

Od ekskluzji do pluralizmu teologicznego – zmiana paradygmatu w teologii katolickiej

Abstrakt: W teologii katolickiej przez wieki dominował paradygmat ekskluzji, czyli przekonanie, że tylko przynależność do Kościoła katolickiego gwarantuje zbawienie. Na Soborze Watykańskim II (1962–1965) Kościół katolicki zabrał głos w sprawie demokracji oraz pluralizmu kulturowego i teologicznego. Decydujące są dwa pojęcia użyte przez papieża, który zwołał Sobór. Jan XXIII mówił o potrzebie *aggiornamento*, czyli o konieczności dostosowania doktryny i praktyki Kościoła do zmieniających się warunków, w jakich żyją katolicy, oraz o umiejętności odczytywania *znaków czasu*, czyli wyzwań stojących przed Kościołem. Jednym z najważniejszych wyznaczników tej nowej postawy była zmiana wobec innych religii. Paradygmatyczne dla tej nowej postawy okazały się dwie deklaracje soborowe. Jedna o wolności religijnej *Dignitatis Humanae*, która w centrum postawiła godność człowieka i wolność sumienia, a druga o stosunku katolicyzmu do innych religii, *Nostra aetate*, w której po raz pierwszy w historii Kościół odniósł się pozytywnie do innych dróg do Boga. Oba dokumenty nie bez racji nazwano przewrotem kopernikańskim teologii katolickiej. Celem artykułu jest przedstawienie tej zmiany i jej implikacji dla samego katolicyzmu.

Słowa kluczowe: katolicyzm, pluralizm, Sobór Watykański II, teologia, wolność religijna

Uwagi wstępne

W teologii katolickiej przez stulecia dominował paradygmat ekskluzji, czyli przekonanie, że tylko przynależność do Kościoła katolickiego gwarantuje zbawienie. To stanowisko najpełniej wyrażała formuła „poza Kościołem nie ma zbawienia”, znana przede wszystkim w łacińskiej wersji *extra Ecclesiam nulla salus*. Choć przypisuje się ją świętemu Cyprianowi z Kartaginy (ok. 200–258), to była uznawana powszechnie jako teologiczny pewnik aż do połowy XX wieku. Na Soborze Watykańskim II (1962–1965) Kościół katolicki zabrał głos w sprawie demokracji oraz pluralizmu kulturowego i teologicznego. Decydujące

okazały się dwa pojęcia użyte przez papieża, który zwołał Sobór. Jan XXIII mówił o potrzebie *aggiornamento*, czyli o konieczności dostosowania doktryny i praktyki Kościoła do zmieniających się warunków, w jakich żyją katolicy, oraz o umiejętności odczytywania *znaków czasu*, czyli wyzwań stojących przed Kościołem. Jednym z najważniejszych wyznaczników tej nowej postawy była zmiana wobec innych religii. Paradygmatyczne dla tej nowej postawy okazały się dwie deklaracje soborowe. Jedna o wolności religijnej *Dignitatis Humanae*, która w centrum postawiła godność człowieka i wolność sumienia, a druga o stosunku katolicyzmu do innych religii *Nostra Aetate*, w której po raz pierwszy w historii Kościół odniósł się pozytywnie do innych dróg do Boga. Oba dokumenty nie bez racji nazwano przewrotem kopernikańskim teologii katolickiej i choć stały się wyrazem oficjalnej nauki Kościoła katolickiego, to ich droga na ambony kościołów katolickich, zwłaszcza w Polsce, jest długa i kręta. Wiele wskazuje na to, że nie do końca tam zagościły, a raczej dominuje na nich nauczanie tradycyjne, wywodzące się w prostej linii od świętego Cyryla. Celem artykułu jest z jednej strony przedstawienie tej zmiany i jej implikacji dla samego katolicyzmu, a z drugiej wskazanie na źródła i przyczyny upartego trwania tradycyjnego paradygmatu.

1. Zmiana nie jest łatwa, ale konieczna

Głębokie zakorzenienie tradycyjnej doktryny o wyłączności katolicyzmu na zbawienie, uświęcone nie tylko przez oficjalne dokumenty kościelne, lecz także przez socjalizację religijną, uniemożliwia dotarcie z nowym ujęciem tematu. Bardzo dobrym wprowadzeniem w ten powolny proces przewycięzania tradycyjnego myślenia w teologii katolickiej jest książka belgijskiego jezuita Jacques'a Dupuis (1923–2004) *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, w której autor kreśli główne trajektorie tej zmiany¹. Omawiając konieczność odejścia od ekskluzywnego modelu, wyznaczonego przez formułę „poza Kościołem nie ma zbawienia”, Dupuis pisze: „Ewolucja dzisiejszej myśli teologicznej domaga się poważnych korekt wobec interpretacji rygorystycznej aksjomatu”². Te „poważne korekty” to w istocie radykalna zmiana w sposobie postrzegania innych religii i wyznań religijnych. Nie dziwi zresztą, że to nowe myślenie ciągle napotyka na sprzeciw. Sam Dupuis był zresztą w pełni świadom, że jego propozycja teologiczna to zupełna nowość w ramach teologii katolickiej. Warto więc przypomnieć, że do tak rewolucyjnych wniosków doszedł, pracując ponad czterdzieści lat w kontekście pluralistycznych religijnie i etnicznie Indii.

¹ J. Dupuis, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, Kraków 2003.

² Tamże, s. 278.



Mimo tej nowości był przekonany, że jego teologia jest mocno zakorzeniona w tradycji, która ze swej natury jest zmienna. Pisał bowiem w zakończeniu swej książki:

Jestem świadom, że zaproponowałem coś, co nazwałem «jakościowym skokiem» który otworzy nowe horyzonty w tym, co nawet dzisiaj jest oficjalnym nauczaniem Magisterium Kościoła, chociaż myślałem i myślę, że te nowe horyzonty są głęboko zakorzenione w żywej tradycji Kościoła i na niej budują³.

Warto też dodać, że belgijski jezuita nie jest w swoim myśleniu odosobniony. Wprost przeciwnie, zwłaszcza w tak zwanych krajach misyjnych przeświadczenie, że należy czerpać z rodzimych i pozachrześcijańskich tradycji, jest coraz silniejsze.

