nie jestem ateistą. Nie neguję istnienia Boga i nie zgadzam się z tymi wszystkimi filozofiami, które twierdzą, że „Bóg umarł” lub, że „Bóg jest bezużyteczny”... Z powodów, których tłumaczenie byłoby zbyt długie, nie uważam się za wierzącego chrześcijanina. Jednakże, idąc za tropem Pascala, który podchodzi do istnienia Boga w kategoriach zakładu, oraz Kanta, który uważa Boga za postulat życia moralnego, mocno wierzę, że trzeba żyć *veluti si Deus daretur*, a dokładniej, *veluti si Christus daretur*. Bez idei Boga, jakie byłyby granice naszego życia moralnego? Jakiż pozostałby nam sędzia naszych uczynków? Przed kim odpowiedzialibyśmy za nasze zachowanie? Przechodząc do afirmacji, uważam się za człowieka wierzącego w fundamentalne wartości chrześcijaństwa, w godność osoby ludzkiej, w ludzkie życie, równość, braterstwo, solidarność itp.” [Pera 2006]<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Habermas wskazuje w swoim wykładzie holbergowskim: „Nie można nie zauważyć, że tradycje i wspólnoty religijne zyskały nowe, do tej pory niespotykane znaczenie polityczne. Fakt ten jest co najmniej niespodziewany dla tych spośród nas, którzy kierowali się konwencjonalną mądrością nauk społecznych głównego nurtu zakładając, że modernizacja w sposób naturalny idzie w parze z sekularyzacją w znaczeniu zredukowania wpływu przekonań i praktyk religijnych na politykę i społeczeństwo”. By uzyskać zwięzłe podsumowanie jego przemiany dotyczącej „Secularization Thesis” [Teorii sekularyzacji] od lat 1970. 1980. do chwili obecnej, wraz z użytecznymi odniesieniami, patrz [Reder Schmidt 2012: 1–3].

<sup>13</sup> Konferencja, na której Pera wygłosił swój referat, wyrosła z dyskusji pomiędzy kardynałem Christophem Schönbornem a Georgem Weigelem wokół artykułu Weigela „Europe’s Problem—and Ours”, który ukazał się w „First Things” w lutym 2004 r. [Weigel 2004]. Weigel napisał na podstawie artykułu książkę pt.: *The Cube and the Cathedral* [Weigel 2005]. Grupa 63 międzynarodowych naukowców, do których miałem zaszczyt się zaliczać, uczestniczyła w tym wydarzeniu na zaproszenie Kardynała. Konferencja odbyła się w jego rezydencji, w Pałacu Arcybiskupim w Wiedniu, w Austrii w dniach 26–29.04.2006 r. Wszystkie prezentacje zostały nagrane, a następnie przepisane, zredagowane i wydane w prostym formacie książkowym i rozesłane wszystkim uczestnikom. Cytaty będą pochodziły z tego wydania wystąpień. Niniejszy cytat znajduje się na stronie 12.

Jeśli chodzi o istnienie Boga i Chrystusa jako Syna Bożego, Pera jest agnostykiem [Ratzinger, Pera 2006: 97–98]. Jednak jest zwolennikiem tego, co sam nazywa wartościami chrześcijaństwa. Budując na tych wartościach proponuje, wedle własnego określenia, „chrześcijańską religię obywatelską” [Pera 2006: 13] lub „bezwyznaniową religię chrześcijańską” [Ratzinger, Pera 2006: 98]. Zgodnie z jego koncepcją chrześcijanie wierzący, niewierzący i ci, którzy popierają główne założenia politycznego konserwatyzmu, mogą przyjąć chrześcijańską religię obywatelską. Określa ją mianem religii i wyznania, w tym sensie, że „jest to postawa, która poprzedza nasze decyzje kulturowe i polityczne, stanowi ramy i wytyczne przy dokonywaniu codziennych wyborów”. Ma charakter obywatelski jako „zbiorowy obyczaj, który zapewnia określony etos” i jest „nie tylko zgodny z różnymi chrześcijańskimi wyznaniem Europy, ale jest w zgodzie z podstawami każdego z nich”. Jest zakorzeniony w tradycji judeochrześcijańskiej ze względu na wartości przekazane i wywiedzione z tej tradycji. Osoby niewierzące mogą przyjąć tę koncepcję, ponieważ „niekoniecznie wymaga transcendentnej wiary” [Pera 2006: 13; Ratzinger, Pera 2006: 94–106].

