

ks. Piotr Burgoński

Kościół wobec pluralizmu sfery publicznej

Na Soborze Watykańskim II Kościół katolicki zdefiniował na nowo swą tożsamość, dzięki czemu stał się nowoczesną religią publiczną¹. Zaakceptował strukturalny rozdział wspólnoty religijnej od politycznej oraz uznał nowoczesne wolności indywidualne. Z aprobatą Kościoła spotkał się system, który zapewnia wolność i pokój obywatelom niezależnie od religii, wyznań, światopoglądów, narodowości czy pozycji społecznej. Kościół nie zaakceptował sprywatyzowanej roli, stając się religią publiczną, działającą w sferze społeczeństwa obywatelskiego. Sfera ta nie tylko ma świecki charakter, to znaczy pozostaje oddzielona od religijnych instytucji i norm, ale również jest wielogłosowa. Dyskurs, który ma tam miejsce, pozostaje bowiem dostępny dla wszystkich obywateli, bez względu na ich przekonania, a także otwarty na różnorodne kwestie. Z tej racji, iż Kościół stanowi wspólnotę etyczno-religijną, przedmiotem refleksji podjętej w niniejszym artykule będzie pluralizm światopoglądowy sfery publicznej. Rozważania zmierzać będą do udzielenia odpowiedzi na pytanie, jakie wyzwania dla Kościoła – zarówno w rozumieniu wspólnoty, jak instytucji – stwarza wspomniany rodzaj pluralizmu w sferze publicznej, jaki stosunek Kościół zajmuje względem niego oraz jaką rolę Kościół może odgrywać w pluralistycznej sferze publicznej.

1. Pluralizm sfery publicznej jako wyzwanie dla Kościoła

Wolność stanowi jedno z demokratycznych praw podstawowych. Spośród różnych jej wymiarów, jako istotną z punktu widzenia rozważań nad pluralizmem należy uznać wolność wyznania i sumienia. Obejmuje ona przekonania światopoglądowe (religijne i niereligijne), które są fundamentalne dla osobowości człowieka i ukierunkowują jego działanie². Uznanie prawa do wolności wyznania i sumienia oznacza, że człowiek zakorzeniony we wspólnocie etyczno-religijnej i żyjący w ramach porządku demokratycznego będzie zmuszony ciągle konfrontować się z różnymi przekonaniem światopoglądowymi, w tym z takimi, które z punktu widzenia jego wspólnoty etyczno-religijnej są

1 Zob. P. Burgoński, *Sobór Watykański II i samookreślenie Kościoła: w kierunku nowoczesnej religii publicznej?* [w:] J. Grosfeld (red.), *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, Warszawa 2014, s. 47–60.

2 Por. W. Janyga, *Wolność sumienia i wyznania* [w:] P. Burgoński, M. Gierycz, *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014, s. 467.

naganne i jawnie niemoralne. W związku z tym życie w porządku demokratycznym dla takiego człowieka może stanowić źródło nieustannego moralnego dyskomfortu. O ile dla jednostki etycznie ukształtowanej publiczna manifestacja antywartości nie stanowi wielkiego zagrożenia, a może być nawet okazją do pogłębienia własnej tożsamości, o tyle dla ludzi nie w pełni dojrzałych zwykle stanowi zagrożenie. Inicjacja w świat wspólnych wartości dokonuje się bowiem w przestrzeni publicznej. Jednak w demokratycznej sferze publicznej wszystko – poza poważnym naruszeniem konstytucyjnych dla demokracji wartości – jest dopuszczalne i akceptowane. Chcąc umożliwić proces socjalizacji do wspólnoty etycznej, należałoby właściwie odizolować jej nie w pełni etycznie ukształtowanych członków od sfery publicznej demokratycznego państwa, co dzisiaj jest niemożliwe. Stąd w najbardziej jednorodnych wspólnotach etycznych czy etyczno-religijnych obserwujemy proces erozji ich etosu. Demokracja stanowi dla wspólnot etycznych i etyczno-religijnych probierz ich wewnętrznej siły oraz wielki problem wychowawczy. Jeśli wspólnoty te nie potrafią się z nim uporać, wówczas mogą one stopniowo tracić swą etyczną tożsamość. W tej sytuacji warunkiem przetrwania wspólnot etycznych jest zachowanie przez nie własnych, odrębnych i częściowo izolowanych od demokratycznej przestrzeni publicznej sfer publicznych, w których mogłoby się dokonywać silne etyczne zakorzenienie nowych członków, by mogli się przeciwstawić relatywizującej presji demokratycznych obyczajów³.