Przekonałem się o tym, analizując teksty teologów katolickich powstałych w krajach afrykańskich. W eseju opublikowanym na łamach pisma „Afryka” wspomniałem o nowych próbach interpretacji chrześcijaństwa, a zwłaszcza katolicyzmu, dzięki otwarciu, jakie dokonało się w Kościele katolickim na Soborze Watykańskim II⁴. Szczególnie interesująca wydaje się w tym względzie propozycja amerykańskiego jezuitę Carla F. Starkloffa, który zwrócił uwagę na kreatywne źródło, jakim jest proces synkretyczny, a więc włączanie obcych elementów do własnej tradycji, w tym do teologii chrześcijańskiej. Starkloff wypracował pozytywną teologię synkretyzmu religijnego, co stało się możliwe dzięki trwającym dziesięciolecia doświadczeniu pracy wśród plemion rodzimych mieszkańców Ameryki Północnej⁵. Podobnie dzieje się w Afryce, lecz głównie dzięki wkładowi samych Afrykanów, którzy wypracowują nowy dyskurs teologiczny i filozoficzny, całkowicie niezależny od narzuconych wcześniej kategorii kultury europejskiej. Warto wspomnieć o refleksji filozoficznej, która zdobywa się na coraz bardziej radykalne postulaty uwolnienia się od dominującego dyskursu teologii i filozofii zachodniej, narzuconego w okresie kolonialnym.

Przykładem tej filozoficznej samodzielności jest Olusegun Oladipo, pochodzący z Ghany filozof, który swoją akademicką działalność związał z kenijskim uniwersytetem w Ibadan. Przedwcześnie zmarły, w 2009 roku, w wieku zaledwie 52 lat dał się poznać jako niezwykle oryginalny autor i jeden ze współtwórców rodzimej filozofii afrykańskiej. To on sformułował postulat oczyszczenia myśli afrykańskiej z zafałszowań kolonialnych⁶. Koncepcja rodzimej filozofii, którą wypracował Oladipo, jest interesująca również z tego względu, że nie tylko jest wyrazem sprzeciwu wobec dominacji kultury zachodniej, lecz także polemizuje

³ Tamże, s. 348.

⁴ S. Obirek, *Od zubożenia do rozkwitu. Antropologiczne implikacje chrystianizacji Afryki*, „Afryka” 2012, 36, s. 107–116.

⁵ Zob. C. F. Starkloff, *A Theology of the in-Between. The Value of Syncretic Process*, Milwaukee 2002.

⁶ O. Oladipo, *Religion in African culture: some conceptual issue*, [w:] *A Companion to African Philosophy*, red. K. Wiredu, Oxford 2004, s. 355–363.



z wcześniejszymi ujęciami samych Afrykanów, jak chociażby anglikańskiego teologa urodzonego w Kenii Johna Mbiti. Jest to o tyle istotne, że książka Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, opublikowana po raz pierwszy w 1969 roku (wydanie polskie 1980), w dużym stopniu określiła sposób oceny obecności chrześcijaństwa na kontynencie afrykańskim⁷. Zdaniem Oladipo zarówno Mbiti, jak i piszący pod jego wpływem badacze, radykalnie sprzeciwiając się chrześcijańskim koncepcjom wypracowanym w ramach kultury zachodniej, nie oddawali sprawiedliwości kulturze afrykańskiej. On sam wprawdzie przyznaje, że chociaż „rola religii w kulturze Afryki to jeden z kluczowych problemów we współczesnej filozofii afrykańskiej”⁸, to samo jej rozumienie musi być na nowo zinterpretowane. Wiąże się to z faktem, że „rola religii w kulturze Afryki w znacznym stopniu była źle przedstawiona. Jednym z celów filozofii religii w Afryce powinna być korekta niektórych z tych zafałszowań”⁹. Nie wchodząc w szczegóły dość specjalistycznych analiz filozofa z Ghany, trzeba powiedzieć, że kwestią są tu sprawy tak fundamentalne, jak samo rozumienie Boga czy religii. Po pokazaniu różnic w pojmowaniu Boga/bóstw w Afryce w stosunku do koncepcji chrześcijańskiej, Oladipo powiada:

Utożsamienie Najwyższej Istoty w kulturze afrykańskiej z Bogiem chrześcijańskim jest szczególnym przykładem pojęciowego nałożenia (*superimposition*), które na długo uniemożliwiło właściwą ocenę natury rodzimych religii afrykańskich. Właśnie to nałożenie zaciemniło humanistyczny charakter tych religii¹⁰.

Jednym z najpilniejszych zadań nie tylko rodzimej myśli afrykańskiej, lecz także badań prowadzonych w Europie jest odfałszowanie i uwolnienie od stereotypów kultury poza europejskie, które zostały im narzucone w minionych czasach.

Obecnie, po Soborze Watykańskim II, który wskazał na zupełnie nowy sposób podejścia do tradycji i religii niechrześcijańskich, jesteśmy świadkami prawdziwej erupcji nowych koncepcji teologicznych, wypracowywanych zresztą głównie przez misjonarzy, którzy spędzili większość swego życia poza Europą lub poprzez własne badania zdobyli uznanie jako znawcy innych religii i ich świętych tekstów. Przykładem szczególnie interesującym jest Francis X. Clooney, znawca hinduizmu i wykładowca w Harvard Divinity School. Po opublikowaniu wielu dzieł z zakresu hinduizmu doszedł do wniosku, że to właśnie teologia wypracowana na styku różnych religii pozwala w pełni uchwycić głębię religijnego doświadczenia. Nawet więcej, to dzięki temu twórczemu zetknięciu

⁷ J. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980.

⁸ Tamże, s. 355.

⁹ Tamże, s. 361.

¹⁰ Tamże, s. 360.



własna tradycja zostaje odczytana z większą głębią¹¹. Widzimy tu wiele podobieństw do modelu teologii wypracowanej przez Dupuis, o czym była mowa wcześniej.

Szczególnie intrygującą propozycję wysunął ostatnio Peter Phan, amerykański teolog katolicki pochodzenia wietnamskiego z Uniwersytetu Georgetown. W przekonaniu Phana nie ma żadnej sprzeczności między wiernością własnej tradycji, przy jednoczesnym czerpaniu z duchowych bogactw z innych religii. Na ten rodzaj postawy Phan ukuł trudną do przełożenia na język polski formułę „jednoczesnego przynależenia do wielu religii” (*multiple religious belonging*), która w jego przekonaniu adekwatnie opisuje stan religijnej świadomości mieszkańców Dalekiego Wschodu przed pojawieniem się agresywnych monoteizmów, takich jak chrześcijaństwo i islam¹².