W tym momencie pojawia się pytanie, czy taki projekt mógłby zadziałać. Innymi słowy, skoro judaizm i chrześcijaństwo są religiami, które wymagają transcendentnej wiary, to czy wartości i zasady, które z nich płyną, mogą stanowić podstawę społeczeństwa, jeśli są oderwane od transcendentalnego wymiaru wiary, która początkowo je zrodziła? Aby odpowiedzieć na to pytanie, konieczna jest analiza natury wiary u ujęciu Ratzingera.

### **Czym jest wiara?**

Należałoby w tym miejscu zadać pytanie o różnice między Ratzingerem a jego rozmówcami. To bardzo pięknie, że niektórzy uznani ateści i agnostycy zapraszają ponownie wierzących do publicznej dyskusji, ale jak potraktować pomysł Marcella Pery, że można zbudować społeczeństwo korzystając ze zrębów katolickiego lub chrześcijańskiego nauczania społecznego i moralnego bez zakotwiczenia w wierze? Czy to może działać? Pera uważa, że jest to nie tylko możliwe, ale konieczne, aby ocalić zachodnie społeczeństwo. Na ile poglądy Ratzingera dopuszczają taką koncepcję, a na ile nie?

Aby uchwycić różnicę między tymi stanowiskami, musimy pojąć, co Ratzinger rozumie przez wiarę. Po pierwsze, zauważmy, że wiara jest często używana w dwóch znaczeniach: (1) Przez wiarę rozumiemy nauki Kościoła. Może to oznaczać sprawy objawienia, a także dokładne wskazania moralne dane przez Kościół. (2) Przez wiarę rozumiemy także relację między konkretną osobą a Bogiem, w tym także modlitwę i uczestnictwo w sakramentach. Jest to różnica między nauką wiary a żywą wiarą.

W ostatnich dyskusjach publicznych zauważyłem, że ci, którzy nie zgadzają się ze stanowiskiem katolickim, posługują się m.in. argumentem, że wiara jest z natury irracjonalna. Na ile mogą się zorientować, mają na myśli to, że oba aspekty wiary wymienione powyżej są irracjonalne. Na przykład, jeśli wiara katolicka naucza, że małżeństwo to związek zawarty między jednym mężczyzną i jedną kobietą, lub że antykoncepcja jest niemoralna, mówi się, że to nauki irracjonalne w tym sensie, że naruszają zasady „równości” lub „wolnego wyboru”, które, z kolei, są uważane za racjonalne. W odniesieniu do drugiego znaczenia wiary mówi się, że jest ono irracjonalne w tym sensie, że ci, którzy twierdzą, że pozostają w relacji z Bogiem, wyobrażają to sobie, lub wytwarzają go z powodu pewnych zaburzeń psychicznych, albo po prostu boją się sił natury, lub śmierci<sup>14</sup>.

W dyskursie na temat polityki publicznej, nas, katolików wzywa się do wykazania zasadności naszych nauk i zdolności tychże do przyczyniania się do wspólnego dobra. Dla przykładu można przytoczyć często dziś praktykowane wyjaśnianie wad kapitalizmu poprzez relację między powszechnym przeznaczeniem dóbr a własnością prywatną. Możemy także na publicznym placu przesłuchań prezentować nasze pojmowanie miłości małżeńskiej.

Trzeba to robić, a ludzie tacy jak Habermas, Pera i inni są teraz otwarci i słuchają. Ale nie widzą potrzeby uwzględniania ani skojarzenia z wiarą w drugim znaczeniu tego słowa. Owszem, chcą poznać, wręcz stosować nauki religii (Habermas) i chrześcijaństwa (Pera) w rozwiązywaniu trudnych kwestii związanych z polityką publiczną, lecz nie uważają by połączenie tych nauk z żywą wiarą było dla tego przedsięwzięcia nieodzowne. Według Pery, ludzie wiary uczestniczyliby w chrześcijańskiej religii obywatelskiej wraz z niewierzącymi i konserwatystami, ale tylko wartości, a nie transcendentny wymiar wiary, byłyby wspólne dla wszystkich trzech grup. Wartości te miałyby stworzyć zręby społeczeństwa.