W pluralistycznej sferze publicznej różnice obecnie dotyczą nawet kwestii najbardziej podstawowych, czyli tzw. prefilozofii (np. pochodzenia człowieka czy początków życia). Pojawia się także zjawisko „częściowego konsensusu”. Jest to sytuacja, w której społeczeństwa zgadzają się co do pewnych zasad określających ich tożsamość, jednak nie mogą zaakceptować wspólnego ich wyjaśnienia⁴, tymczasem Kościół niezmiennie wywodzi je z tradycji judeochrześcijańskiej i do niej wszystkich próbuje przekonać. Ścisłej rzecz biorąc, mówiąc o wspólnie podzielanych zasadach, Kościół odwołuje się do tradycji prawnonaturalnej, argumentując, że z racji na uprzedniość prawa naturalnego względem człowieka i zdolność jego poznania przez rozum ludzki, powinno ono stać się punktem odniesienia przy określaniu podstaw normatywnych porządku społecznego i politycznego⁵. Tradycja prawnonaturalna bywa jednak obecnie przez uczestników sfery publicznej kontestowana, różnie pojmowana, uważana za niejednoznaczną lub rodzącą zagrożenie, gdyż w przekonaniu jej przeciwników bywa zawłaszczana przez przywód-

3 Por. Z. Stawrowski, *Niemoralna demokracja*, Kraków 2008, s. 74–76 i 92–93.

4 Por. Ch. Taylor, *Religia a integracja europejska*, „Res Publica Nowa”, zima 2006, s. 39.

5 Por. Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, przemówienie w Bundestagu, 22 IX 2011 r.

ców religijnych w celu wpływania na życie społeczne. Poza tym racjonalność, do której odwołuje się Kościół, odgrywa dzisiaj w życiu społecznym coraz mniejszą rolę (np. jest wypierana przez zachowania emocjonalne w dyskursie społecznym, propagandę w polityce). Usiłowanie Kościoła, aby wartości uniwersalne, tak jak on je rozumie, oraz prawo naturalne, pojmowane zgodnie z tradycją chrześcijańską, przenikały porządek społeczno-polityczny, postrzegane jest jako próba narzucenia wartości i norm religijnych. Kościół doświadcza również konfliktu uznanej przez siebie hierarchii wartości z tą, jaka upowszechniła się w nowoczesnych społeczeństwach, zwłaszcza za sprawą tradycji liberalnej. Tradycja ta jako wartości naczelnne uznaje indywidualne wolności, odmiennie niż w tradycji etycznych, do których odwołuje się Kościół. Stąd możemy być świadkami dyskusji, w których np. ujawnia się konflikt między prawem indywidualnego wyboru a prawem do życia. Poza tym, w świeckiej sferze publicznej istnieje przekonanie, że ze względu na trudność osiągnięcia konsensusu aksjologicznego w warunkach pluralizmu światopoglądowego, wartości i normy należy zastępować regułami współżycia. Kościół tymczasem przekonuje, że zgoda w dziedzinie wartości i norm jest konieczna, gdyż również reguły opierają się na wartościach, a także polityczne organy muszą orientować się według wartości i rozstrzygać o wartościach⁶.