Niezależnie od wysiłku teologów zaangażowanych w dialog międzyreligijny trzeba powiedzieć, że globalny rozwój chrześcijaństwa w sposób nieuchronny skazuje je na kontakt (i to kontakt partnerski) z innymi religiami. Jedyną alternatywą wobec tych dialogicznych propozycji jest rosnąca fundamentalizacja i polaryzacja wyznawców największych religii światowych. Wystarczy przywołać niezwykle pouczające publikacje amerykańskiego historyka religii, Philipa Jenkinsa, a zwłaszcza książkę poświęconą przyszłości chrześcijaństwa w XXI wieku *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, w której wskazuje nie tylko na rosnące znaczenie krajów afrykańskich, lecz także na stopniową marginalizację chrześcijaństwa zachodniego¹³.

Być może ta nowa sytuacja, w jakiej znalazło się chrześcijaństwo zachodnie, jest nie tyle zagrożeniem, ile wyzwaniem, by na nowo przemyśleć samą istotę religii i jej miejsce w przestrzeni publicznej. Musi ono z konieczności oznaczać również rewizję przyjętych za oczywiste dotychczasowych ujęć. Jak mi się wydaje, w dotychczas proponowanych definicjach religii dominuje ujęcie statyczne, które więcej mówi o autorach definicji i epoce, w której tworzyli, niż samej religii. Chyba najbardziej radykalne stanowisko zajął protestancki teolog Wilfried Cantwell Smith, który już w latach sześćdziesiątych zaproponował odrzucenie samego pojęcia religii i postulował koncentrację na treści przeżycia wyznawców. Jego zdaniem najlepiej by się stało, gdyby „słowo i pojęcie religii zostało odrzucone”, gdyż „wprowadza ono zamieszenie, jest niekonieczne i mylące”¹⁴. Ta propozycja jednak nie tylko nie została przyjęta, ale zarówno słowo, jak i pojęcie religii nadal zachowują swoją wartość opisową. Nie oznacza to naturalnie, że jego rozumienie jest jednoznaczne i jednakowo pojmowane

¹¹ Zob. F. X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford 2010.

¹² Zob. P. C. Phan, *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, New York 2004.

¹³ Zob. P. Jenkins, *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, Warszawa 2009.

¹⁴ C. W. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1964, s. 48.



przez jego użytkowników. W każdym razie swoista prowokacja teologiczna Smitha może być dogodnym punktem do rozważań związków istniejących pomiędzy religią, kulturą a ludzką pamięcią, w której owo rozróżnienie wcale nie jest oczywiste¹⁵.

2. Jak to wygląda w Polsce?

Jak się wydaje, echa powyższych debat teologicznych nie docierają do Polski. Teologia uprawiana w naszym kraju, zdominowanym przez jedno wyznanie, jest zdecydowanie skoncentrowana na opisie życia samych katolików. Niemniej jednak i ono podlega zmianom, które w ostatnich latach przybierają wręcz charakter wstrząsów. Fakt, że nie przez wszystkich są one odnotowywane, nie umniejsza ich wagi i znaczenia na przyszłość. Moim zdaniem znane dobrze z socjologii religii zjawisko przemiany czy transformacji religijności w czasach gwałtownych zmian polityczno-społecznych, gospodarczych, kulturowych i religijnych nie opisuje w sposób adekwatny procesów, jakim podlega religijność polskich katolików. Dla jednych pojęcie przemiany jest zbyt radykalne i nie odpowiada faktycznemu stanowi rzeczy. Ich zdaniem polski katolicyzm trzyma się mocno i polityczna transformacja nie dotyka religijności Polaków. Dla innych nowa sytuacja, w jakiej się znalazła Polska, jest stanem zagrożenia, a Unia Europejska i kojarzony z nią pluralizm ideologiczny i religijny stanowi wyzwanie, jakiemu należy sprostać, przeciwstawiając mu sprawdzony model tradycyjnego katolicyzmu. Nie chcą więc oni słyszeć o przemianie, tylko głoszą wierność tradycji. Mniej radykalni mówią o kontynuacji i dostosowaniu do nowych warunków. Przywołam reprezentatywne głosy obu tych stanowisk. Swoje własne, jak mi się wydaje – bliższe rzeczywistości, sformułuję w następnym punkcie.

Obraz, jaki się z tych opisów wyłania, jest uspokajający. Dowiadujemy się, że zmiany zachodzą, lecz powoli i tak naprawdę nic się nie zmienia. Przykłady takiego ujęcia znajdujemy w licznych książkach księdza Janusza Mariańskiego, socjologa religii z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Jego zdaniem radykalna zmiana systemu politycznego w 1989 roku nie tylko nie wpłynęła na zmianę religijności polskich katolików, lecz wręcz sprawiła, że katolicyzm zachował swój stan posiadania:

W Polsce w okresie wielkiej transformacji ustrojowej w latach dziewięćdziesiątych XX wieku i na początku XXI wieku deklarowane wierzenia i praktyki religijne pozostawały na względnie stabilnym poziomie. Polacy nie odwrócili się

¹⁵ Por. S. Obirek, *Two Concepts and one Memory. An attempt to reconsider Religion and Culture in the light of Memory*, „Estetyka i Krytyka” 2015, 38 (3), s. 47–63.



od religii. Gwałtowne i głębokie procesy modernizacji społecznej nie wywarły wyraźnego wpływu na stan praktyk religijnych¹⁶.

Ta teza, oparta na własnych studiach Mariańskiego, zdaje się wskazywać, że najbliższa przyszłość nie przyniesie widocznych zmian, a wręcz pogłębi religijności polskich katolików:

Stopniowe zmiany w religijności w Polsce w latach 1989–2010 pozwalają prognozować ich powolność także w następnych dekadach XXI wieku. Z jednej strony widać odchodzenie od tradycyjnych wartości, ale zaznaczają się też tendencje do pogłębiania religijności¹⁷.

