

APOLOGIA WIARY I RELIGII W DEBACIE MIĘDZY JÜRGENEM HABERMASEM A JÓZEFEM RATZINGEREM

Niniejsze opracowanie ma na celu ukazanie roli religii oraz wiary i przekonań religijnych dla współczesnego społeczeństwa i człowieka w świetle dyskusji, jaka się odbyła pomiędzy kardynałem Józefem Ratzingerem i profesorem Jürgenem Habermasem 19 stycznia 2004 roku¹. W tytule użyte jest słowo apologia, które oznacza mowę obrończą w jakiejś sprawie. Ściśle rzecz ujmując, w wypowiedziach obu dyskutantów nie znajdziemy elementów typowej mowy obrończej. Możemy jednak znaleźć różne toki argumentacji i obszary uzasadnień, pokazujących, dlaczego wiara i religia we współczesnym świecie nie tylko posiadają rację bytu, ale są wręcz pożądane.

Przedmiotem analizy jest zatem konkretna debata, która miała określone miejsce, czas i kontekst. W pierwszej części zostanie nakreślone ogólne tło i kontekst omawianej dyskusji. W kolejnych

¹ Źródłowym tekstem jest niemiecka wersja obu wystąpień opublikowana w „Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern”, 1/2004, s. 2-7. W oryginalnym tekście wystąpienia są umieszczone pod wspólnym tytułem: „Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates” („Przedpolityczne moralne podstawy państwa liberalnego”). W związku z tym w niniejszym opracowaniu odnośniki do przytaczanych fragmentów będą miały formę: J. Habermas, *Vorpolitische... dz. cyt.* oraz J. Ratzinger, *Vorpolitische... dz. cyt.* W Polsce tłumaczenia wystąpień z debaty pojawiały się w różnych publikacjach. Wystąpienie J. Ratzingera zaprezentowano m. in. w „Tygodniku Powszechnym” nr 18/2005 pod tytułem „Demokracja, prawo i religia” (tłum. Wojciech Buchner). Fragmenty wystąpień można znaleźć również w następujących opracowaniach: J. Habermas, *Religia potrzebuje nowego przekładu*, „Europa – Tygodnik idei”, 2004 nr 1, s. 8 oraz J. Ratzinger, *Wiara, żeby nie niszczyć, musi być rozumna*, „Europa – Tygodnik idei”, 2005, nr 56, s. 6. Tekst J. Habermasa jest również dostępny w Internecie w tłumaczeniu Andrzeja Macieja Kaniowskiego „Przedpolityczne moralne podstawy państwa, którego zasadą jest wolność”, www.filozofia.umk.pl/pliki/habermas_ratzinger_tlumaczenie_i_v.doc, dostęp 30.12.2013.

krokach zostaną przedstawione główne tezy wystąpien usystematyzowane wokół różnych obszarów zagadnień.

Debata monachijska

19 stycznia 2004 roku na zaproszenie Bawarskiej Akademii Katolickiej w Monachium doszło do historycznego spotkania dwóch niemieckich myślicieli. Kardynał Józef Ratzinger i profesor Jürgen Habermas spotkali się, by w zamkniętym gronie dyskutować o zagadnieniach sekularyzacji i przedpolitycznych fundamentach współczesnego państwa liberalno-demokratycznego. Dyskusja odbiła się szerokim echem w świecie publicystyki, elit intelektualnych i polityki. Kilka miesięcy później (18 czerwca 2004 roku), przy okazji 75 urodzin Habermasa, w wielu artykułach wspomniano dokonania Filozofa, nie pomijając pewnego zaskoczenia, które wywołało spotkanie z Prefektem Kongregacji Doktryny Wiary. Również po wyborze kardynała Józefa Ratzingera na papieża (19 kwietnia 2005 roku) spotkanie w Bawarskiej Akademii Katolickiej ponownie powróciło na łamy prasy.

Monachijska debata „strażnika dyskursu” i „strażnika dogmatu” (jak pisała o tym spotkaniu *Süddeutsche Zeitung*) miała swoje wcześniejsze przygotowanie oraz późniejszą kontynuację. Historycznym preludium dialogu pomiędzy przedstawicielami strony laickiej i religijnej były wcześniejsze spotkania i debaty różnych znanych osobistości świata laickiego i religijnego. *Pars pro toto*, w znanym włoskim lewicowym czasopiśmie „*Micromega*” w roku 2000 zostały opublikowane trzy artykuły katolickich myślicieli jako przyczynek do pogłębionej dyskusji o roli religii. Autorami byli, obok kardynała Józefa Ratzingera, ks. Bruno Forte (późniejszy arcybiskup Chieti-Vasti) oraz Enzo Bianchi².

