

**Ewa KOZERSKA**

Uniwersytet Opolski  
ekozerska@uni.opole.pl

**Tomasz SCHEFFLER**

Uniwersytet Wrocławski  
scheffle@prawo.uni.wroc.pl

## OCENA WSPÓŁCZESNEJ KULTURY ZACHODU W NAUCZANIU BENEDYKTA XVI (JOSEPHA RATZINGERA)

**ABSTRACT** The Assessment of the Contemporary Western Culture in the Teaching of Benedict XVI (Joseph Ratzinger)

The article consists of two parts. In the first one, the authors pointed out an argument in the social sciences concerning ability to reasonably use the „culture” concept in scientific discourse. In the second one, they analyzed opinions Benedict XVI (Joseph Ratzinger) expressed about present condition of the Western culture. Views of this figure were selected to study due to recognizing significant influential role the Pope plays in the public sphere. In the opinion of Benedict XVI, today there are two cultures of the West that coexist: rational Christian culture and Enlightenment (neo-Enlightenment) culture. There is a deep contradiction between them due to acknowledgment or rejection of God as Logos, hence as the source of human intellect and rules shaping interpersonal behaviour. The fundamental danger connected with domination of Enlightenment attitude Benedict XVI sees in relativism and glorification of total freedom which in the Pope’s opinion ultimately leads to treating man solely as an object. In Ratzinger’s opinion, Christian and Enlightenment cultures are in conflict, with the latter playing the role of aggressor from the beginning. However, Benedict XVI hopes that the argument can be appeased by agreement on a set of basic values which, irrespective of attitude towards Logos, could be acknowledged as fundamental for existence of modern civi-

lization. The ground for the agreement should be the acknowledgement of the inviolability of human dignity.

**Keywords:** Christianity, Enlightenment, culture, Benedict XVI, human dignity

**Słowa kluczowe:** chrześcijaństwo, oświecenie, kultura, Benedykt XVI, godność człowieka

## UWAGI WSTĘPNE. CEL BADAWCZY

Pytanie o istotę kultury, pomimo że pomijane lub bagatelizowane przez wielu współczesnych przedstawicieli elit społecznych i politycznych, pozostaje kluczowym zagadnieniem refleksji naukowej. Nieustająca ważkość wspomnianego problemu podkreślona została zarówno przez krach zaproponowanego przez szkołę wiedeńską projektu pełnej obiektywizacji i autonomizacji nauki, jak i przez wyraźne porzucenie w drugiej połowie XX wieku Popperowskiego modelu naukowości. Nie miejsce tu na wyjaśnianie przyczyn owego zjawiska. Wystarczy jedynie przypomnieć, że najbardziej popularne współcześnie sposoby rozumienia nauki, takie jak idea permanentnej rewolucji naukowej (Paul Feyerabend), koncepcja paradygmatów (Thomas Kuhn) czy też model programów badawczych (Imre Lakatos), zakładają (co najmniej *implicite*) niemożliwość pełnego odizolowania badającego od badanego obiektu, indukcyjny charakter przynajmniej części wnioskowań oraz swoistą demokratyczną lub wręcz oligarchiczną procedurę ustalania tzw. prawdy (twierdzeń uznanych za naukowe). Wszystkie te elementy, ze względu na zawarty w nich (choć w różnym stopniu) konwencjonalistyczny ładunek, decydują o tym, że kultura musi się stać niemożliwym do usprawiedliwionego pominięcia przedmiotem rozważań, albowiem, poprzez osobę badającą, zarówno wpływa na otrzymywane wyniki, jak i w znaczącym zakresie determinuje proces interpretacyjny. Innymi słowy, mamy obecnie wyraźnie do czynienia ze stanem, w którym na płaszczyźnie filozofii nauki zaakceptowano przekonanie o niemożności rozpatrywania nauki poza kulturą (lub poza uwarunkowaniami społecznymi)<sup>1</sup> oraz, co się z tym wią-