Owszem Kościół katolicki, jako dominujące wyznanie w Polsce, spotyka się z krytyką, ale – zdaniem lubelskiego socjologa – jest ona podobna do tej z okresu przed wielką transformacją polityczną. Jak wiadomo, ateistyczny z natury system komunistyczny, wprowadzony do Polski po zakończeniu II wojny światowej, zwalczał religię jako konkurencyjny, a nawet wrogi system ideologiczny. Wtedy, czyli od 1945 do 1989 roku, Kościół katolicki stanowił w istocie realną alternatywę dla oficjalnego i siłą narzuconego światopoglądu. Innymi słowy, Mariański uważa, że pluralizm światopoglądowy demokratycznego państwa stanowi dla Kościoła podobne zagrożenie jak komunizm, a istniejący konflikt należy traktować jako nieuniknione starcie przeciwstawnych racji:

Podobnie jak przed 1989 rokiem, tak i dzisiaj, nauczanie i działalność Kościoła w życiu społecznym budzą sprzeciw w pewnych środowiskach opiniotwórczych. Troska Kościoła o podbudowę moralną politycznych, ekonomicznych i społecznych procesów transformacyjnych nie zawsze jest oceniana pozytywnie. Wyraża się wątpliwość, czy Kościół katolicki w Polsce jest zdolny wnieść pozytywny wkład w rozwój i stabilizację społeczeństwa demokratycznego¹⁸.

Warto też zwrócić uwagę, że mowa tu o „pewnych środowiskach opiniotwórczych”, co, jak rozumiem, należy odnieść do bliżej nieokreślonych środowisk liberalnych. W końcowych partiach swego studium Mariański wyraźnie sugeruje, że ma na myśli sekularyzm obecny w Europie Zachodniej, który stanowi wyzwanie dla tradycyjnego polskiego katolicyzmu: „Konfrontacja tradycyjnego katolicyzmu z sekularyzowaną Europą Zachodnią wytycza nowy społeczny kontekst przemian polskiego katolicyzmu”¹⁹. Wszystko zdaje się jednak wskazywać na to, że z konfrontacji tej katolicyzm wyjdzie obronną ręką. Krótko mówiąc, jak ten sam autor stwierdził w syntetycznym ujęciu religijności polskiej w perspektywie europejskiej, Polska była i pozostanie „przypadkiem szczególnym”, gdyż religia (w domyśle katolicyzm) będzie nadal odgrywała w polskim społeczeństwie rolę znaczącą:

¹⁶ J. Mariański, *Katolicyzm polski, ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Kraków 2011, s. 12.

¹⁷ Tamże, s. 405.

¹⁸ Tamże, s. 10.

¹⁹ Tamże, s. 397.



Model zachodnioeuropejskiej dechrystianizacji nie musi się zrealizować w Polsce w miarę kształtowania się pluralistycznego społeczeństwa. [...] Można przypuszczać, że Polska pozostanie w zsekularyzowanej Europie «przypadkiem szczególnym», ze znaczącą rolą religii w życiu społecznym, jako nośnik nadziei wielu Polaków²⁰.

Podobną tezę sformułował socjolog z Uniwersytetu Warszawskiego, Krzysztof Koseła, w studium poświęconym polskiej tożsamości, w którym dochodzi on do wniosku, że „diada «Polak – katolik» trzyma się krzepko”²¹. Koseła toczone się w Polsce dyskusje pod koniec lat dziewięćdziesiątych i na początku XXI wieku odczytuje jako potwierdzenie przypuszczenia o nierozłącznym powiązaniu katolicyzmu z polskością:

Dyskusja toczona się w mediach i prywatne rozmowy przyczyniają się do zwiększenia doniosłości wszystkiego, co dotyczy suwerenności państwa, tradycji narodowej, chrześcijańskich wartości, zasobów oraz deficytów społeczeństwa, także przyszłości własnej i najbliższych osób²².

Jest to opinia jednostronnie odnosząca się do debaty publicznej, nie uwzględnia bowiem historycznych nawiązań do szowinistycznych elementów polskiego katolicyzmu. Właśnie na ten element zwraca uwagę Irena Borowik z Uniwersytetu Jagiellońskiego: „Razem z przeszłością ożywają jej demony: nacjonalizm, urazy i ideologie etniczne, fundamentalizm religijny spleciony z fundamentalizmem politycznym i jego fobiami, na przykład w postaci antysemityzmu”²³. Borowik podkreśla także fakt utraty monopolu politycznego w 1989 roku, co nie pozostaje bez wpływu na sposób postrzegania religii: „W dziedzinie polityki, co ma rozległe konsekwencje również dla dziedziny religii, najważniejszą zmianą, narzędziem i wyrazem demokratyzacji jest zastąpienie monopartyjności pluralizmem”²⁴. W moim przekonaniu to właśnie pluralizm stanowi największe wyzwanie dla dominującego wyznania w Polsce, gdyż zmusza do przewartościowania typu obecności w przestrzeni publicznej.

Wydaje mi się, że polski katolicyzm po przełomie politycznym stał się elementem utrudniającym integrację z Unią Europejską i polaryzującym społeczeństwo polskie, dostarczając religijnych, politycznych i ideologicznych argumentów sprzyjających izolacjonizmowi i poczuciu niczym nie uzasadnionej wyjątkowości kultury polskiej. By moją tezę uzasadnić, muszę wyjść poza badania socjologów religii oraz poza retorykę przedstawicieli Kościoła katolickiego i spojrzeć na toczące się spory z perspektywy interdyscyplinarnej. Oczywiście

²⁰ J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 430.

²¹ K. Koseła, *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Warszawa 2003, s. 307.

²² Tamże.

²³ I. Borowik, *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000, s. 120.

²⁴ Tamże, s. 119.



religia i Kościół katolicki są obecne, ale tylko jako jeden z elementów biorących udział w toczącej się debacie. Dodałbym, że jest to element tracący coraz bardziej na znaczeniu, co wcale nie oznacza, że jest mniej krzykliwy czy mniej groźny. Wprost przeciwnie, właśnie świadomość tracenia wpływów na społeczeństwo polskie generuje coraz bardziej agresywne postawy, które nie stronią od mowy nienawiści.