W pluralistycznej sferze publicznej Kościołowi niezwykle trudno jest przeciwstawić się tendencji do stawiania go w jednym rzędzie z innymi podmiotami. Sytuację tę tłumaczy się specyfiką samej sfery publicznej, która począwszy od swych oświeceniowych źródeł kieruje się logiką krytycznej władzy rozumu, zgodnie z którą wszyscy mają prawo, a nawet obowiązek recenzować i krytycznie oceniać prawa stanowione przez władzę, zabierając głos w debacie publicznej. Socjologowie tłumaczą owo zachowanie sfery publicznej detradycjonalizacją, czyli procesem wygaszania wpływu tradycji i tradycyjnych instytucji na to, jak postępują i do czego dążą ludzie. Głos dotychczasowych autorytetów, w tym Kościoła, musi dzisiaj konkurować z opiniami gwiazd muzyki pop, *celebrities* czy znanych sportowców, a wielu ludzi chętniej wsłuchuje się w ich poglądy niż w opinie polityków czy nauczanie biskupów. Jako przyczynę wymienia się także deinstytucjonalizację, czyli proces ewolucji od biurokratycznych autorytetów do indywidualnej wolności jako czynnika odgrywającego zasadniczą rolę w dokonywaniu wyborów i podejmowaniu decyzji przez człowieka. Kościół, podobnie jak inne instytucje, bywa więc kwestionowany jako autorytet⁷.

6 Por. W. Osiatyński, A. Zoll w rozmowie z M. Zającem, *Iloraz sumienia*, „Tygodnik Powszechny” 2012 nr 31, s. 5–7.

7 Por. J. Mariański, *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*, Lublin 2005, s. 57–59; J. Mariański, *Religia i moralność w społeczeństwie polskim: współzależność czy autonomia?* [w:] J. Mariański (red.), *Kondycja moralna społeczeństwa polskiego*, Kraków 2002, s. 484.

W dyskursie toczącym się w pluralistycznej sferze publicznej, Kościół i ludzie wierzący, którzy wyrażają swe przekonania w języku i przy pomocy uzasadnień religijnych, nie zawsze są poważnie traktowani ze strony innych podmiotów. Zwykle świecki język, tzn. odwołujący się do racjonalnych argumentów, traktowany jest jako religijnie oraz światopoglądowo neutralny i z tego powodu umożliwiający porozumienie między członkami różnych wspólnot etycznych. W dyskursie publicznym Kościół jest więc często zmuszony dokonać translacji argumentów religijnych na język świecki. Siła argumentacji wyrażonej przez Kościół w języku świeckim wydaje się jednak wątpliwa, zwłaszcza w stosunku do wierzących, ponieważ wcale nie muszą oni odczuwać atrakcyjności jakichkolwiek świeckich racji. Adaptacja nowoczesnej, immanentnej światu i w istocie funkcjonalnej „racjonalności”, która skrywa chrześcijańsko-kościelną treść sprawia, że owa treść ubożeje i traci swą autonomiczność. Co więcej, Kościół posługujący się świeckimi argumentami przestaje czymkolwiek różnić się od innych podmiotów sfery publicznej, traci swą specyfikę. Sytuacja, w której Kościół i ludzie wierzący dokonują translacji argumentów religijnych na język świecki naznaczona jest asymetrią, ponieważ taką pracą nie są obciążeni świeccy uczestnicy publicznego dyskursu. Zniesienie tej asymetrii miałoby wówczas miejsce, gdyby obie strony, religijna i świecka, przyjmowały perspektywę drugiej strony, uczyły się wzajemnie od siebie, a strona świecka kooperowała z wierzącymi obywatelami w translacji argumentów religijnych na świeckie. Jeżeli bowiem ma zostać zachowana więź spajająca wspólnotę polityczną, potrzebne jest wzajemne uznanie. Co więcej, jeżeli społeczeństwo nie chce się odciąć od ważnych źródeł sensu, to nie może redukować złożoności w sferze publicznej poprzez wykluczenie religii z dyskursu publicznego⁸.