Inicjatywy spotkania wychodziły z różnych środowisk. Dla spotkania monachijskiego szczególne znaczenie miał szeroko komentowany tekst „Wierzyć i wiedzieć”, który był podstawą przemówienia, jakie Jürgen Habermas wygłosił 14 października 2001 roku w kościele św. Pawła we Frankfurcie z okazji otrzymania

² Artykuły: J. Ratzinger, *La verità cattolica*, E. Bianchi, *La fede è un rischio* oraz B. Forte, *O Dio o il nulla?* w „*Micromega. Almanacco di filosofia*”, 2/2000.

Nagrody Pokojowej Niemieckich Księgarzy³. W tym tekście została wprowadzona kategoria „społeczeństwa postsekularnego” na oznaczenie świeckich społeczeństw Zachodu, w których procesy sekularyzacyjne współistnieją z wrażliwością religijną wielu ludzi.

Patrząc z perspektywy czasu, można powiedzieć, że w latach 90tych ostatniego stulecia Jürgen Habermas zaczął zwracać szczególną uwagę na kwestie teologiczne i religijne w obszarze filozofii politycznej i teorii społecznej. Można w tej dynamice wyodrębnić trzy fazy. We wczesnych latach 70tych pisma Habermasa uwidaczniają tendencję do postrzegania religii w perspektywie filozofii i krytyki marksistowskiej, zorientowanej na krytykę ideologii i potrzebę ludzkiej emancypacji. Drugą fazę naznacza teza o „ujęzykowieniu *sacrum*” (*Versprachlichung des Sakralen*) sformułowana w drugim tomie „Teorii działania komunikacyjnego” w 1981 roku⁴. Jej punktem wyjścia jest ewolucyjna socjologia religii w wydaniu Emila Durkheima. Habermas dostrzega stopniowe przechodzenie od obrazów *sacrum* do zsekularyzowanych systemów uniwersalizujących argumentacje moralne. W trzeciej fazie podtrzymywana jest teza o ujęzykowieniu *sacrum*, modyfikowana jednak wyostrzoną świadomością, że analiza racjonalna posiada swoisty dług wdzięczności wobec religijnych źródeł poznania. Monachijska debata wzmacniała wrażenie, że najnowsze refleksje Habermasa wykazują większą wrażliwość na teologiczne argumentacje, jednocześnie dystansując się od wcześniejszej perspektywy sekularyzacyjnej.

Swego rodzaju kontynuacją nawiązanego dialogu był z kolei tekst Habermasa zatytułowany „Ein Bewusstsein von dem, was fehlt” („Świadomość tego, co zostało utracone”), który pierwotnie został opublikowany w „Neue Züricher Zeitung” w 2007 roku⁵. W tym tekście Habermas nawiązuje do wykładu ratyżbońskiego papieża Benedykta XVI oraz ustosunkowuje się do tematyki relacji wiary i rozumu. Owocem tej debaty jest zbiór wypowiedzi profesorów monachijskiej Wyższej Szkoły Filozoficznej, którzy

³ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 9/2002 (568), s. 8-21.

⁴ J. Habermas, *Teoria działania komunikacyjnego. Tom 2*, Warszawa 2002.

⁵ J. Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, „Neue Züricher Zeitung”, 10.02.2007, <http://www.nzz.ch/aktuell/startseite/articleevb7x-1.110807>, dostęp 30.12.2013.

skomentowali pierwotny tekst Habermasa⁶. W tym miejscu warto wspomnieć, że wypowiedzi Habermasa na temat religii z lat 2000–2005 zostały opublikowane w książce *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*⁷.

Historyczny kontekst debaty: „wykolejająca się modernizacja” i społeczeństwo postsekularne

W centrum zainteresowania w czasie monachijskiej debaty stała dyskusja o przedpolitycznych fundamentach świeckiego społeczeństwa zachodniego. Przyczynkiem do sformułowania tej problematyki były konkretne wydarzenia historyczne (zamach na World Trade Center z 11 września 2001 roku i uwidaczniający się światowy terroryzm o podłożu religijnym) oraz zdiagnozowane tendencje rozwojowe współczesnego świata. W kilku miejscach debaty pojawiał się wątek globalizacji i „zderzenia kultur” oraz narastające możliwości techniczne ludzkości, które dają człowiekowi nie spotykaną wcześniej władzę „tworzenia i niszczenia”. Wymienione zdarzenia i tendencje rozwojowe można potraktować jako przejawy „wykolejającej się modernizacji” (*entgleisende Modernisierung*).