Na początek zwrócę uwagę na niektóre ustalenia Ewy Bobrowskiej z Uniwersytetu Jagiellońskiego, która znakomicie zanalizowała główne wyznaczniki dyskursu obecnego w najważniejszym z katolickich mediów w Polsce, w Radiu Maryja i uzależnionych od niego mediów, którymi kieruje toruński redemptorysta Tadeusz Rydzyk²⁵. Zdaniem krakowskiej badaczki ten rodzaj dyskursu wręcz niszczy przestrzeń publiczną przez tworzenie fałszywej wspólnoty:

Można stwierdzić, że «Nasz Dziennik» nie przyczynia się do budowania sfery publicznej – przeciwnie – jest czynnikiem, który ją refeudalizuje, ale czyni jeszcze coś więcej. [...] «Nasz Dziennik» zachęca do zaangażowania, ale jego podstawą jest pozorna wspólnota, którą łączy lęk przed wyolbrzymionym wrogiem²⁶.

W moim odczuciu to jedno z najpoważniejszych oskarżeń pod adresem Kościoła katolickiego, który nie tylko nie pomaga katolikom włączyć się w konstruktywne budowanie państwa demokratycznego, lecz także kształtuje w nich świadomość wykluczonych i zdominowanych przez anonimowe siły. Jest to, innymi słowy, największa porażka tej instytucji, która odwołuje się do katolicyzmu jako czynnika kulturotwórczego i budującego tożsamość narodową. Tymczasem, poprzez wpływ środowiska radiomaryjnego, kreuje fałszywą świadomość i *de facto* przyczynia się do alienacji swoich zwolenników z jednej strony i polaryzacji całego społeczeństwa z drugiej. A co ważniejsze, podważa podstawowe mechanizmy budowania społeczeństwa obywatelskiego:

Dyskurs radiomaryjny, który skłania do zaangażowania w życie publiczne, aktywizuje i daje poczucie uczestnictwa w walce o słuszną sprawę, przyczynia się zatem do takiego w nim udziału, który pod wieloma istotnymi względami pozostaje w sprzeczności z ideami społeczeństwa obywatelskiego²⁷.

Tę analizę potwierdza obserwacja życia w Polsce. Słuchacze i zwolennicy Tadeusza Rydzyka nie chcą uczestniczyć w debacie, nie uznają potrzeby negocjowania własnych racji, chcą jedynie narzucać własną prawdę.

Tym bardziej zaskakuje analiza twórcy i głównego ideologa środowiska Radia Maryja. Książka, z której pochodzą poniższe stwierdzenia, jest pracą

²⁵ E. Bobrowska, *Obrazowanie społeczeństwa w mediach. Analiza radiomaryjnego dyskursu*, Kraków 2007.

²⁶ Tamże, s. 152

²⁷ Tamże, s. 168.



doktorską, którą Rydzyk obronił na katolickim Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, a jej tematem jest jego dzieło życia i poniekąd on sam. To obraz diametralnie różny i zaskakujące; co interesujące, na kartach swojej dysertacji Rydzyk powołuje się na naukę Jana Pawła II, która, jak się okazuje, znakomicie wpisuje się w program Radia Maryja. A co najważniejsze, jest zapisem samoświadomości twórcy „katolickiego imperium medialnego”. Otóż jego zdaniem działalność Radia Maryja jest czynnikiem integrującym całe społeczeństwo:

Analiza zgromadzonego materiału pozwala jednoznacznie stwierdzić, że Radio Maryja, poprzez głoszenie Ewangelii Jezusa Chrystusa, zachęca wszystkich członków wspólnoty Chrystusowej, aby uczestniczyli w przedsięwzięciach podejmowanych przez społeczność ludzką na polach: polityki i życia społecznego, oraz by wypełniali swoje zadania w dziedzinie działalności doczesnej, przyczyniając się do rozwoju kultury, urzeczywistniania sprawiedliwości i osiągnięcia prawdziwego pokoju²⁸.

Ponadto jest to medium nie tylko aktywnie obecne w procesie integracji z Unią Europejską, lecz wręcz sprzyjające scalaniu podzielonego przez zimną wojnę kontynentu:

Zjednoczenie Europy postrzegane jest w audycjach Radia Maryja jako kulturowanie wartości chrześcijańskich w kulturze europejskiej. Mają one moc scalającą dla Europy podzielonej na Wschód i Zachód. Co więcej, scalają poszczególne narody europejskie, ponieważ opierają one swój byt na tych samych wartościach chrześcijańskich²⁹.

Jest to jednak zdanie odosobnione i niepotwierdzone przez badaczy obecności tego medium w polskiej przestrzeni publicznej. Jest też sprzeczne z doświadczeniem uczestnika debaty publicznej, który ma nieodparte wrażenia zarówno wykluczenia, jak i trwałej stygmatyzacji, jeśli nie przynależy do grona wyznawców „katolickiego głosu”.

Przenikliwe strategie perswazyjne języka używanego przez hierarchię i kler katolicki zostały zdiagnozowane przez prace socjologów i językoznawców. Pierwszą antologię tekstów publicystyki katolickiej, w których zaobserwowano obecność języka nienawiści, sporządzili Sergiusz Kowalski i Magdalena Tulli³⁰. Ten wymiar religijności i wypływające z niego konkretne zachowania polskich katolików pozostają jednak poza obszarem krytycznej refleksji socjologów religii skupiających się na samych praktykach religijnych. Również historyczne uwarunkowania polskiego katolicyzmu rzucają wiele światła na jego specyfikę.

²⁸ T. Rydzyk, *W służbie Bogu i Ojczyźnie. Apostolski wymiar Radia Maryja*, Warszawa 2011, s. 30.

²⁹ Tamże, s. 248.

³⁰ S. Kowalski, M. Tulli, *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, Warszawa 2003.



3. Pluralizacja – nowe oblicze sytuacji religii w świecie XXI wieku

Nowy sposób widzenia obecności religii w przestrzeni publicznej oznacza zgodę na jej jednoczesne współistnienie z postawami laickimi, dla których religia nie stanowi wartości. Innym słowy, w praktyce oznacza zróżnicowanie, a więc pluralizację postaw. Peter L. Berger, jeden z najważniejszych propagatorów teorii o nieuchronnej sekularyzacji, stał się też jednym z najbardziej wnikliwych jej krytyków. We wprowadzeniu do książki opublikowanej w 1999 roku pod znamienym tytułem *The Desecularization of the Word. Resurgent Religion and World Politics* (*Desekularyzacja świata. Powstająca religia i światowa polityka*) napisał wprost: „Założenie, że żyjemy w świecie zsekularyzowanym jest fałszywe”³¹. Stało się bowiem faktem, że religia nie tylko wróciła do łask, lecz także została przedmiotem namysłu różnych dziedzin humanistyki i już od dawna opuściła hermetyczne salony teologów i religioznawców. Najnowsze ustalenia Petera L. Bergera warto uzupełnić wynikami badań Grace Davie, która prawdopodobnie jako pierwsza zauważyła, że to zsekularyzowana Europa Zachodnia jest wyjątkiem, a nie „religijna reszta świata”³². Nie brak zresztą również interesujących propozycji teologicznych na polskim gruncie, do których nawiążę w niniejszym eseju, gdyż stanowią ważne dopełnienie ustaleń socjologicznych.