W warunkach pluralizmu, jaki panuje w sferze publicznej, wspólne wartości czyli konsens aksjologiczny osiągnąć jest drogą kompromisu, a w konsekwencji jest równoznaczny z etycznym minimum, które ostało się w wolnej konfrontacji społecznej. Kościół, choć uznaje oraz promuje osiągniętą drogą kompromisu zgodę w zakresie wspólnych wartości, pod warunkiem, że nie jest ona sprzeczna z jego doktryną, wykazuje jednocześnie tęsknotę za maksymalizmem etycznym⁹. Jego misją jest bowiem głoszenie pełni objawionej prawdy i dopiero na tej podstawie formułowanie postulatów i oczekiwań. Kiedy nauczanie Kościoła idzie dalej niż zabezpieczenie etycznego minimum, często bywa przez podmioty sfery publicznej krytykowane. Ich oczekiwania, aby Kościół stał się strażnikiem minimum etycznego, w istocie niewiele się różnią od dążeń zmierzających do tego, żeby Kościół pełnił rolę religii państwowej. Tymczasem Kościół

8 Por. J. Casanova, *Deprywatyżacja religii* [w:] W. Piwowski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków 1998, s. 419.

9 Por. J. Gowin, *Kościół po komunizmie*, Kraków–Warszawa 1995, s. 95–96.

nie chce być instrumentalizowany i oceniany w kategoriach użyteczności, gdyż wtedy musiałyby zrezygnować z własnej tożsamości religijnej. W tej sytuacji ludzie wierzący mogą doświadczać poczucia rozdwojenia tożsamości, spowodowanego przynależnością do dwóch wspólnot: religijnej wspólnoty etycznej, która posiada bogaty system wartości oraz wspólnoty politycznej z etosem ograniczonym do minimum etycznego, będącego wyrazem społecznego konsensusu. Nie tylko w polskich realiach odczuwają oni, podobnie zresztą jak członkowie innych wspólnot etycznych, stały nacisk ze strony niektórych uczestników sfery publicznej, aby w przestrzeni publicznej zrezygnować ze swojego religijnego etosu i cały swój system wartości, przynajmniej w sferze publicznej, sprowadzić do etycznego minimum¹⁰.

2. Stosunek Kościoła do pluralistycznej sfery publicznej

Gdy zastanawiamy się nad stosunkiem Kościoła katolickiego względem pluralizmu światopoglądowego sfery publicznej, należy dokonać rozróżnienia między pluralizmem światopoglądowym religijnym i niereligijnym. Pierwszy z nich dotyczy przekonań religijnych (np. natury Boga, problemu zbawienia czy potępienia), drugi – oznacza różnorodność przekonań moralnych (mogą one, ale nie muszą, stanowić konsekwencję wyznawanej religii). Dokumentem, który ma zasadnicze znaczenie dla zrozumienia stosunku Kościoła katolickiego do pierwszego z typów pluralizmu jest *Deklaracja o wolności religijnej* Soboru Watykańskiego II. Przedstawiono w niej wolność religijną jako nieusuwalne prawo osoby ludzkiej, zakorzenione w jej godności. Uzasadnienie to zostało jeszcze bardziej pogłębione teologicznie na gruncie wolności aktu wiary, który zakłada ze swej strony wolność niewiary. Wolność religijna w ujęciu Deklaracji ma dwa wymiary: negatywny oraz pozytywny. Po pierwsze, w *Deklaracji* odnajdujemy stwierdzenie, iż wolność religijna polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to poszczególnych ludzi, czy to zbiorowisk społecznych i jakiegokolwiek władzy ludzkiej tak, aby w sprawach religijnych nikogo nie przymuszano do działania wbrew jego sumieniu. Po drugie, *Deklaracja* pojmuje prawo do wolności religijnej jako uprawnienie osoby ludzkiej do prywatnych i publicznych praktyk religijnych, spełnianych zgodnie z własnym sumieniem¹¹. Uznając prawo do wolności religijnej, Kościół stanowczo podkreśla, iż korzystanie z niego nie może ograniczać się jedynie do sfery prywatnej, lecz powinno obejmować również sferę publiczną. Jan Paweł II podczas pielgrzymki do Polski w roku 1991 stwierdził: „Postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat,

10 Por. E. W. Böckenförde, *Wolność, państwo, Kościół*, Kraków 1994, s. 91.

11 Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej* «*Dignitatis humanae*», 2.

ażebym do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością¹².