Ratzinger dostrzega jednak ważny i nieodłączny związek między nauką wiary a żywą wiarą. Co ciekawe, dostrzeżony przez niego związek nie polega na tym, że wszyscy niewierzący muszą uwierzyć, aby można było osiągnąć wspólne dobro opierając się na prawdziwej moralności. Aby zrozumieć dokładną naturę tego związku, musimy najpierw przeanalizować, co Ratzinger rozumie przez wiarę w drugim znaczeniu, mianowicie żywą wiarę.

Zaczyna od rozróżnienia między wiarą naturalną i nadprzyrodzoną [Ratzinger 2006: 79–82, 101–105]. Stwierdza, że ich wspólną cechą jest trójstopniowa struktura. Na tę strukturę składa się: (1) wiedza, (2) zaufanie oraz (3) weryfikacja.

<sup>14</sup> Ta koncepcja zdaje się leżeć u podstaw tezy o sekularyzacji, w myśl której w miarę jak postęp pozwala na coraz lepsze opanowanie natury, przestajemy się jej bać, więc i potrzeba ratunku ze strony Boga zanika.

Tłumacząc pojęcie wiary naturalnej Ratzinger posługuje się przykładami elektryczności i farmacji. Są ludzie, którzy wiedzą, jak okiełznać i przesyłać energię elektryczną. Są też ludzie, którzy wiedzą, jak wytwarzać leki, które wyleczą nasze różne dolegliwości. Większość z nas nie wie, jak to zrobić, więc ufamy niewielkiej liczbie osób, które się na tym znają. To zaufanie do ich wiedzy jest aktem naturalnej wiary. Istnieją dwa powody, dla których ta naturalna wiara nie jest irracjonalna. Po pierwsze możemy dokonać sprawdzenia, naciskając włącznik światła lub zażywając lekarstwo. Po drugie, taka naturalna wiedza jest dostępna dla każdego, kto jest wystarczająco bystry: można po prostu zdobyć dyplom z elektrotechniki lub nauk farmaceutycznych. Jednak w całej populacji tylko niewielu ludzi zdobywa takie podstawy wiedzy. W naszym codziennym życiu jest znacznie więcej przykładów, więc wszyscy „żyjemy w sieci niewiadomych” [Ratzinger 2006: 80]. Istnieje niewielka grupa osób w której liczni pokładają naturalną ufność i nie jest to irracjonalne, z dwóch wymienionych wyżej powodów.

Czym więc jest nadprzyrodzona wiara? Zawiera te same trzy kroki: (1) wiedzę, (2) zaufanie i (3) weryfikację. Kluczowa różnica między wiarą naturalną a nadprzyrodzoną leży w zakresie pierwszego kroku – wiedzy. Źródło wiedzy w wierze nadprzyrodzonej jest innego rodzaju niż źródło wiedzy w wierze naturalnej. Podczas gdy wiedza dotycząca wiary naturalnej pochodzi z procesu uczenia się, wiedza będąca u podstaw wiary nadprzyrodzonej wiary związana jest z osobą, którą trzeba poznać lub spotkać. Nawiązując do przykładu z Pisma Świętego [Ratzinger 2006: 110–112]: chcąc uniknąć nieprzychylnych spojrzeń i plotek, na które jest narażona, ponieważ żyje w grzechu, Samarytanka idzie do studni w południe, gdy z powodu upału nie będzie tam nikogo. Nie spodziewa się tam nikogo, a jednak ktoś tam jest. Następuje rozmowa pomiędzy nią a Jezusem. Treść tej rozmowy jest dobrze znana, a w jej podstawowym wątku Jezus stopniowo ukazuje kobiecie, że jest Bogiem. Zaskoczona tą świadomością kobieta rzuca wszystko, wraca do miasta, by wszystkim o tym opowiedzieć. Mieszkańcy zauważają w niej coś innego, jakaś przemianę i zapewne dlatego, że to ta kobieta, dają jej wiarę, ufają jej – krok drugi. Następnie przystępują do trzeciego kroku, weryfikacji, i sami spotykają Chrystusa.