W innym tekście zatytułowanym *Further thoughts on religion and modernity* (*Dalsze myśli o religii i współczesności*) Berger zaproponował, by w miejsce niedającej się utrzymać teorii sekularyzacji, wprowadzić „teorię pluralizacji”³³. W tych „dalszych myślach” Berger dookreślił także swoje odejście od nazbyt upraszczającej rzeczywistość teorii sekularyzacji. Przede wszystkim wskazał na dwojakie zróżnicowanie obecnej sytuacji w świecie:

Ta teoria [sekularyzacji – S. O.] została w konfrontacji z konkretnymi danymi zakwestionowana przez większość badaczy, okazało się bowiem, że świat w zdecydowanej większości jest religijny. Przy czym dało się zauważyć dwa wyjątki od tej normy. Jeden geograficzny – Europa Zachodnia, i drugi socjologiczny – międzynarodowa inteligencja świecka.

I dodaje, już zupełnie otwarcie, na czym polegał błąd zwolenników wspomnianej teorii:

Pomyliliśmy sekularyzację z pluralizacją, świeckość z pluralizmem. Okazało się, że nowoczesność nie prowadzi w sposób automatyczny do schyłku religii, wiedzie natomiast do pogłębienia procesu pluralizacji. Historycznie

³¹ P. L. Berger, *The desecularization of the word: a global overview*, [w:] *The Desecularization of the Word. Resurgent Religion and World Politics*, red. P. L. Berger, Washington 1999, s. 2.

³² Zob. G. Davie, *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002.

³³ P. L. Berger, *Further thoughts on religion and modernity*, „Society” July 2012, s. 313–316.



jest to sytuacja bezprecedensowa, kiedy coraz więcej ludzi żyje pośród konkurencyjnych dla siebie wierzeń, wartości i stylów życia. Ta sytuacja ma głęboki wpływ na religię³⁴.

To stanowisko zostało powtórzone w jego książce poświęconej pluralizmowi³⁵.

Propozycja Bergera wydaje się o tyle interesująca, że można ją zastosować również do analizy polskiej rzeczywistości. Obserwujemy bowiem z jednej strony gwałtowne procesy sekularyzacyjne, a z drugiej niewątpliwie równie intensywne „zwieranie szyków” zwolenników mocnej obecności religii w przestrzeni publicznej. Być może więc teoria pluralizacji stanowi właściwy klucz hermeneutyczny umożliwiający rozumienie postępującej polaryzacji społeczeństwa polskiego. Nieco żartobliwym, lecz w pewnym sensie znamionym przykładem jest interpretacja moich poglądów przez niektórych publicystów, z których dla przykładu przywołam Pawła Paliwodę. Napisał on typowy dla prawniczej stylistyki paszkwil, którego znaczenie jest raczej anegdotyczne, gdyż brak w nim jakichkolwiek argumentów rzeczowych³⁶. Tekst jest o tyle interesujący, że autor zadał sobie trud przeczytania moich tekstów publicystycznych, wpisując je w kontekst pluralizmu. Ironia polega na tym, że to, co dla Paliwody jest zagrożeniem, dla mnie jest szansą.

Zresztą nie tylko socjologowie religii zdają sobie sprawę z istnienia pluralizmu. Dla wielu jest on zjawiskiem niepożądanym, a nawet niebezpiecznym. Przykładem takiego stanowiska jest głos Josepha Ratzingera, który swoją polemikę z pojęciem pluralizmu przedstawił w książce z 2003 roku (kiedy nie był jeszcze papieżem) – *Prawda i tolerancja. Wiara chrześcijańska w kontekście religii świata* – opublikowanej w wielu językach. Ja będę się posługiwał wersją angielską³⁷. Stanowi ona zbiór esejów wygłoszonych i opublikowanych w okresie, gdy Ratzinger sprawował urząd prefekta Kongregacji Nauki Wiary, można ją więc traktować jako oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego. W eseju z 1992 roku, poświęconemu wzajemnym relacjom wiary, religii i kultury, pisał: „Pluralizm w swojej radykalnej formie ostatecznie neguje jedność rodzaju ludzkiego i zaprzecza dynamizmowi historii, który jest procesem różnych jedności”. Tego twierdzenia jednak nie uzasadnia, tylko dodaje: „Zwykły pluralizm religii, rozumianych jako stojące na wieki obok siebie bloki, nie może być ostatnim słowem w historycznej sytuacji dzisiaj”³⁸. W moim przekonaniu odrzucenie pluralizmu jest tak naprawdę nieudaną próbą zaklinalnia rzeczywistości i narzucania jej własnej wizji świata zupełnie nieprzylegającej do jej pluralistycznego

³⁴ Tamże, s. 313.

³⁵ P. L. Berger, *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Berlin 2014.

³⁶ P. Paliwoda, *Pan Obirek – pluralizator postkościelny*, „Gazeta Polska” 28.11.2007.

³⁷ J. Ratzinger, *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*, San Francisco 2004.

³⁸ Tamże, s. 81, 83.



charakteru. Jest to szczególnie widoczne w tekście z 1996 roku, w którym Ratzinger poddaje krytycznej ocenie dzisiejsze próby podejmowane przez teologów, by opisać rzeczywistość taką, jaką jest, a nie jaką być powinna. Głównym celem polemicznego ataku prefekta Kongregacji Nauki Wiary była teologia pluralistyczna, która dla niego:

Z jednej strony jest typowym produktem świata zachodniego i jego sposobu myślenia, to jednak z drugiej jest w sposób zdumiewający zbliżona do filozoficznych i religijnych intuicji Azji, a zwłaszcza indyjskiego subkontynentu. Tak więc w obecnej historycznej sytuacji kontakt tych dwóch światów daje jej szczególny rys³⁹.