Habermas i Ratzinger są zgodni co do tego, że największym zagrożeniem dla współczesnego człowieka jest traktowanie go jako zwierzęcia, pozbywanie go jego ludzkiej godności i doprowadzanie do sytuacji, kiedy możliwa staje się „hodowla” lub „produkcja” człowieka. Socjolog Zdzisław Krasnodębski zaznacza: „wspólna płaszczyzna jest szeroka – rozmówcy byli zgodni, że rozum stał się niebezpieczeństwem, że się «wykoleił», obaj ostrzegają przed konsekwencjami jednostronnej, niekontrolowanej, niszczącej modernizacji. Nie różnią się w opisie najważniejszych za-

⁶ M. Reder, J. Schmidt (red.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M. 2008.

⁷ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2009 (polskie tłumaczenie: *Między naturalizmem a religią*, Warszawa 2012).

grożeń (są nimi ekonomiczna globalizacja, religijnie motywowany terroryzm, inżynieria genetyczna)”⁸.

Kolejnym zauważalnym trendem współczesnego życia społecznego, który podkreślali obaj dyskutanci, jest coraz bardziej widoczna obecność i wpływ religii w różnych obszarach życia. Ten fenomen można określić jako potwierdzenie dla tezy desekularyzacyjnej, szeroko prezentowanej w literaturze socjologii religii⁹. W tym kontekście Habermas mówi o społeczeństwie postsekularnym, precyzując znaczenie tej koncepcji. W pierwszym rzędzie, mówienie o społeczeństwie postsekularnym nie oznacza tylko stwierdzenia faktu, iż „religia utrzymuje swoją pozycję w coraz bardziej sekularnym otoczeniu oraz że społeczeństwo liczy się jak na razie z dalszym istnieniem wspólnot religijnych”¹⁰. Używanie tego określenia nie jest także jedynie wyrazem uznania dla wspólnot religijnych za funkcjonalny wkład, jaki wnoszą one w reprodukcję pożądanym motywacji i postaw. W Habermasowym rozumieniu tej koncepcji chodzi przede wszystkim o „zrozumienie pewnych kwestii normatywnych” (*normative Einsicht*), które mają znaczenie dla politycznego obcowania ze sobą obywateli, tych wierzących i tych niewierzących. Istnienie religii w społeczeństwie postsekularnym niesie ze sobą szereg zobowiązań epistemologicznych dla wszystkich obywateli.

Religia w przestrzeni publicznej

Debata monachijska jest wyrazistym przykładem powrotu tematów religijnych do dyskursów publicznych. We współczesnej debacie na forum publicznym często pojawia się teza, że religijne przekonania uczestników debaty są ich sprawą prywatną i że należy je wyeliminować z politycznych deliberacji, pozostawiając dla nich miejsce jedynie w sferze prywatnej. Zwolennicy prywatyzowania przekonań religijnych odwołują się do pewnego schematu argumentacji, który w swej zasadniczej formie zakłada dążenie

⁸ Z. Krasnodębski, *Spotkanie w pół drogi?*, „Europa – Tygodnik idei”, 2004, nr 1, s. 8.

⁹ P. L. Berger (red.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C., 1999.

¹⁰ J. Habermas, *Vorpolitische... dz. cyt.*, s. 4.

do osiągnięcia konsensusu wszystkich uczestników debaty. W ich przeświadczeniu, odnoszenie się do religijnych przekonań czy autorytetów jest w społeczeństwie pluralistycznym niestosowne, ponieważ tego rodzaju uzasadnianie może nie znaleźć hipotetycznego przyzwolenia ze strony wszystkich obywateli. Dla obywateli „niemuzykalnych religijnie” ten rodzaj argumentowania może się wydawać niezrozumiały i niedostępny. Ponadto, ustanawiane zasady prawne mogłyby w nierówny sposób traktować religijnych i niereligijnych obywateli. Do grona zwolenników tezy o konieczności prywatyzowania przekonań religijnych można zaliczyć Richarda Rorty, który o argumentach religijnych wypowiada się jako o „conversation-stopper”¹¹.

Normatywne przekonanie o kształtowaniu debaty publicznej bez obecności argumentacji religijnej zostało jednak w ostatnim czasie skonfrontowane z szeregiem zdarzeń i zjawisk, które zaczęły kwestionować jego zasadność. Pierwszym i najbardziej bolesnym zdarzeniem była seria zamachów z 11 września 2001 roku. W dramatyczny sposób uwidoczniała ona, „jakie społeczne oddziaływanie i polityczne znaczenie mogą mieć niektóre z religijnych przekonań uznawanych jako prywatne”¹².