Ratzinger utrzymuje, że także w przypadku wiary nadprzyrodzonej duża liczba ludzi zdobywa żywą wiarę dzięki niewielkiej grupie osób, które spotkały Boga [Ratzinger 2006: 104]<sup>15</sup>. Spotykając świętego lub proroka, zdobywamy żywą wiarę. (Ważne jest, aby pamiętać, że prorok biblijny nie jest jasnowidzem – choć niektórzy mieli takie zdolności – ale raczej tym,

<sup>15</sup> Ratzinger pięknie rozwija myśl, iż ten fakt uwidacznia wspólnotowy charakter wiary w nadprzyrodzone, ibidem, s. 100–115.

który spotkał Boga i ma za zadanie dzielić się Nim z innymi) [Ratzinger 2007: 1–8]. W tym sensie kobieta przy studni jest jak Mojżesz schodzący z góry z obliczem promieniejącym światłem<sup>16</sup>.

Ta żywa wiara w tajemniczy sposób otwiera oczy na godność człowieka i sprawia, że patrzymy na innych z wyrazem miłości<sup>17</sup> właśnie dlatego, że sami otrzymaliśmy takie spojrzenie, spojrzenie, które „ukazuje nam, jak cenna jest nasza osoba” [Ratzinger 2006: 71]. Ta nowo odkryta, żywa wiara zmienia wszystkie nasze zachowania w fundamentalny sposób. Zaczynamy starać się żyć zgodnie z tradycyjną moralnością chrześcijańską, ponieważ teraz możemy ją zobaczyć we właściwym świetle. Zauważają to inni i to ich przyciąga do nas oraz do niej [Ratzinger 2006: 65–72].

### Kluczowe różnice między Ratzingerem a Perą

Przy założeniu, zaakceptowanym przez niektórych prominentnych ateistów i agnostyków, że chrześcijańskie nauczanie społeczne i moralne ma do zaoferowania w sferze

<sup>16</sup> Jest to głęboko powiązane z określeniem przez Ratzingera teologii jako nauki podporządkowanej (*subaltern science*) w znaczeniu arystotelesowskim, ponieważ teologia staje się hiper-racjonalistyczna bez nauki świętych. Patrz [Ratzinger 2006: 108–109]: „Praca teologa jest »wtrona« w odniesieniu do prawdziwego doświadczenia świętych. Bez takiego punktu odniesienia, bez głębokiego zakorzenienia w tego rodzaju doświadczeniu, jego praca staje się oderwana od rzeczywistości. Na tym polega pokora teologa... bez rzeczywistości świętych, bez ich kontaktu z realiami, o których mówi teologia, przekształca się ona w pustą zabawę intelektualną i traci charakter naukowy”. Zobacz również [Ratzinger 1985: 129–130]: „Jedyna naprawdę skuteczna apologia chrześcijaństwa sprowadza się do dwóch argumentów, a mianowicie świętych, których Kościół wydał i sztuki zrodzonej na jego łonie. Lepszym świadectwem dla Pana jest bogactwo świętości i sztuki wyrosłe ze wspólnoty wierzących, niż sprytne wymówki, który wymyśla apologetyka by usprawiedliwić ciemne strony, które, niestety nazbyt często towarzyszą ludzkiej historii Kościoła... Chrzęścianie nie powinni zbyt łatwo wpadać w stan zadowolenia. Muszą przekształcać swój Kościół w miejsce, gdzie mieszka piękno – a zatem i prawda. Bez tego świat stanie się pierwszym kręgiem piekła”.