Uznając prawo do wolności religijnej, Kościół pozytywnie włącza się w sferę publiczną. Wyrzeka się wymuszania wiary religijnej i rozszerzania jej środkami przymusu prawnego. Szanuje prawo każdego jej uczestnika do wolności religijnej, przekonując w debacie do swoich racji oraz potwierdzając je swoim świadectwem. Kościół jednak nie zrezygnował z właściwego wierze katolickiej roszczenia do prawdy. Kładąc nacisk na wolność religijną, zarazem trwa on stanowczo przy prawdzie wiary katolickiej i przy zobowiązaniu człowieka do szukania i przyjęcia tej prawdy. Kościół wykazuje zaufanie do rozumu, który jest zdolny ukazywać człowiekowi prawdę. Należy jednak zaznaczyć, że prawo do wolności religijnej istnieje niezależnie od obiektywnej prawdy religijnych przekonań jednostki i niezależnie od jej subiektywnych dążeń do prawdy. *Deklaracja* ujmuje to w następujących słowach: „(...) prawo do owej wolności przysługuje trwale również tym, którzy nie wypełniają obowiązku szukania prawdy i trwania przy niej; korzystanie zaś z tego prawa nie może napotykać przeszkód, jeśli tylko zachowany jest sprawiedliwy ład społeczny¹³.

Konsekwencją uznania przez Kościół prawa do wolności religijnej jest akceptacja faktu istnienia pluralizmu światopoglądowego o charakterze religijnym. W świetle zapisów *Deklaracji* nie należy traktować pluralizmu światopoglądowego o charakterze religijnym jako zła, któremu niestety nie można zapobiec, lecz jako nieodwołalny rezultat wolności, którą Bóg ofiarował człowiekowi. Z drugiej strony pluralizmu religijnego nie można postrzegać jako wartości samej w sobie. Poszukiwanie prawdy religijnej Kościół uznał bowiem za obowiązek moralny. Ustosunkowując się w ten sposób do pluralizmu, myśl społeczna Kościoła ustawia się w opozycji do prądów ideowych obecnych dzisiaj w kulturze Zachodu. Na przykład w ujęciu postmodernistycznym wielość i konkurencja systemów wartości stają się jedną z wiodących form myślenia. Pluralizm – sytuacja, gdy człowiek nieustannie staje wobec opcji wyboru, jest przez postmodernizm bardziej ceniony niż jakkolwiek „jedność¹⁴.

12 Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św., Lubaczów, 3 VI 1991 r.* [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny – 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie*, Kraków 1997, s. 598.

13 Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej «Dignitatis humanae»*, nr 2.

14 Por. J. Perszon, *Zbawienie poza Kościołem? Kulturowy kontekst pluralistycznej teologii religii*, „Studia Włocławskie” 2012, nr 14, s. 232.

Drugi z wyróżnionych wcześniej rodzajów pluralizmu oznacza różnorodność przekonań światopoglądowych o charakterze niereligijnym, tzn. przekonań moralnych (których źródłem może, ale nie musi być religia). W odniesieniu do tego rodzaju pluralizmu Kościół nie zgadza się ani na relatywizm moralny ani na pogląd jakoby prawda stanowiła wytwór polityki, czyli wytwór większości. Stoi na stanowisku, że istnieje prawda absolutna, która poprzedza człowieka. „Wobec prawdy człowiek zachowuje się początkowo głównie receptywnie, a nie produkcyjnie – pisze kard. J. Ratzinger – (...) [Kościół] nie ustanawia prawdy, lecz sam jest przez nią ustanowiony i stanowi przestrzeń jej poznania”¹⁵. Według Kościoła tym, co nie podlega władzy większości w demokratycznym państwie jest godność osoby ludzkiej, prawa człowieka oraz prawo naturalne. Nawet państwa pluralistyczne nie mogą zrezygnować z respektowania tych podstawowych praw moralnych, których źródłem nie jest prawo stanowione. Prawa te stanowią ograniczenie dla woli większości i gwarancję poszanowania praw mniejszości, a więc zabezpieczają funkcjonowanie samej demokracji i uniemożliwiają przeistoczenie się jej w totalitaryzm¹⁶.