<sup>1</sup> O ile wśród osób obeznanych z najnowszymi osiągnięciami filozofii nauki teza ta nie stanowi zaskoczenia, o tyle w potocznym odbiorze związek między nauką i kulturą wydaje się czymś nieintuicyjnym. Trudności, jakie wspomniane przekonanie wywołuje wśród współczesnych, dobrze ilustrują niektóre teksty kultury odnoszące się do tego zagadnienia. Dla przykładu można tu chociażby przywołać umieszczony w Wikipedii w ramach hasła „Science” schemat ilustrujący relacje zachodzące między wielkościami występującymi w świecie a poszczególnymi gałęziami nauk oraz ich hierarchiczną strukturą. Zob. <http://en.wikipedia.org/wiki/Science>, 15 VII 2013. Wynika z niego, że u podstaw drabiny wszystkich nauk leżą logika i matematyka, na jej szczycie zaś znajdują się nauki społeczne (socjologia, prawo, etyka i ekonomia), które jednak same na inne nauki nie oddziałują. Co warto podkreślić (z uwagi na symptomatyczność tego zjawiska), w schemacie tym nie ma oczywistego miejsca dla teologii i filozofii. Ponadto warto zauważyć, że również w treści samego hasła nie odnotowano związków występujących między kulturą a nauką lub pomiędzy

że, pogodzone się (przynajmniej milcząco) z tezą, że od czynników leżących u podstaw określonej kultury zależy funkcjonowanie społeczeństwa i tej jego części, którą tworzą naukowcy. Ustalenie lub przynajmniej uzyskanie szerokiego konsensusu dotyczącego miejsca kultury (a co za tym idzie – również religii) w społeczeństwie staje się tym samym naszym zdaniem sprawą kluczową dla zrozumienia zjawisk zachodzących we współczesnym świecie.

Gwoli ścisłości (zanim przejdziemy do omówienia tytułowego zagadnienia) należy tu jednak przypomnieć, że w naukach społecznych nie ma zgody co do tego, czy o kulturze jako takiej można w ogóle sensownie dywagować. Dla przykładu: jeden z najbardziej wpływowych antropologów XX wieku Alfred Reginald Radcliffe-Brown zauważył w 1940 roku: *Nie obserwujemy „kultury”, ponieważ termin ten oznacza nie jakąś konkretną rzeczywistość, lecz abstrakcję, i to zazwyczaj abstrakcję mglistą*. Wyjaśniał w związku z tym (krytykując pogląd innego wybitnego antropologa Bronisława Malinowskiego), że w społeczeństwie oddziałują na siebie jednostki i grupy społeczne, a nie jakieś bliżej niesprecyzowane (by nie rzec: wymaginowane) kultury. Odwołując się do przykładu Republiki Afryki Południowej, wykazywał, że to, co się w tym kraju dzieje, *nie jest interakcją kultur brytyjskiej, Afrykanerów, Hotentotów, różnych kultur Bantu i kultury indyjskiej, lecz interakcją jednostek i grup wewnątrz ustanowionej struktury społecznej, która sama znajduje się w procesie zmiany. To, co dzieje się, na przykład w plemieniu Transkei, można opisać, tylko uznawszy, że zostało ono wcielone w struktury rozległego systemu politycznego i ekonomicznego*<sup>2</sup>. Sceptyczne stanowisko zajmowane przez A.R. Radcliffe’a-Browna wobec użyteczności w dyskursie naukowym pojęcia „kultura” podzielane jest także dziś przez część naukowców. Dla przykładu wpływowy brytyjski antropolog Adam Kuper pisał niedawno o sobie z delikatną autoironią (ale też z pewną dozą zadufania i przesady): *Jestem pełnoetatowym członkiem europejskiej partii antropologów, którzy zawsze z nieufnością podchodzili do traktowania kultury jako jedyne go przedmiotu zainteresowania, nie mówiąc już o wyposażeniu jej w moc wyjaśniającą*<sup>3</sup>. Należy w tym kontekście jednak dla porządku zastrzec, że po pierwsze opinia Kupera faktycznie nie oddaje stanowiska wszystkich europejskich antropologów, a po drugie