<sup>17</sup> Ratzinger pięknie i filozoficznie tłumaczy swoją koncepcję „spojrzenia miłości” i jego nieodłącznego związku z moralnością w [Ratzinger 2006: 65–72]. Jako Papież Benedykt XVI opisał tę koncepcję następująco w encyklice *Deus Caritas Est*: „Taka miłość [miłość bliźniego] może być urzeczywistniona jedynie wtedy, kiedy jej punktem wyjścia jest intymne spotkanie z Bogiem, spotkanie, które stało się zjednoczeniem woli, a które pobudza także uczucia. Właśnie wtedy uczę się patrzeć na inną osobę nie tylko jedynie moimi oczyma i poprzez moje uczucia, ale również z perspektywy Jezusa Chrystusa. Jego przyjaciel jest moim przyjacielem. Przenikając to, co zewnętrzne w drugim człowieku, dostrzegam jego głębokie wewnętrzne oczekiwanie na gest miłości, na poświęcenie uwagi, czego nie mogę mu dać jedynie za pośrednictwem przeznaczonych do tego organizacji, akceptując to, być może, jedynie jako konieczność polityczną. Patrząc oczyma Chrystusa i mogę dać drugiemu o wiele więcej niż to, czego konieczność widać na zewnątrz: spojrzenie miłości, którego potrzebuje” (§ 18).

publicznej dobrze uzasadnione, zdroworozsądkowe zasady – zasady, które ci myśliciele uznają niekiedy za najlepszy sposób [Ratzinger, Pera 2006: 36, 147–148] ociążnięcia wspólnego dobra – czy można zaakceptować i zastosować te zasady w oderwaniu od żywej wiary? Pera uważa, że odpowiedź brzmi „tak” i wzywa Europejczyków do obrania takiej właśnie drogi, zanim Europa przestanie istnieć. Odpowiedź Ratzingera brzmi „tak, ale”. Ratzinger uważa, że nauki wiary katolickiej są dostępne dla rozumu i dlatego, podobnie jak Pera, prosi, by ludzie żyli tak, jakby Bóg istniał. Mówiąc prościej, moim zdaniem Ratzinger ma na myśli mniej więcej coś takiego: zanim będzie za późno, spróbujcie żyć zgodnie z zasadami katolickiego nauczania społecznego i moralnego, ponieważ naprawdę są one dobre dla was i dla społeczeństwa, a jeśli spróbujecie, przekonacie się, że tak jest. Jednak, w przeciwieństwie do Pery, Ratzinger uważa, że jeśli nie znajdzie się odpowiednia liczba ludzi żyjących głęboko w wierze, życiu modlitewnym i życiu sakramentalnym, ludzi inspirujących innych do życia zgodnie z moralnymi i społecznymi naukami wiary, propozycja Pery zawiedzie<sup>18</sup>. Ratzinger sądzi, że społeczeństwo, w którym brakuje licznej rzeszy autentycznie wierzących (niekoniecznie większości), nie może utrzymać struktury zbudowanej na zasadach, które wyrosły z tej niegdyś kwitnącej, lecz teraz martwej wiary. „Coś żyjącego nie może się narodzić inaczej niż z innej żywej istoty... Dlatego tak ważne jest istnienie przekonanych mniejszości w Kościele, dla Kościoła,

<sup>18</sup> Patrz [Ratzinger, Pera 2006: 121]: „Religia obywatelska posiadająca prawdziwą siłę moralną podtrzymującą wszystkich ludzi, zakłada istnienie mniejszości, które »odkryły perłę« i żyją w sposób przekonujący dla innych. Niczego nie da się zbudować bez takich motywujących sił”. Podczas cytowanej już wiedeńskiej konferencji z roku 2006, w swojej „Odpowiedzi dla Senatora Pery”, Joseph H. H. Weiler argumentował następująco: „Po pierwsze, czy nie jest tak już teraz? Czy społeczeństwa europejskie nie są już teraz przekonane do tego, co zostało tu określone mianem »kluczowych wartości« podstawowych praw człowieka? Wszystkie nasze konstytucje zawierają karty praw, które odnoszą się dokładnie do tego, co tu wymieniono: godności osoby ludzkiej (pierwsze fundamentalne prawo w konstytucji Niemiec), i wielu innych praw człowieka: równości, braterstwa, solidarności. Te słowa występują w absolutnie każdej konstytucji, w karcie praw Konstytucji Unii Europejskiej oraz w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka, której stronami są wszystkie państwa członkowskie Unii i szereg państw spoza niej. Czasami myślę, że w Europie cierpimy na nadmiar podstawowych praw człowieka. Obywatel/obywatelka Europy jest chroniony/a przez własną konstytucję krajową, europejski porządek prawny, Europejską Konwencję Praw Człowieka, przez Radę Europy, oraz polityczne pakti ONZ. Wydaje się, że konsens już został osiągnięty. Stąd moja pierwszy dylemat: jeśli taki jest nasz projekt, to nie potrzeba nam tych wszystkich dzielnych ludzi, bo do tego nurtu można przyłączyć się bez trudu. To tak, jakby zapytać Amerykanów: kto jest przeciwko macierzyństwu i plackowi z jabłkami? Kto jest przeciw prawom człowieka?” (16). Weiler następnie podsumowuje: „Przechodzę teraz do ostatniej uwagi: »Jeśli społeczeństwo ma się naprawić, potrzeba nam masy krytycznej osób, które wierzą i dla których religia to coś więcej niż moralność«. Czy ta masa krytyczna wystarczy Europie? Instynktownie zareagowałbym, mówiąc: Europie potrzeba wielkiego wzrostu, a nie wiem, jakie mogłoby być jego źródło w nadchodzącym pokoleniu” (17).