Kościół uznając, że każdy uczestnik sfery publicznej cieszy się prawem do wolności sumienia i wyznania, jednocześnie nakłada na katolików moralny obowiązek wierności własnym przekonaniom. Co więcej, w warunkach pluralizmu nie rezygnuje z działań na rzecz realizacji inspirowanego swoimi przekonaniem porządku życia. Jego obecność w sferze publicznej jest zatem aktywna. Włącza się on w toczony tam dyskurs, stawiając pytania odnośnie trudnych, najczęściej moralnych kwestii, proponuje odpowiedzi, prowokuje do namysłu, zwraca uwagę na wartości, których inni uczestnicy pluralistycznej sfery publicznej nie podnoszą. Celem jego misji jest „przepełnienie duchem chrześcijańskim mentalności ludzi i ich obyczajów, a także praw i struktur swojego państwa”¹⁷ oraz odnowienie porządku spraw doczesnych w taki sposób, „aby nie naruszając właściwych mu praw uzgodnić go z normami wynikającymi z podstawowych zasad życia chrześcijańskiego”¹⁸.

Jan Paweł II w swym nauczaniu wielokrotnie potwierdzał naukę o poszanowaniu sumienia każdego człowieka, wzajemnej wyrozumiałości, potrzebie dialogu jako sposobie rozstrzygania sporów, dystansie wobec wszelkich form dyskryminacji, nietolerancji, fanatyzmu, fundamentalizmu, ksenofobii i prób narzucania innym własnej koncepcji prawdy.

15 J. Ratzinger, *Kościół – ekumenizm – polityka*, Poznań 1990, s. 207.

16 Jan Paweł II, *Przemówienie do korpusu dyplomatycznego*, Warszawa, 8 czerwca 1991 r. [w:] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny – 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997. Przemówienia, homilie*, dz. cyt., s. 731.

17 Paweł VI, *Populorum progressio*, 81.

18 Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich «Apostolicam actuositatem»*, 7.

Wydaje się zatem, że prócz aktywnej obecności w sferze publicznej, o której wspomniano powyżej, zalecaną przez Kościół postawę wobec pluralizmu światopoglądowego o charakterze niereligijnym w sferze publicznej stanowi również tolerancja. Wprawdzie nie jest ona pojęciem biblijnym, jednakże teoretyczne jej podstawy odnajdziemy także w Piśmie Świętym. Przyjęcie postawy tolerancji wymaga przykład samego Boga, który dopuszcza istnienie na świecie zła, mimo że jako wszechmocny mógłby mu się przeciwstawić. Tolerancja nie tylko respektuje osobiste przekonania innych, ale także przyznaje innym ludziom prawo do kierowania się w swoim postępowaniu własnymi przekonaniem, również publicznie. O tolerancji jako cnocie moralnej można jedynie wtedy mówić, gdy jest ona uwarunkowana szacunkiem dla ludzkiej godności i wynikającej z niej autonomii, gdy prowadzi do dialogu, który jest wspólnym, pełnym pokory poszukiwaniem prawdy. Pojęcie tolerancji nie obejmuje sytuacji, w których mamy do czynienia ze złem wyrządzonym osobie trzeciej bądź gdy zachowania jednostki czy grupy stanowią zagrożenie dla pokoju społecznego. Kościół sprzeciwia się tolerancji, która oznacza zanik wrażliwości na elementarne wartości. W wielu bowiem sytuacjach, wobec których zachowuje się obojętność, słuszniejsze byłoby mówienie o braku zasad, cynizmie czy zdradzie niż o tolerancji. Nie do pogodzenia z nauczaniem Kościoła jest też rozumienie tolerancji negującej istnienie norm moralnych nie podlegających władzy człowieka, a więc związanej z relatywizmem moralnym.

Tolerancja może mieć formę słabszą i pasywną – polegającą na samym tylko znoszeniu odmienności oraz mocniejszą, aktywną i twórczą – polegającą na przyjęciu postawy otwartości w stosunku do różnic czy wręcz na ich niewymuszonej akceptacji. Pierwszą nazywa się tolerancją negatywną, drugą zaś pozytywną. Oba wyróżnione rodzaje tolerancji są zgodne z nauczaniem Kościoła, przy czym uważa się, iż przyjęcie postawy tolerancji negatywnej nie wystarcza z punktu widzenia etyki chrześcijańskiej. Konieczne jest zajęcie postawy tolerancji pozytywnej, tj. podjęcie aktywnej obrony ludzkiej godności i zagrożonych praw człowieka¹⁹.