Ogólna charakterystyka wystąpień

Dyskusja o roli obecności religii w sferze publicznej toczy się w ożywiony sposób od kilku dekad. Prezentowane w niej stanowiska można w uproszczony sposób podzielić na trzy podejścia. Pierwsza grupa twierdzi, że religijne przekonania powinny być zasadniczo wyrugowane z publicznych debat do sfery prywatności. Drugie stanowisko wyraża się w przeświadczeniu, że religijne przekonania mogą być bez ograniczeń wyrażane w dyskursie politycznym. W tym podejściu szczególnie mocno akcentowana jest wolność religijna obywateli, której nie może ograniczać żadna władza świeckiego państwa. Trzecie stanowisko stanowi model pośredni, w którym podkreśla się, że przekonania religijne

¹¹ R. Rorty, *Philosophy and Social Hope*, London 1999, s. 171.

¹² B. Irlenborn, *Religiöser Glaube und öffentliche Vernunft. Zur Bedeutung des Christentums bei Jürgen Habermas*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 55 (2008), s. 334.

mogą być używane w dyskursie politycznym, jednak winny się one ograniczać do stawiania twierdzeń możliwych do zrozumienia przez racjonalność.

Debatę pomiędzy Habermasem a Ratzingerem można postrzegać jako poszukiwanie granic i możliwości w obszarze trzeciego stanowiska. Zaplanowana tematyka wystąpień miała na celu wyodrębnienie podstawowych założeń i uzasadnień dla obu perspektyw: wiary chrześcijańskiej i świeckiej racjonalności. W przypadku Habermasa był to rozum praktyczny postmetafizycznego sekularnego myślenia. W przypadku Ratzingera jest to rzeczywistość *logosu* istniejąca wcześniej niż każda rozumowa decyzja dotycząca ludzkich społeczności.

W teorii Habermasa tworzenie wszelkich zasad życia społecznego odbywa się poprzez dyskusję i debatę obywateli przy użyciu rozumu komunikującego. Taki sposób tworzenia zasad i zgody między obywatelami doprowadził filozofa do stworzenia teorii działania komunikacyjnego, którego celem jest utworzenie liberalnego społeczeństwa demokratycznego, zapewniającego wolność i możliwość samorealizacji każdemu obywatelowi. Punktem wyjścia do dalszych rozważań była dla Habermasa refleksja nad słynną tezą, sformułowaną przez Ernst-Wolfganga Böckenförde i wyrażającą wątpliwość, czy liberalne państwo laickie nie opiera się na normatywnych założeniach, których samo nie może zagwarantować¹³.

Punktem wyjścia dla refleksji Ratzingera było zwrócenie uwagi na ambiwalentne zjawiska towarzyszące globalizacji oraz rozwojowi techniki (szczególnie w obszarze biotechnologii). W obliczu tych zjawisk zwraca on uwagę na problem władzy i kierowania tymi procesami w sposób służący dobru człowieka. W związku z tym akcentuje on kwestie związane z tworzeniem i poznawaniem prawa, któremu winna być poddana każda ludzka władza (czy to polityczna, czy ekonomiczna, czy technologiczna).

¹³ E.-W. Böckenförde, *Powstanie państwa jako element procesu sekularyzacji*, w: tenże, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 99-121.

Religia jako medium przeciwdziałające patologiom

W argumentacji Habermasa można stwierdzić istnienie dwóch zasadniczych powodów, wskazujących na potrzebę uznania przekonań religijnych w przestrzeni publicznej oraz w procesie demokratycznego ustanawiania prawa. Pierwszym powodem jest znaczenie religii dla usuwania społecznych patologii, które są zauważalne we współczesnym rozwoju ludzkości. W tym kontekście Habermas odwołuje się do „dialektyki oświecenia” lub też „wykolejającej się” modernizacji. Przyczyn patologii Habermas upatruje nie tyle w samej racjonalności, co w zwrocie ku egoistycznej subiektywności i skoncentrowaniu rozumu na podmiocie. Habermas uważa, że zmiany zachodzą zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. W pierwszym przypadku, jednostki zaczynają koncentrować się wyłącznie na zaspakajaniu swoich potrzeb, natomiast w ich życiu dominuje konsumpcjonizm. W drugim przypadku dochodzi do rozpadu więzi jednoczących, a w konsekwencji do zaniku demokratycznego tworzenia opinii publicznej.