a przede wszystkim dla tych poza Kościołem i w społeczeństwie: ludzi, którzy w swoich spotkaniach z Chrystusem odkryli cenną perłę, która nadaje wartość całemu życiu (Mt 13,45nn.), sprawiając, że chrześcijańskie nakazy przestają być balastem krepującym ludzkość, ale raczej skrzydłami, które wnoszą ją ku górze. Takie mniejszości powstają, gdy przekonujący model życia prowadzi także do otwarcia na wiedzę, która nie może pojawić się w posępności życia codziennego. Taki życiowy wybór w miarę upływu czasu sprawdza się i uzasadnia, otwierając i uzdrawiając rozum, który stał się gnuśny i zmęczony. W tych twórczych mniejszościach nie ma nic sekciarskiego. Dzięki umiejętności perswazji i radości docierają do innych ludzi i oferują im inny sposób widzenia rzeczy” [Ratzinger, Pera 2006: 120–121]<sup>19</sup>.

Ratzinger nie sądzi, żeby nawet większość ludzi w społeczeństwie musiała głęboko przeżywać wiarę, aby jej nauki i zasady wywierały wpływ na innych – wystarczy masa krytyczna, która w zasadzie może być nawet mniejszością, choć mniejszością zauważalną<sup>20</sup>.

Wyłania się tutaj ciekawe pytanie w odniesieniu do filozoficznej zagadki, czy moralność musi być ugruntowana w Bogu, czy też nie; być może istnieje rozróżnienie pomiędzy otwartym i ukrytym powiązaniem moralności z Bogiem? Pozwólcie, że sformułuję tę myśl w postaci trzech dalszych pytań: (1) Jaka jest rola chrześcijańskiego świadectwa w odniesieniu do wiedzy o moralności w umysłach niewierzących? (2) Jaka jest rola chrześcijańskiego świadectwa w kształtowaniu polityki publicznej we współpracy z niewierzącymi – w szczególności z niewierzącymi, którzy są otwarci na słowa wierzących? (3) Czy w jakimś sensie wiedza o chrześcijańskiej moralności, wręcz po prostu znajomość moralności wynikającej z prawa naturalnego, może być znana szerszej publiczności tylko wtedy, gdy „masa krytyczna” ludzi faktycznie doświadcza spełnionego życia zgodnie z tą moralnością dzięki internalizacji jej prawdy, dobroci i piękna, zakorzenionych z kolei w ich głębokiej żywej wierze?

Z pewnością jest prawdą, że nie możemy żyć zgodnie z tradycyjną moralnością w osamotnieniu; ledwie sobie radzimy, acz często zawadzimy, nawet z pomocą łaski. Ale to pragnienie,

<sup>19</sup> Zobacz również [Ratzinger 2006: 70]: „W rzeczywistości moralność zawsze tkwi w szerszym kontekście religijnym, którym *oddycha* i w którym znajduje właściwe sobie środowisko. Poza nim moralność nie może oddychać; słabnie i umiera”.