3. Rola Kościoła w pluralistycznej sferze publicznej

Dziś, w sytuacji pluralizmu światopoglądowego (religijnego i niereligijnego), ludzie wydają się zdezorientowani i niezdolni do tego, by odpowiedzieć na pytania dotyczące wielu istotnych kwestii, na przykład spraw decydujących o przyszłości. W tej sytuacji należałoby poważnie zastanowić się, czy nie warto wsłuchać się w głos Kościoła. Stanowi on bowiem wspólnotę, w której intuicje normatywne przetrwały w formie

19 Por. P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 133–141.

dojrzałej i nienaruszonej. Zdaniem Jürgena Habermasa w wielogłosowej sferze publicznej, w której toczy się spór między wierzącymi i niewierzącymi obywatelami, należy odwołać się do zdrowego rozsądku, który podpowiada, że nauka nie jest w stanie ogarnąć wszystkich kwestii, jak na przykład problemu powinności, moralności, usprawiedliwienia itd. Świecka część społeczeństwa powinna zatem wysłuchać racji strony religijnej, by sprawdzić, jaką naukę mogłaby z nich wyciągnąć. Jeśli zamiast tego próbowała by wykluczyć religię ze sfery publicznej, naraziłaby się na odcięcie się od ważnych źródeł sensu²⁰. Habermas stwierdza ponadto, że religia mogłaby odegrać znaczącą rolę w obliczu dającego się dzisiaj zauważyć faktu zniszczenia demokratycznej więzi i solidarności grupowej. Zauważa, iż obecnie obywatele żyjący w dobrobycie i pokoju zamieniają się w samolubne monady i toczą ze sobą walkę za pomocą praw subiektywnych. Habermas konkluduje, iż państwo winno w interesie własnym chronić te źródła kultury – w tym religię – które podtrzymują obywatelską świadomość norm oraz solidarność²¹.

Nieco inaczej ujmuje rolę religii w wielogłosowej sferze publicznej papież Benedykt XVI. Zgodnie z jego rozumieniem rola religii polega nie tyle na dostarczaniu norm, tak jakby nie mogły być one znane niewierzącym, ale raczej na dopomaganiu w oczyszczeniu i rzucaniu światła na stosowanie rozumu do odkrywania obiektywnych zasad moralnych²². Benedykt XVI podkreśla, że uniwersalne zasady etyki dostępne są każdemu człowiekowi poprawnie używającemu rozumu, a sama religia niczego w tym zakresie nie dodaje. *Novum* wnoszonym przez religię jest jej korekcyjna rola w stosunku do naturalnego rozumu. Religia, w swojej świeckiej funkcji, ma zatem pomagać człowiekowi w byciu istota racjonalną. Rozum, aby poprawnie funkcjonować musi być oświecony przez wiarę, która otwierając na Transcendencję uzdalnia go do poznania wszelkiej prawdy. Rozum nieoświecony przez religię nie tylko ma zawężony horyzont poznawczy, ale także łatwiej popełnia błąd w rozumowaniu mającym za cel odkrycie uniwersalnych zasad moralnych²³.

Każda forma państwowa powstaje i utrzymuje się wokół konkretnego etosu. Współczesne wspólnoty polityczne, które stały się pluralistyczne i otwarte, szczegól-

20 Por. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 2002, nr 9, s. 10–16.

21 Za: Z. Weinert, *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2006, t. 20, s. 151–168.

22 Por. *Przemówienie Benedykta XVI na spotkaniu z przedstawicielami społeczeństwa brytyjskiego, korpusu dyplomatycznego, świata polityki, nauki i przedsiębiorczości*, Westminster Hall, 17 IX 2010 r.