---

relacjami społecznymi i psychicznymi a nauką. Z drugiej strony historia nauki podpowiada przykłady domniemanego wpływu przekonań, w tym przekonań teologicznych, na radykalne zmiany zachodzące w paradygmacie naukowym. Wystarczy tu przywołać przypadek ks. Georges’a Lemaître’a SJ, którego badania doprowadziły go do wyłożenia teorii „wielkiego wybuchu” będącej dziś kanonem myślenia kosmologicznego. Przypomnijmy, że właśnie związek tej koncepcji z czynnikiem religijnym wywoływał w początkowym okresie opór w środowisku naukowym i próby tworzenia alternatywnych teorii wyjaśniających zjawisko inflacji wszechświata. Gdy te zawiodły, rozwiązaniem okazało się wyrugowanie postaci ks. Lemaître’a z obiegu publicznego. Por. U. von Rauchhaupt, *Der Vater des Urknalls. Revolution unseres Weltbildes*, [online] <http://www.faz.net/aktuell/wissen/weltraum/george-lemaître-revolutionierte-unser-weltbild-13054736.html>, 27 VII 2014.

<sup>2</sup> A.R. Radcliffe-Brown, *O strukturze społecznej*, [w:] M. Flis, *Antropologia społeczna Radcliffe’a-Browna*, Kraków 2000, s. 192-193; A. Kuper, *Kultura. Model antropologiczny*, Kraków 2005, s. XI, *Seria Kultura*.

<sup>3</sup> A. Kuper, *Kultura...*, s. IX. Dodajmy, że odzwierciedlenie odmienności podejścia do „kultury” można zaobserwować też w nazwie samej nauki: brytyjska tradycja preferuje określenie „antropologia społeczna”, tradycja amerykańska, niemiecka i polska – „antropologia kulturowa”.

jego antykulturalizm jest motywowany – co sam Kuper częściowo przyznaje – poglądami politycznymi (a właściwie, z czym zapewne już by się nie zgodził, kulturowymi): wychowaniem w południowoafrykańskim środowisku liberalnym, negatywnie nastawionym do odwołującego się do pojęcia kultury systemu apartheidu<sup>4</sup>, wzmocnionym następnie przez lewicowo-liberalny klimat ideowy brytyjskich antropologów społecznych, wśród których studiował i z którymi do dziś pracuje. Wbrew jednak temu jednemu z podstawowych założeń socjologizmu w naszej opinii pojęcie kultury (pomimo braku powszechnej zgody co do sposobu jego rozumienia) wciąż posiada duży walor wyjaśniający i pozostaje istotną kategorią porządkującą dane obserwacyjne. Wynika to z podzielanego przez nas przeświadczenia o dominującej roli świadomości i mentalności w kształtowaniu się relacji społecznych i dynamice ustroju społeczeństwa. Człowiek jest dla nas w pierwszym rzędzie *animal symbolicum*, które oswaja rzeczywistość oraz funkcjonuje w świecie jako podmiot dzięki kategoriom myślowym, dzięki pojęciom i metaforom, dzięki językowi. Dopiero w dalszej kolejności na tej podstawie może stać się *zoon politicon*.

Jak wspomnieliśmy powyżej, nie udało się póki co doprowadzić do powszechnej zgody w kwestii ustalenia tego, czym rzeczywiście jest kultura. Spory dotyczą wielu aspektów, wśród których pierwszoplanową rolę odgrywa między innymi pytanie o to, jakie miejsce i znaczenie należy przypisać czynnikowi religijnemu w ukonstytuowaniu się kultury oraz tego, jak należy rozumieć samo zjawisko religii. Dla wielu przedstawicieli nauki wiara w Boga stanowi swoisty atawizm, który winien zostać wyrugowany, z korzyścią – w ich mniemaniu – dla kultury czy cywilizacji<sup>5</sup>. Warto tu jednak przypomnieć, że nawet wśród *programowo laickich*<sup>6</sup> uczonych, takich jak chociażby Émile Durkheim, Bronisław Malinowski, Lucien Lévy-Bruhl czy Claude Lévi-Strauss, można było spotkać stanowiska podkreślające rudymენტarną rolę religii w funkcjonowaniu kultury. Nie powinno zatem dziwić, że podobnie kluczowe zadanie w kształtowaniu świata symboli, wierzeń i przekonań przypisywali religii ludzie wierzący, osobliwie zaś duchowni. Celem artykułu będzie zatem zrekonstruowanie, a następnie przedstawienie poglądu wyłożonego przez wybitnego intelektualistę

<sup>4</sup> Tamże, s. VIII-X.