<sup>20</sup> Pera poczynił taką obserwację, gdy napisał w liście do Ratzingera: „W jak mi się zdaje najbardziej odważnym i najbardziej dramatycznym momencie swojego wykładu odwołuje się Wasza Eminencja do pojęcia «kreatywnych mniejszości» stwierdzając, że: «Wierzący chrześcijanie powinni postrzegać siebie jako właśnie taką kreatywną mniejszość». Zważywszy na to, że chrześcijanie w Europie raczej nie stanowią mniejszości pod względem liczby, domyślam się, iż Wasza Eminencja apeluje do świadomości i odważnie kreatywnych mniejszości” [Ratzinger, Pera 2006: 95].

aby próbować, naprawdę próbować, wydaje się płynąć ze spotkania ze świętym lub z Bogiem i ze skutkami tego spotkania dla naszej duszy. Kiedy niewierzący widzą to wszystko u kogoś, kto wierzy, lub w grupie ludzi, którzy wierzą, efekt może być dwojaki: (1) mogą się otworzyć na możliwość życia w odmienny sposób, czyli żyć jak chrześcijanie, nawet jeśli jeszcze nie wierzą w Boga; lub (2) mogą sami otworzyć się na żywą wiarę.

Myszę, że Ratzinger chce nam powiedzieć, że aby prawdziwe zasady moralne stały się choćby tylko znane szerszej publiczności, musi istnieć epistemologiczne *sine qua non*, a mianowicie mężczyźni i kobiety, którzy czynią Boga wiarygodnym<sup>21</sup> poprzez swoje życie i szczęście<sup>22</sup>.

Ratzinger utrzymuje, że głębsza znajomość moralności prawa naturalnego niewierzących wynika nie z wiary w Boga, ponieważ jej nie mają, ale z obserwacji życia wiernych chrześcijan. Oswajanie się z życiem jakie wiodą wierni chrześcijańscy z czasem pogłębia znajomość naturalnego prawa moralnego u niewierzących. Wydaje mi się, że według Ratzingera chrześcijańskie świadectwo może pełnić dwie odrębne role: (1) uczyć ludzi nowych moralnych i społecznych form życia, oraz (2) doprowadzać ludzi do żywej wiary. W swoich rozmowach z Habermasem i Perem, Ratzinger koncentruje się na tej pierwszej; szanuje brak wiary w Boga u swoich rozmówców i zgadza się z ich koncepcją, w myśl której w sferze publicznej zasady chrześcijańskie mają do zaoferowania coś, co mogą poznać wszyscy ludzie dobrej woli. Co więcej, wykorzystuje ich świadomość, że Zachód się rozpada, o czym świadczą tak liczne zjawiska: aborcja; broń nuklearna; wyścig zbrojeń; terroryzm; atak na ludzkość w postaci biotechnologii; niszczenie rodziny; chciwość i konsumpcjonizm; niewłaściwe traktowanie imigrantów. Wyłania się tak bardzo niepokojąca perspektywa, że niektórzy ateści i agnostycy czują potrzebę ponownego spojrzenia na religię jako źródło ludzkiej mądrości, nawet w wieku laicyzacji.

Z drugiej strony Ratzinger wzywa chrześcijan, by uświadomili sobie, że jeśli chcą przekonać niewierzących otwartych na koncepcje religijne co do podstawowych zasad

<sup>21</sup> „W tej historycznej chwili najbardziej potrzeba nam ludzi, którzy czynią Boga wiarygodnym na świecie żyjąc w oświeconej wierze. Negatywne świadectwo chrześcijan, którzy mówili o Bogu, lecz żyli w sprzeczności z Nim, zaciemniło obraz Boga i otworzyło drzwi dla niewiary” [Ratzinger 2006: 51].

<sup>22</sup> Ktoś mógłby twierdzić, że jest odwrotnie, że to złe samopoczucie (*malaise*) Zachodu otworzyło oczy ludzi takich jak Pera, Habermas i Rawls na zasady religijne. Jednak odpowiedziałbym, że to złe samopoczucie i obawa przed utratą Zachodu otworzyły im oczy i uświadomiły dość ogólnie, że czegoś jest brak, ale nie czego brak. Zobacz: [Habermas et al. 2012] Innymi słowy, doświadczenie chaosu może prowadzić do poszukiwania odpowiedzi, ale tylko spotkanie ludzi, których spełnione życie stanowi świadectwo, może odpowiedź wypełnić treścią i potrzebnymi szczegółami.