Z tym stwierdzeniem należy się zgodzić, trafnie bowiem ujmuje istotę tej teologii, która podjęła wspomnianą wyżej próbę adekwatnego opisu istniejącej sytuacji religijnej na świecie. Ta przystawalność opisu, jakiego dokonują zwolennicy pluralizmu religijnego, jest jednak postrzegana przez strażnika ortodoksji katolickiej jako zagrożenie dla tradycyjnie rozumianego katolicyzmu.

Sytuacja katolicyzmu zmieniła się, gdy papieżem został argentyński jezuita Jorge Maria Bergoglio. Zygmunt Bauman w rozmowie z dziennikarzem „L'Osservatore Romano” na pytanie, co uważa za szczególne *novum* w sposobie nauczania papieża Franciszka, odpowiedział:

Uderzył mnie nacisk, jaki papież kładzie na swoją praktykę dialogu. To dialog skuteczny, polega nie na dobieraniu sobie rozmówców, którzy myślą podobnie, ale na zderzeniu się z punktami widzenia odmiennymi od twojego. W takim wypadku może rzeczywiście zdarzyć się, że dialogujący zmieniają stanowiska, które zajmowali wcześniej. Tego typu konfrontacji pilnie dziś potrzebujemy, bo musimy rozwiązywać problemy niesłyszane poważne, a gotowych rozwiązań nie mamy⁴⁰.

Wydaje się, że Bauman uchwycił nie tylko charakterystyczne cechy języka, jakim posługuje się papież Franciszek, lecz także wskazał na radykalną zmianę, jaka zachodzi na naszych oczach w samym Kościele katolickim. Oto instytucja, która nie bez słuszności uchodzi za uosobienie konserwatyizmu i niezmienności w traktowaniu własnego nauczania, gwarantowanego dogmatem nieomylności papieża, deklaruje gotowość jego zmiany, jeśli zaistnieją ku temu racjonalne przyczyny.

Radykalna zmiana jest widoczna zwłaszcza w spontanicznych formach wypowiedzi papieża Franciszka. W wywiadzie, którego udzielił o. Antonio Spadaro redaktorowi naczelnemu „La Civiltà Cattolica”, widać nowe wymiary dialogu, o których wspomnieli Bauman⁴¹. Jest to szczególnie widoczne, jeśli zestawić

³⁹ Tamże, s. 119.

⁴⁰ „Szczęście to nie kawa rozpuszczalna”, Giulio Brotti rozmawia z Zygmuntem Baumanem, „Gazeta Wyborcza” 26–27.10.2013.

⁴¹ *Intervista a papa Francesco di Antonio Spadaro*, <http://w2.vatican.va/content/francesco/>



się postawę obecnego papieża z jego bezpośrednimi poprzednikami, dla których nie otwarcie na inaczej myślących było istotne, lecz raczej przekazywanie własnego punktu widzenia i bronienie niezmiennej tradycji katolickiej. Z tego wywiadu wyłania się obraz Kościoła zarówno otwartego na dialog, jak i gotowego do przyjęcia twórczych impulsów z tego świata. Jest to jeszcze wyraźniej obecne w wywiadzie, jakiego papież Franciszek udzielił redaktorowi naczelnemu dziennika „La Repubblica” Eugenio Scalfari 1 października 2013 roku, który już nie jest dostępny na stronie Watykanu (skąd został usunięty), tylko na stronie dziennika⁴².

Scalfari jest założycielem liberalnego i antyklerykalnego dziennika, nigdy nie krył swoich poglądów, które stały się źródłem jego niewątpliwego sukcesu medialnego. Scalfari deklaruje się jako wychowany katolicko agnostyk, jest więc byłym katolikiem. Właśnie dlatego papież Franciszek zaproponował mu rozmowę i zapewnił, że nie będzie próbował go nawracać oraz odpowie na każde pytanie. Oto, co na powitanie powiedział papież, reagując na uwagę Scalfariego, że pewnie zechce go nawrócić:

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

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

Wystarczy przywołać kilka najważniejszych stwierdzeń z tej rozmowy, by zdać sobie sprawę, że papież Franciszek zamknął pewien rozdział w sposobie sprawowania urzędu papieskiego i otworzył nowy. Najbardziej znaczącą jego cechą jest wsłuchiwanie się w potrzeby innych, a nie osądzanie tych, którzy nie podzielają doktryny katolickiej. Oto najważniejszym problemem dla Kościoła

[it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html](http://speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html) [15.04.2016].

⁴² *Papa Francesco a Scalfari: così cambierà la Chiesa „Giovani senza lavoro, uno dei mali del mondo”*, http://www.repubblica.it/cultura/2013/10/01/news/papa_francesco_a_scalfari_cos_cambier_la_chiesa-67630792/ [15.04.2016].



jest trudne położenie ludzi starych i brak pracy dla młodych: „Dwie największe zmyry, jakie prześladują dzisiejszy świat, to bezrobocie młodych i samotność, w jakiej są pozostawieni starzy. [...] To jest również najpoważniejszy problem Kościoła”. Pytany o komunizm i teologię wyzwolenia papież stwierdza, że komunizm go wprawdzie nie uwiódł, ale ceni komunistów, którzy potrafili za swoje przekonanie cierpieć, a nawet ponieść śmierć, jak jedna z jego wykładowniczyń na uniwersytecie w Buenos Aires:

Miałem wykładowniczyń, którą szanowałem i darzyłem przyjaźnią. Była gorliwą komunistką. Często mi czytała i dawała do czytania teksty partii komunistycznej. W ten sposób poznałem tę bardzo materialistyczną koncepcję. [...] Kobieta, o której mówię, została później aresztowana, poddana torturom i zamordowana przez reżim dyktatorski, jaki wówczas rządził w Argentynie.

To dzięki niej zrozumiał później, jak wiele elementów wspólnych z komunizmem miała nauka społeczna Kościoła.