<sup>5</sup> Chodzi nam tu o fundamentalistów ateistycznych reprezentowanych m.in. przez takich ludzi jak Richard Dawkins czy środowiska podobne do tego, które jest skupione wokół periodyku „Scientific American”. Wydaje się, że zbadanie wpływu ich skrajnego, wojującego antyteizmu na treść wywodzących się z takich kręgów publikacji naukowych oraz na tematykę dopuszczanych przez nich tekstów naukowych do kontrolowanych przez te środowiska periodyków mogłoby się przyczynić do pogłębienia naszej wiedzy o tym, co jest wyróżnikiem sposobu rozumienia pojęcia „nauka”. Widoczny dziś z pełną wyrazistością proces postępującej ideologizacji (w duchu religii scjentystycznej) nauki w ciekawy, pełen nostalgii, ale też – jak się niestety wydaje – z rysem pewnej rezygnacji sposób przedstawił bohater naszego artykułu ks. kard. Joseph Ratzinger w tzw. *Regensburger Rede*, [w:] *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, Ansprache von Benedikt XVI, Aula Magna der Universität Regensburg, Dienstag, 12 IX 2006, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html), 3 VIII 2014.

<sup>6</sup> Jako „programowo laickiego” uczonego określił É. Durkheima polski historyk socjologii Jerzy Szacki. Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002, s. 390.

i duchownego zarazem Josepha Ratzingera dotyczącego współczesnej kultury Zachodu i miejsca w niej religii<sup>7</sup>.

## TEOCENTRYZM I CHRYSOCENTRYZM

Podstawową kwestią konieczną dla prawidłowego zrozumienia poglądu Benedykta XVI na temat kondycji współczesnej cywilizacji Zachodu jest świadomość jego zdecydowanej teocentrycznej i chrystocentrycznej postawy. Przejawiało się to między innymi w jego stałym (choć nie zawsze *expressis verbis* wyrażanym) skoncentrowaniu się na fundamentalnych i nierozzerwalnie związanych z sobą cnótach Boskich (teologicznych) – wierze, nadziei i miłości<sup>8</sup>, treściowo zawsze odczytywanych w kontekście prawdy objawionej. Te w przekonaniu papieża kanony każdego bytu osobniczego i społecznego (które zresztą miały jakoby, zdaniem Ratzingera, zostać pozytywnie zweryfikowane dzięki bogatemu dorobkowi intelektualnemu i poznawczemu ludzkości), były przy tym przez niego analizowane nie tyle jako abstrakcyjne idee czy koncepcje, ile raczej jako konkretne czynniki oddziałujące na zmienny w czasie porządek ludzkiego życia wspólnotowego. To stąd w naszym przekonaniu brała się jego stosunkowo stała podwójna, synchroniczna i diachroniczna perspektywa badawcza przejawiająca się zarówno w ciągłym zanurzeniu rozważań w kontekście europejskiej historii chrześcijaństwa<sup>9</sup>, jak i w jego nieugiętym uzasadnianiu uniwersalistycznego, a zatem wiążącego także dla wszystkich współczesnych, znaczenia wspomnianych cnót Boskich jako najważniejszych kategorii referencyjnych przy ocenie czy to poszczególnych kultur,

<sup>7</sup> Dla potrzeb artykułu przyjmujemy założenie o: 1) jedności i ciągłości (nie niezmienności) poglądów Josepha Ratzingera przed wyniesieniem go do godności biskupa Rzymu i po nim oraz po *renuntiatio*; 2) synonimicznym charakterze pojęć „kultura Zachodu” i „cywilizacja Zachodu”.