społecznych i moralnych ustalonych w chrześcijańskiej tradycji, muszą być świadkami wiary, bo w przeciwnym razie im się nie powiedzie. Cytując Papieża Pawła VI: „człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami” [Paweł VI 1975: § 41; Paweł VI 1974: 568] .

tł. z jęz. angielskiego Beata Barszczewska

**Peter Colosi** – filozof i teolog, dr, wykłada filozofię na Salve Regina University, współorganizator rozpoczętych w 2007 Międzynarodowych Sympozjów o Teologii Ciała Jana Pawła II (odbyły się m.in. w Austrii, Irlandii, Anglii i Portugalii). Opublikował wiele artykułów z obszarów: etyki medycyny, studiów franciszkańskich i współczesnego personalizmu filozoficznego.

**Bibliografia:**

- Benedykt XVI (2006), *Faith, Reason and the University. Memories and Reflections*, 12.09.2006, [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html), 11.07.2015.
- Habermas J. (2005), *Religion in the Public Sphere*, Holberg Prize Lecture, Norway, 24.08.2009, <http://www.holbergprisen.no/en/juergen-habermas/holberg-prize-symposium-2005.html>, 31.01.2014.
- Habermas J. (2008), *A 'post-secular' society—what does that mean?* (opracowanie wygłoszone podczas Sympozjów w zorganizowanych przez *Reset Dialogues on Civilization*, 2–06.06.2008), <http://www.resetdoc.org/story/00000000926> (8.08.2014).
- Habermas J. et al. (2012), *An Awareness of What is Missing: Faith and Religion in a Post-Secular Age*, Cambridge, Polity Press.
- Habermas J., Ratzinger J. (2005), *The Dialectics of Secularization*, Ignatius Press.
- Jan Paweł II (1979), *Redemptor hominis*, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_04031979\\_redemptor-hominis.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html).
- Jan Paweł II (1993), *Veritatis splendor*, [http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_06081993\\_veritatis-splendor.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html).
- Lewis C. S. (2000), *The Abolition of Man*, New York: HarperOne, [1944].
- Paweł VI (1974), *Orędzie do członków Consilium de Laicis*, 2.10.1974, AAS 66 (1974).
- Paweł VI (1975), *Evangelii nuntiandi*.
- Pera M. (2006), *The Spiritual Crisis of European Civilization*, wykład wygłoszony podczas konferencji *A Growing Gap—Living and Forgotten Christian Roots in Europe and the United States*, Wiedeń, Austria, 27.04.2006.
- Pera M. (2011), *Why We Should Call Ourselves Christians*, tłum. L. B. Lappin, wstęp Papież Benedykt XVI, Encounter Books, New York.
- Ratzinger J. (1985), *The Ratzinger Report*, San Francisco, Ignatius Press.
- Ratzinger J. (2006), *Christianity and the Crisis of Cultures*, wstęp Marcella Pery, San Francisco, Ignatius Press.
- Ratzinger J. (2007), *Jesus of Nazareth, From the Baptism in the Jordan to the Transfiguration*, New York, Doubleday.
- Ratzinger J., Pera M. (2006), *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam*, Basic Books.
- Rawls J. (1997), *The Idea of Public Reason Revisited*, *The University of Chicago Law Review* 64.3 (Summer).
- Reder M., Schmidt J. SJ (2012), *Habermas and Religion* [w:] Habermas J. et al. (2012), *An Awareness of What is Missing: Faith and Religion in a Post-Secular Age*, Cambridge, Polity Press.
- Rosman A. (2014), *Neither Nye Nor Gopnik: 10 Atheists Who Engage Religion Charitably*, *Ethika Politika*, 25.04.2014, <https://ethikapolitika.org/2014/04/25/neither-nye-gopnik-top-10-atheists-engage-religion/> (11.05.2014).
- Seifert J. (2001), *Überwindung des Skandals der reinen Vernunft: die Widerspruchsfreiheit der Wirklichkeit—trotz Kant*, Freiburg, Alber.
- Taylor Ch. (2007), *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University.
- Weigel G. (2004), *Europe's Problem—and Ours*, luty 2004, <https://www.firstthings.com/article/2004/02/europes-problemmdashand-ours>.
- Weigel G. (2005), *The Cube and the Cathedral*, Basic Books.