Drugim motywem do uznania języka religijnego w dyskursie współczesnym jest zagrożenie wynikające ze zbyt dużego zaufania do nauki, gdyż prowadzi to do naturalizacji i uprzedmiotowienia ludzkiego ducha: „Skrajnym punktem takiej naturalizacji ducha jest naukowy obraz człowieka przedstawiony w ekstensjonalnych pojęciach fizyki, neurofizjologii albo teorii ewolucji, który ostatecznie pozbawia naszą samowiedzę elementów społecznych”¹⁴. Ten wątek argumentacji jest rozwijany przez Habermasa szczególnie w kontekście badań eugenicznych i genetycznych transformacji natury człowieka. Temu poświęcone są w znacznej mierze jego refleksje zawarte w książce na temat przyszłości ludzkiej natury¹⁵. W tym kontekście Habermas zwraca uwagę na konieczność przywrócenia norm moralnych w badaniach genetycznych oraz w wykorzystywaniu ich wyników w praktykach klonowania. Religia staje się dla niego sprzymierzeńcem w umacnianiu postaw,

¹⁴ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak”, nr 658, 2002, s. 10.

¹⁵ J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003, [*Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt/Main 2001].

które sprzeciwiają się instrumentalnemu traktowaniu człowieka od momentu poczęcia.

Religia jako kontrola „nieokielznanego” rozumu

W wywodzie kardynała Józefa Ratzingera istotną rolę odgrywa problematyka wzajemnego oddziaływania wiary i rozumu, polegającego na współpracy i ograniczaniu negatywnych tendencji drugiej strony.

Argumentacja w tym kontekście jest oparta o konkretne dziejowe wydarzenia. Jako pierwsze jest opisane zjawisko światowego terroryzmu, które staje się zagrożeniem dla przyszłości ludzkości. Ratzinger zwraca uwagę nie tylko na sam fakt jego istnienia, ale poszukuje jego źródeł i motywacji, które częściowo pochodzą z roszczeń etyczno-moralnych (odpowiedź uciemnionych narodów na arogancję silniejszych), a częściowo – z religijnych fundamentalizmów. W tym miejscu argumentacji pojawia się szereg retorycznych pytań: „jeśli pożywką terroryzmu jest religijny fanatyzm – a jest nim – czy aby na pewno religia jest potęgą uzdrowicielską i ocalającą, czy może raczej siłą archaiczną i niebezpieczną, tworzącą fałszywe uniwersalizmy i skłaniającą przez to do nietolerancji i terroru? Czyż zatem nie należy poddać religii pod kuratelę rozumu i pieczołowicie ją kontrolować? Wówczas jednak powstaje pytanie: kto może to uczynić? I jak? Tymczasem pozostaje pytanie ogólne: czy stopniowe zniesienie religii, jej przewyciężenie, należy postrzegać jako konieczny postęp ludzkości, by mogła ona wejść na drogę wolności i uniwersalnej tolerancji – czy też nie?”¹⁶

Zwrócenie uwagi na zagrożenia spowodowane instrumentalizacją religii dla celów nieetycznych prowadziło Ratzingera do wyodrębnienia negatywnych skutków używania racjonalności techniczno-instrumentalnej, pozbawionej ograniczeń etycznych i religijnych. Sposób argumentacji jest analogiczny i polega na odniesieniu się do konkretnych zdarzeń i doświadczeń historycznych (np. wynalezienia bomby atomowej). Największy niepokój budzi jednak rozwój technologii kontrolowania zmian genetycznych.

¹⁶ J. Ratzinger, *Vorpolitische... dz. cyt.*, s. 6.

Ratzingerowski język opisywania tych technologii staje się bardzo wyrazisty w swej wymowie: „Człowiek jest obecnie w stanie wytwarzać ludzi, wyprodukować ich – by tak rzec – w probówce. Człowiek staje się produktem, a wraz z tym zmienia się od podstaw jego stosunek do samego siebie. Nie jest już podarunkiem natury lub Stwórcy; jest swoim własnym produktem. Człowiek zszedł w głąb studni mocy, dotarł do źródła swej egzystencji. Próba tworzenia odpowiedniego człowieka dopiero teraz, próba przeprowadzania na człowieku eksperymentów, próba traktowania człowieka i pozbywania się go jak śmiecia, nie jest bynajmniej urojeniem wrogich postępowi moralistów”¹⁷. W kolejnych wypowiedziach pojawia się wręcz sformułowanie o „hodowaniu człowieka” (*Menschenzüchtung*) czy „selekcjonowaniu ludzi”