<sup>8</sup> Można pozwolić sobie na stwierdzenie, że Benedykt XVI, akcentując wagę cnót teologicznych, świadomie dokonuje ich hierarchizacji według ustaleń św. Pawła z Tarsu, dla którego *caritas* była centralną kategorią wyjaśniającą relacje Bóg–człowiek i człowiek–człowiek (zob. w szczególności 13 wers *Hymnu o miłości*, 1 Kor 1, 13: *tak więc trwają wiara, nadzieja, miłość – te trzy: z nich zaś najważniejsza jest miłość*). Potwierdzenie powyższej tezy możemy odnaleźć w treści pierwszej społecznej encykliki Benedykta XVI (symbolicznie nawiązującej do 40. rocznicy wydania *Populorum progressio* Pawła VI z 1967 roku) o nieprzypadkowym tytule *Caritas in veritate*, w której stwierdził on, że miłość stanowi *syntezę całego Prawa (Mt 22, 36-40)* i jest *największym darem, jaki Bóg przekazał ludziom, jest Jego obietnicą i naszą nadzieją* (por. 1 J 4, 8-16). Cnoty teologiczne stanowią jednocześnie w ujęciu Benedykta XVI zespoloną jedność moralną i umniejszenie znaczenia jednej z nich oznacza osłabienie wartości pozostałych. Zob. Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, n. 2, 51, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi), 28 XII 2012. Jako ciekawostkę można tu dodać, że związki encykliki z teologią Pawłową papież zaznaczył też dodatkowymi elementami, takimi jak chociażby wydanie jej w liturgicznym roku poświęconym właśnie św. Pawłowi oraz w uroczystość Apostołów Piotra i Pawła (29 VI 2009).

<sup>9</sup> Benedykt XVI w żadnym razie nie kwestionował żydowskiego rodowodu chrześcijaństwa, zauważał jednak, że jego wejście do kręgu cywilizacji hellenistycznej i rzymskiej pozwoliło wzbogacić biblijne treści kulturowe europejskimi (bo powstałymi lub rozpowszechnionymi na geograficznie europejskim obszarze) elementami ideowymi. Zob. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, wstęp i wpraw. L. Knabit, M. Pera, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 46.

czy to konkretnych posunięć politycznych lub rozwiązań prawnych, czy też wreszcie czynów poszczególnych osób. To, co warte jest (zanim przejdziemy do szczegółowych zagadnień) ponownego podkreślenia, to po pierwsze fakt, że wspomniane cnoty nie powinny być rozważane w oderwaniu od kontekstu relacyjności zachodzących pomiędzy Bogiem a Chrystusem z jednej strony i pomiędzy Chrystusem a ludźmi z drugiej, po drugie zaś – że Ratzinger w podejściu do zagadnień Boga i człowieka jest w naszym przekonaniu „z ducha” bliższy (by nie rzec: najbliższy) Pawłowi z Tarsu niż św. Tomaszowi z Akwinu (z czym zapewne większość interpretatorów zgodziłaby się, ale z zastrzeżeniem, że dotyczyłoby to Tomasza w ujęciu neotomistów), św. Augustynowi (mimo wyraźnego zafascynowania Ratzingera tą postacią i jej ogromnym dorobkiem intelektualnym) czy któremukolwiek z pozostałych Apostołów, Ojców Apostolskich czy Ojców Kościoła<sup>10</sup>. Nie będziemy w tym miejscu uzasadniać rzeczonej intuicji; zauważmy jedynie (ze względu na część uwag znajdujących się w dalszych partiach artykułu), że wpływ ten jest widoczny chociażby w przekonaniu o poznawalności przymiotów Boga (*wiekuista Jego potęga oraz bóstwo*<sup>11</sup>) nie tylko przez chrześcijan, ale także przez osoby, które o Bogu Abrahama, Izaaka i Jakuba nie słyszały bądź wiedzy o prawdziwym Bogu głoszonej słowami nie chciały przyjąć<sup>12</sup>, jak również w dostrzeżeniu paralelności sytuacji Pawła wśród rozdyktowanych, rozintelektualizowanych i sceptycznych wobec prawdy Boga żywego, ale stawiających jednocześnie na wszelki wypadek ołtarz nieznanemu bogu, Ateńczyków i chrześcijanina (choćby takiego