23 Por. P. Mazurkiewicz, *Niepolityczna polityczność Kościoła*, „Chrześcijaństwo, Świat, Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2012, nr 13 (1), s. 9.

nie potrzebują, aby móc istnieć jako wspólnoty, podstawowego integrującego konsensu, który hamowałby odśrodkowe interesy i tendencje wynikające z etycznego pluralizmu i różnych wizji świata. Religia jest jednym z tych czynników, które przekazują i podtrzymują podstawowe koncepcje i postawy moralne. Stąd należałoby zapewnić jej miejsce w sferze publicznej. Jak jednak zauważa Ernst Wolfgang Böckenförde, etos pluralistycznych wspólnot politycznych nie zawsze odpowiada w całości wymogom, które wynikają z chrześcijańsko-prawnonaturalnego obrazu państwa. Osoby wierzące powinny mieć świadomość skończoności i omyślności rzeczy ludzkich, tego, że nie leży w granicach ludzkich możliwości stworzenie tu i teraz sprawiedliwego systemu. Ta świadomość powinna z kolei skłaniać do roztropnego respektowania form politycznych uważanych za mniej doskonałe, byle tylko nie negowały godności ludzkiej oraz prawa Bożego i do lojalnego zachowywania się na terenie ich etosu, a nie do pozbawiania go znaczenia z myślą o realizowaniu wartości absolutnych, co w efekcie będzie pozostawieniem go wrogom porządku ludzkiego²⁴.

W pluralistycznej sferze publicznej Kościół może także spełniać rolę aktora, który wprowadza do debaty publicznej kwestie moralne, poszerzając repertuar problemów i argumentów oraz przyczyniając się do ożywienia sfery publicznej. W ten sposób mógłby zmuszać świeckie państwo do rekonstruowania własnych fundamentów normatywnych. Kościół wreszcie, będąc obecny w sferze publicznej i biorąc udział w dyskursywnym kształtowaniu opinii publicznej, może przyczyniać się do równowagi światopoglądowej w państwie, które powinno być ojczyzną całej społeczności, tj. wierzących i niewierzących, a ponadto przyczyniać się do zaspokojenia potrzeby uznania wierzących obywateli, mocniejszej ich identyfikacji z osiągniętym konsensusem społecznym i większą odpowiedzialnością za niego, a ostatecznie do umocnienia społecznej więzi²⁵.

Z tego względu, że zadanie Kościoła jest głównie duchowe i duszpasterskie, powinien on czuwać nad ludzkim charakterem systemów politycznych i odwoływać się do sumień, gdy te systemy nie będą odpowiadać niepodważalnej zasadzie poszanowania godności osoby i praw człowieka. Jeśli Kościół nie chce być postrzegany jako grupa rywalizująca z innymi, a więc jeśli nie chce utracić pozycji partnera niewspółmiernego z pluralistycznym światem sfery publicznej, to powinien ograniczać swoją działalność

24 Za: F. Mazzocchio, *Sfera publiczna i religia. Poglądy Jürgena Habermasa i Ernsta W. Böckenfördego*, „Społeczeństwo” 2009, nr 2, s. 309.

25 Por. P. Burgoński, *Model obecności i naturalnego napięcia* [w:] J. Węgrzecki, P. Burgoński, M. Gierycz, S. Sowiński, M. Kacprzak, K. Stępkowska, *Obecność Kościoła katolickiego w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa. Przykład współczesnej Polski*, Warszawa 2013, s. 27–28.

do sfery metapolityki. Oznacza to, że powinien starać się wypełniać swoje zadanie napominania i czuwania, trzymając się z dala od walki politycznej oraz od sporów między partiami, w zamian prowadząc dialog z aktorami politycznymi w planie kulturowym i etycznym²⁶.

ks. Piotr Burgoński, dr, politolog, adiunkt Instytutu Politologii Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ważniejsze publikacje: *Patriotyzm w Unii Europejskiej* (Warszawa 2008); *Religia i polityka. Zarys problematyki* (red. wspólnie z M. Gieryczem) (Warszawa 2014).

²⁶ Por. F. Mazzocchio, *Sfera publiczna i religia. Poglądy Jürgena Habermasa i Ernsta W. Böckenfördego*, art. cyt., s. 308–311.