Na stwierdzenie Scalfariego, że zdarza mu się bywać antyklerykałem, gdy spotka klerykała, papież odpowiada: „To i mnie się przydarza, wobec klerykała staję się od razu antyklerykałem. Klerykalizm nie powinien mieć żadnego związku z chrześcijaństwem”. Na uwagę, że we Włoszech katolicy stanowią mniejszość – praktykujący to od ośmiu do piętnastu procent na ogólną liczbę około dwudziestu procent, na świecie chrześcijan jest nieco ponad miliard w stosunku do siedmiu miliardów populacji – Franciszek odpowiada, że tak naprawdę bycie mniejszością nie jest czymś złym, a prawdziwa misja Kościoła nie polega na nawracaniu:

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

W tej rozmowie papież Franciszek nie tylko odpowiada. On również stawia pytania, chce się dowiedzieć, co stanowi istotę niewiary, co nadaje jej sens. Oto wyjaśnienia Scalfariego:

Różnią nas myśli, ale jesteśmy podobni jako ludzie, nieświadomie ożywiani przez nasze instynkty, które przekształcają się w odruchy, uczucia, wolę, myśl i rozum. W tym jesteśmy podobni.



Papież chce wiedzieć więcej, czym jest Bycie, w które, jak powiedział, wierzy jego rozmówca. Otrzymuje wyjaśnienie:

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

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

Podsumowanie Scalfariego ze spotkania z papieżem Franciszkiem przywołałem wyżej. Oto jak Franciszek postrzega sens rozmowy:

Wróćmy do tego, co jest. Zrobiliśmy krok naprzód w naszym dialogu. Stwierdziliśmy, że w społeczeństwie i w świecie, w którym żyjemy, wzrósł egoizm znacznie bardziej niż miłość wobec ludzi, a ludzie dobrej woli powinni działać, każdy na mocy własnych sił i kompetencji, tak, aby miłość wobec innych rosła do tego stopnia, żeby dorównać, a w miarę możliwości i przewyższyć, miłość własną.

Myślę, że podobnie o zakończonej rozmowie myślał Eugenio Scalfari, a dla obu stanowiła ona nową odśłonę filozofii dialogu.

Być może więc dzięki papieżowi Franciszkowi dokonało się już ostateczne odejście od ekskluzji do pluralizmu teologicznego. Teraz trzeba cierpliwie czekać, aby ta postawa zagościła również w umysłach polskich katolików.

Bibliografia:

- Berger P. L., *Further thoughts on religion and modernity*, „Society” July 2012.
- Berger P. L., *The desecularization of the word: a global overview*, [w:] *The Desecularization of the Word. Resurgent Religion and World Politics*, red. P. L. Berger, Eerdmans, Washington 1999.
- Berger P. L., *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, De Gruyter Boston, Berlin 2014.
- Bobrowska E., *Obrazowanie społeczeństwa w mediach. Analiza radiomaryjnego dyskursu*, Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
- Borowik I., *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Nomos, Kraków 2000.



- Clooney F. X., *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Oxford University Press, Oxford 2010.
- Davie G., *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longman and Todd, London 2002.
- Dupuis J., *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, przekł. S. Obirek, Wydaw. WAM, Kraków 2003.
- Intervista a papa Francesco di Antonio Spadaro, http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html [15.04.2016].
- Jenkins P., *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, przekł. S. Grodź, Verbinum, Warszawa 2009.
- Koseła K., *Polak i katolik. Splątana tożsamość*, Wydaw. IFiS PAN, Warszawa 2003.
- Kowalski S., Tulli M., *Zamiast procesu. Raport o mowie nienawiści*, Wydaw. WAB, Warszawa 2003.
- Mariański J., *Katolicyzm polski, ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, Wydaw. WAM, Kraków 2011.
- Mariański J., *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Nomos, Kraków 2004.
- Mbiti J., *Afrykańskie religie i filozofia*, przekł. K. Wieceńska, Wydaw. PAX, Warszawa 1980.
- Obirek S., *Od zubożenia do rozkwitu. Antropologiczne implikacje chrystianizacji Afryki*, „Afryka” 2012, 36.
- Obirek S., *Two Concepts and one Memory. An attempt to reconsider Religion and Culture in the light of Memory*, „Estetyka i Krytyka” 2015, 38 (3).
- Oladipo O., *Religion in African culture: some conceptual issue*, [w:] *A Companion to African Philosophy*, red. K. Wiredu, Blackwell, Oxford 2004.
- Paliwoda P., *Pan Obirek – pluralizator postkościelny*, „Gazeta Polska” 28.11.2007.
- Papa Francesco a Scalfari: così cambierà la Chiesa „Giovani senza lavoro, uno dei mali del mondo”*, http://www.repubblica.it/cultura/2013/10/01/news/papa_francesco_a_scaleari_cos_cambier_la_chiesa-67630792/ [15.04.2016].
- Phan P. C., *Being Religious Interreligiously. Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*, Orbis Books, New York 2004.
- Ratzinger J., *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*, Loyola Press, San Francisco 2004.
- Rydzyk T., *W służbie Bogu i Ojczyźnie. Apostolski wymiar Radia Maryja*, Wydaw. Sióstr Loretanek, Warszawa 2011.
- Smith C. W., *The Meaning and End of Religion*, Macmillan, New York 1964.
- Starkloff C. F., *A Theology of the in-Between. The Value of Syncretic Process*, Marquette University Press, Milwaukee 2002.
- „Szczęście to nie kawa rozpuszczalna”, *Giulio Brotti rozmawia z Zygmuntem Baumanem*, „Gazeta Wyborcza” 26-27.10.2013.



From exclusion to theological pluralism – the change of paradigme in catholic theology

Abstract: Catholic theology has, for centuries been dominated by the paradigm of exclusion, that is the belief that only membership in the Catholic Church guarantees salvation. At the Second Vatican Council (1962–1965), the Catholic Church spoke on democracy and cultural and theological pluralism. Decisive are two concepts used by the pope who called the Council. John XXIII spoke of the need for *aggiornamento*, the need to adapt the doctrine and practice of the Church to the changing conditions in which Catholics live, and the ability to read the signs of the times, the challenges facing the Church. One of the most important determinants of this new attitude was the change to other religions. Paradigmatic for this new attitude turned out to be two conciliar statements. One about religious freedom – *Dignitatis Humanae*, which centered on human dignity and freedom of conscience, and the other on the relationship of Catholicism to other religions – *Nostra aetate*, in which for the first time in history the Church has responded positively to other ways to God. Both documents were, not without reason, called the Copernican Revolution of Catholic theology. The aim of this article is to present this change and its implications for Catholicism itself.

Keywords: Catholicism, pluralism, religious freedom, theology, Vatican II