<sup>10</sup> Zdajemy sobie sprawę z kontrowersyjności tego stwierdzenia, które zresztą nie powinno być w żadnym wypadku rozumiane jako przeczenie istnienia wpływu wymienionych postaci na myśl teologiczną i filozoficzną Benedykta XVI. Nie kwestionujemy bowiem w najmniejszej mierze wielkiego oddziaływania na Ratzingera Akwinaty i innych kluczowych postaci dla kształtowania się nauki Kościoła (choćby poprzez reinterpretację ich poglądów zaproponowaną przez wybitnych XX-wiecznych teologów z ruchu *ressourcement*). Chcemy tu jedynie zaznaczyć, że w naszym przeświadczeniu zarówno sposób głoszenia Ewangelii, jak i rozumienie przesłania Ewangelii zaproponowane przez Pawła Apostoła są bardzo bliskie wrażliwości Benedykta XVI. Możemy to zaobserwować na płaszczyźnie teologicznej np. w Pawłowym sposobie rozumienia kwestii jedności przymierza Starego i Nowego Testamentu. Zob. szerzej: E. Guerriero, *Wprowadzenie. Papież chrześcijańskiego orędzia*, [w:] Benedykt XVI (Joseph Ratzinger), *Paweł Apostoł Narodów*, Częstochowa 2008, s. 8, 10.

<sup>11</sup> Rz 1, 20. Cytaty biblijne, jeżeli nie zaznaczono inaczej, pochodzą z Biblii Tysiąclecia: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2012.

<sup>12</sup> Gwoli ścisłości należy tu przecież zauważyć rzecz zapewne dla zdecydowanej większości czytelników oczywistą, że przywołany fragment z Listu do Rzymian w swym pełniejszym wymiarze (Rz 1, 19-21) stał się podstawą dla bogatej refleksji intelektualnej kolejnych pokoleń chrześcijan, czego ukoronowaniem był kanon Ojców Soboru Watykańskiego I, zgodnie z którym *Gdyby ktoś mówił, że jednego i prawdziwego Boga, Stwórcę i Pana naszego, nie można poznać ze stworzeń w sposób pewny z pomocą naturalnego światła rozumu ludzkiego – niech będzie wyklety, Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej (Dei Filius)*, kanon II, 1, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, Vol. IV/2 (1511-1870): *Lateran V, Trydent, Watykan I*, układ i oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2007, s. 907 (por. również tekst rozdziału II wspomnianej Konstytucji, w. 20-22, s. 894-895). Zob. też: J. Galot, *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, przeł. J.D. Szczurek, Kraków 1994, s. 7. W tej sytuacji nie ma potrzeby wnikania, na ile myśl Ratzingera znajdowała się pod bezpośrednim wpływem kolejnych interpretacji cytowanej frazy Pawłowej; ważniejsza jest świadomość ciągłej obecności tezy św. Pawła z Tarsu w myśleniu teologiczno-filozoficznym Ratzingera.

jak sam Ratzinger) głoszącego słowo Boże współczesnym ludziom Zachodu. Po tych kilku wstępnych uwagach i zastrzeżeniach przejdźmy już jednak do zreferowania opinii Ratzingera dotyczącej stanu współczesnej kultury Zachodu.