W tym punkcie analizy pojawiają się również retoryczne pytania, inspirujące do poszukiwania odpowiedzi: „Czy zatem rozum – odwracając teraz sytuację – nie powinien by znaleźć się pod nadzorem? Jednak pod czyim lub jakim? A może raczej religia i rozum powinny się nawzajem ograniczać i – ukazując zawsze swoje ograniczenia – ujawniać swe pozytywne walory?”¹⁸

Religia jako źródło umacniania solidarności społecznej

W wcześniejszym argumentowaniu Jürgena Habermasa pojawia się kwestia traktowania religii w kategoriach wyłącznie funkcji integracyjnych¹⁹. W tej perspektywie religia społeczeństw premodernych miała być zastąpiona w okresie nowożytności umowami społecznymi i działaniami konsensualnymi opartymi na rozumie oświeconym. W monachijskiej debacie Habermas zauważa jednak, że sposób życia we współczesnym społeczeństwie może osłabić demokratyczne więzy i nadważyć solidarność pomiędzy jednostkami, tworzącymi społeczeństwo. Dzieje się tak wówczas, gdy dokonuje się „przemiana obywateli bogatych i pokojowo nastawionych liberalnych społeczeństw w zatowizowane, działające we własnym interesie monady, które [nie są już zdolne do niczego innego, jak] jedynie do tego, swe prawa podmiotowe kierować na-

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Por. T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011, s. 117.

wzajem przeciwko sobie niczym oręż”²⁰. Dokładnie w tym miejscu Habermas dostrzega ważną rolę, jaką mogą spełnić wspólnoty religijne, generujące poczucie przynależności do wspólnoty.

Obok integracyjnej i wspólnototwórczej funkcji religii Habermas wskazuje na aktualność innej funkcji, której nie może wypełnić rozum postmetafizyczny. Chodzi mianowicie o kwestię wzorców dobrego, udanego życia oraz radzenia sobie z sytuacjami życia nieudanego i chybionego. „W przeciwieństwie do etycznej wstrzemięźliwości znamiennej dla myślenia postmetafizycznego, któremu wymyka się wszelkie obligujące generalnie wyobrażenie dobrego i wzorcowego żywota, w świętych księgach i w przekazach religijnych wyartykułowane są intuicje mówiące o zbłądzeniu i odkupieniu, mówiące o ratunku jako ostatecznym rezultacie żywota, który odbierany jest jako odarty z wszelkich nadziei; intuicje te przez całe tysiąclecia były subtelnie artykułowane i cyzelowane, a dzięki hermeneutycznym reinterpretacjom utrzymywana była ich żywa świadomość”²¹. Habermas wymienia przykładowo sytuacje ludzkiego życia, w których wrażliwość religijna może być pomocna: społeczne patologie, fiasko indywidualnych projektów życiowych czy zdeformowanie warunków życia. W tym kontekście Habermas wyraża jednoznaczne stanowisko, że właśnie w społecznościach religijnych może „przetrwać w stanie nienaruszonym coś, co gdzie indziej zostało zatracone i czego nie da się odtworzyć z pomocą jedynie profesjonalnej wiedzy ekspertów”²².

Religia a tworzenie (sprawiedliwego) prawa

Ważnym wątkiem argumentacji Ratzingera jest kwestia relacji pomiędzy (słusznym i sprawiedliwym) prawem a władzą sprawowaną przez człowieka. Istotą polityki jest bowiem poddanie władzy sprawdzianowi prawa. W przeciwnym razie władza może się przeistoczyć w przemoc, sprzeczną z prawem. „Znaczenie musi mieć siła prawa, nie zaś prawo silniejszego”²³.

²⁰ J. Habermas, *Vorpolitische...* dz. cyt., s. 4.

²¹ Tamże.

²² Tamże.

²³ J. Ratzinger, *Vorpolitische...* dz. cyt., s. 5.

Ratzinger wychodzi z założenia, że w globalnym świecie światowego społeczeństwa, rozwoju (bio)technologicznego i wielokulturowości następuje zanik etycznych pewników. Nauka, która dotychczas rościła sobie do tego prawo, nie jest w stanie wyłonić nowego etosu, co więcej, zdaje się ten kryzys dodatkowo pogłębiać. Rozwiązaniem dla Ratzingera nie jest zatem wytwarzanie i kształtowanie nowych zasad, ale odnalezienie i powrót do starych. Dla potwierdzenia swej tezy przedstawia historyczny rozwój prawa i niezmiennych zasad w nim zawartych. W tej części wywodu poznajemy zatem zasady kształtujące europejską tradycję tworzenia prawa poczynając od greckich praw pozytywnych przez związane z narodzinami nowożytności i odkryciami geograficznymi prawa narodów (*ius gentium*) aż po oświeceniowe naturalne prawa wynikające z używania rozumu, a formowane w czasie reformatorskiej polemiki wewnątrz chrześcijaństwa. Ratzinger konkluduje ten przegląd historycznego procesu tworzenia prawa stwierdzeniem dotyczącym praw człowieka. „Prawa człowieka zrozumiałe są tylko przy założeniu, że człowiek jako człowiek, po prostu z racji przynależności do gatunku, jest podmiotem praw, że w samym jego byciu zawarte są wartości i normy, które trzeba odkryć – ale których nie można wymyślić”²⁴.

Tłumaczenie języka religijnego na język powszechnie zrozumiały

Istotną Habermasowską metaforą w dyskusji na temat roli wiary religijnej w zsekularyzowanej współczesności jest metafora tłumaczenia języków. Przekonania religijne wyrażane w kontekście debaty politycznej nie powinny być „ograniczone”, ale raczej „przetłumaczone” w taki sposób, by ich „świeckie znaczenie” stało się dostępne dla strony laickiej. Praca przekładu jest zawsze złączona z pewnym (intelektualnym) wysiłkiem wymagającym czasu, ponadto w każdym przekładzie dokonuje się swego rodzaju zmiana lub deformacja znaczenia. Na te dwa aspekty zwraca uwagę Habermas, dokonując pogłębionej refleksji nad procesem tłumaczenia treści religijnych.

²⁴ Tamże, s. 6.

Habermas podkreśla zaskakującą na pierwszy rzut oka tezę, że w laickich państwach nie tylko religijni, ale także niereligijni uczestnicy debaty powinni się zaangażować w wysiłek tłumaczenia przekonań religijnych. „Wspólne tłumaczenie” (*kooperative Übersetzung*) ma na celu nie tylko złagodzenie kosztów przekładów ponoszonych przez stronę religijną, ale również wyostrzenie wrażliwości niereligijnych obywateli na „semantyczne potencjały” języka religijnego. Ten tok argumentacji prowadzi go do podsumowującej konkluzji:

„Neutralność światopoglądowa władzy państwowej, gwarantującej każdemu obywatelowi równe swobody etyczne, jest nie do pogodzenia z politycznym uogólnieniem światopoglądu świeckiego. Zlaicyzowani obywatele, o ile jeśli występują w roli obywateli państwa, nie mogą w pryncypialny sposób negocjować potencjału prawdy w religijnych obrazach świata, ani też odmawiać wierzącym obywatelom prawa, by wnosili swój wkład do dyskusji publicznej, czyniąc to w języku religijnym. Liberalna kultura polityczna może nawet oczekiwać od obywateli zlaicyzowanych udziału w wysiłkach przekładania ważkich treści z języka religijnego na język ogólnie dostępny”²⁵.

Podsumowanie

Owoce i rezultaty monachijskiej debaty można analizować pod różnym kątem. Zainteresowanie mediów i środowisk akademickich, jakie się ujawniło bezpośrednio po spotkaniu i w późniejszym czasie, ukazuje, że ważna była zarówno tematyka, jak i zestawienie różnych punktów widzenia. Obywatele religijni i niereligijni, którzy żyją w postsekularnym społeczeństwie, poszukują wzorców prowadzenia debat na podstawowe tematy, dotyczące przyszłości człowieka. Rozmowa była przykładem prowadzenia dyskursu w przestrzeni wolnej od wywierania nacisku (*herrschaftsfreier Diskurs*). W warunkach (niemal) idealnej sytuacji komunikacyjnej ujawniło się z jednej strony, że dyskutantów w Akademii Katolickiej w Bawarii dzieliło i bez wątplenia nadal

²⁵ J. Habermas, *Vorpolitische...* dz. cyt., s. 4.

różni wiele. Można jednak zauważyć, że na przestrzeni lat, pod wpływem zmian zachodzących w świecie, w myśli i podejściu do społeczeństwa współczesnego pojawia się coraz więcej elementów wspólnych.

Obaj dyskutanci wskazywali, że na poziomie społeczeństwa podstawą i nienaruszalną wartością jest poszanowanie dla praw jednostki i godności człowieka oraz solidarność i sprawiedliwość, które są zasadami tworzenia autentycznego społeczeństwa. Pewną nowością wśród elementów wspólnych jest podkreślanie pozytywnej roli wiary i religii w budowaniu przyszłości ludzkości. Apologia wiary i religii ze strony prefekta Kongregacji Doktryny Wiary jest nie zaskoczeniem. Przypisywanie „papieżowi lewicy” apologetycznych zamiarów wobec religijnej wizji świata może się wydawać nadinterpretacją intencji. Patrząc jednak na całość debaty monachijskiej można stwierdzić, że jest w niej zgodność co do pozytywnych funkcji, jakie religia może odegrać w rozwoju globalizującego się świata.

Ujmując przebieg debaty w syntetyczny sposób, można wyodrębnić kilka obszarów, w których obaj dyskutanci dostrzegali przestrzeń dla specyficznej racjonalności wiary i religijności. W kontekście ambiwalentnego rozwoju projektu oświeceniowego, który może prowadzić do „wykolejenia”, dostrzegana jest możliwość korekty tego rozwoju poprzez prowadzenie debaty pomiędzy religijnymi i niereligijnymi obywatelami demokratycznych społeczeństw. Religia może być postrzegana jako medium przeciwdziałające pewnym patologiom, jako kontrola „nieokiełznanego” rozumu instrumentalnego, jako źródło umacniania solidarności społecznej oraz jako przyczynek do ustanawiania słusznego prawa. We wszystkich tych obszarach jest jednak potrzebne „wspólne dokonywanie przekładu” istotnych treści religijnych.

Summary

This paper aims to examine the role of religion and religious beliefs to modern society and man in the light of the discussion that took place between Cardinal Joseph Ratzinger and Professor Jürgen Habermas on 19 January 2004. In the title the word apologia is used, which means the speech in defense of a case.

Strictly speaking, in the words of the two debaters there are no typical elements of speech in the own defense. However, we can find different ways of arguments and justification areas, showing why faith and religion in the modern world not only have a *raison d'être*, but there are indeed desirable.

The analysis is dedicated therefore to a particular debate, which took place in a specific space, time and context. The first part will outline the general background and context of discussion. In the next steps the main theses will be presented structured around different areas of issues.

Bibliografia

- Berger P. L. (red.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C, 1999.
- Böckenförde E.-W., *Powstanie państwa jako element procesu sekularyzacji*, w: tenże, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 99-121.
- Buksiński T., *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011.
- Habermas J., *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt*, w: M. Reder / J. Schmidt (red.), *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt a.M. 2008, s. 26–36.
- Habermas J., *Obywatelstwo i tożsamość narodowa. Rozważania nad przyszłością Europy*, Warszawa 1993.
- Habermas J., *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003.
- Habermas J., Ratzinger J., *Rozum i wiara Zachodu – debata*, „Europa – Tygodnik Idei” nr 1 2004.
- Habermas J., *Religia potrzebuje nowego przekładu*, „Europa – Tygodnik idei”, 2004, nr 1, s. 8.
- Habermas J., *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka Polityczna”, nr 9/10, 2005, s. 240-251.
- Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2006.
- Habermas J., *Teoria działania komunikacyjnego. Tom 2*, Warszawa 2002.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak”, 2002, nr 658, s. 8-21.
- Harrington A., *Habermas and the 'Post-Secular Society'*, “European Journal of Social Theory” 2007, 10(4), s. 543–560.
- Irlenborn B., *Religiöser Glaube und öffentliche Vernunft. Zur Bedeutung des Christentums bei Jürgen Habermas*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 55 (2008), s. 334-344.
- Korab-Karpowicz W. J., *Religia, rozum i to, co zostało utracone: dyskusja z Jürgenem Habermasem, Religia a prawo i państwo*, „Wrocławskie Studia Erazmiańskie”, Wrocław 2011, s. 175-191.
- Krasnodębski Z., *Spółeczeństwo postsekularne*, „Znak”, 2002, nr 3, s. 5-12.
- Krasnodębski Z., *Spotkanie w pół drogi?*, „Europa – Tygodnik idei”, 2004, nr 1, s. 8.
- Ratzinger J., *Wiara, żeby nie niszczyć, musi być rozumna*, „Europa – Tygodnik idei”, 2005, nr 56, s. 6.
- Rorty R., *Philosophy and Social Hope*, London 1999.

- Taylor Ch., *Granice oświeconego rozsądku. Z Charlesem Taylorem rozmawiają Agata Bielik-Robson, Andrzej Pawelec i Łukasz Tischner*, „Znak” 2002, nr 3, s. 31-48.
- Zdybicka Z., *Religia i polityka w encyklice Benedykta XVI „Deus caritas est”*, w: P. Jaroszyński i in. (red.), *Polityka a religia*, Lublin 2007, s. 57-75.