## SCJENTYZM I CHRZEŚCIJAŃSTWO

Faktem łatwo zauważalnym jest to, że Benedykt XVI w encyklikach i przemówieniach<sup>13</sup> z przekonaniem wyrażał krytyczny pogląd na temat aktualnej kondycji cywilizacji Zachodu. Kontynuowane było w ten sposób stanowisko zajmowane przez niego w toku żywych dyskusji toczonych z niektórymi luminarzami europejskich elit laickich<sup>14</sup> jeszcze na długo przed wyniesieniem go do godności Biskupa Rzymu. W ich trakcie Ratzinger wykladał w sposób mniej lub bardziej wyraźny niepopularne stanowisko zakładające konieczność porzucenia scjentyistycznego paradygmatu ujmowanego w literaturze przedmiotu (choć nie w wokabularzu Ratzingera) wielce trafną formułą „metafizyki obecności”<sup>15</sup>. Pod jego bowiem wpływem, propagowanym zwłaszcza w zwulgaryzowanej formie za pośrednictwem środków masowego przekazu, rozpowszechniała się w opinii papieża tendencja do relatywizacji oraz desakralizacji zarówno sfery życia prywatnego, jak i publicznego. Związany z tym zamęt umysłowy miał jakoby konsekwentnie pogrążyć obecną cywilizację – naznaczoną *quasi*-racjonalistycznymi i relatywizują-

<sup>13</sup> Do ważniejszych enuncjacji Benedykta XVI należy zaliczyć trzy encykliki: *Deus caritas est*, podpisana 25 XII 2005 (tekst: [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_pl.html), 4 VIII 2014; „*Lossewatore Romano*” 2006, nr 3); *Spe salvi* z 30 XI 2007 (Warszawa 2008); *Caritas in veritate* z 29 VI 2009 ([http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi), 4 VIII 2014), oraz dwie adhortacje apostolskie: *Sacramentum caritatis* z 22 II 2007 (Warszawa 2007) i *Verbum Domini* z 30 IX 2010 (Kraków 2010). Ponadto J. Ratzinger jako papież opublikował dwie adhortacje apostolskie, 18 dokumentów rangi *motu proprio* oraz dużą liczbę konstytucji apostolskich (organizacyjnych), okolicznościowych homilii i orędzi wygłaszanych podczas podróży duszpasterskich lub audiencji dla wiernych. Warto tu jeszcze zaznaczyć, że także pierwsza encyklika Franciszka (*Lumen fidei* – publikacja 5 VII 2013) została w znacznej części stworzona przez J. Ratzingera. Por. treść informacji opublikowanej przez Katolicką Agencję Prasową 1 VII 2013 pt. *Papieska encyklika w rekordowym tempie*, [online] [http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia\\_chwila/x68525/papieska-encyklika-w-rekordowym-tempie](http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x68525/papieska-encyklika-w-rekordowym-tempie), 8 VIII 2014.

<sup>14</sup> Papież polemizował przykładowo z pozostającym pod wpływem Kantowskiego dorobku intelektualnego filozofem Jürgenem Habermasem, byłym katolickim teologiem Hansem Küngiem (zwolennikiem redukcji wartości wielkich religii do akceptowanego przez ich wyznawców wspólnego uproszczonego katalogu norm etycznych) czy komunitarystą Alasdaiem MacIntyre’em (propagatorem kreacji realiów w oparciu o rozdział sfery religii i rozumu). Zob. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 218 i n. oraz T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, przeł. A. Gomola, Kraków 2010, s. 173 i n.

<sup>15</sup> A. Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2000, s. 13, 37. Warto w tym kontekście przypomnieć, że wśród części teologów katolickich panuje przekonanie, jakoby za wskazany negatywny stan rzeczy odpowiedzialność ponosili (przynajmniej w części) neotomiści, którzy pod wpływem wypaczonej interpretacji nauk Tomasza z Akwinu zaproponowanej przez Kajetana i Suareza błędnie opisali relację zachodzącą między łaską a naturą. Zob. szerzej: T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 41-46.

cymi wszystko teoriami – w głębokim „kryzysie”<sup>16</sup>, wobec którego stosowne remedium stanowić mogły kluczowe kategorie aksjologiczne, wypracowane i sprawdzone w tradycji chrześcijańskiej, a zakorzenione właśnie we wspomnianych powyżej cnotach teologicznych. Konieczność powrotu do nich stawała się w opinii Ratzingera tym bardziej zasadna, że współczesny, wyemancypowany człowiek, w dobie imponującego postępu nauki i techniki, coraz bardziej odczuwa dezorientację, alienację psychiczno-duchową czy nawet faktyczne wykluczenie poza nawias życia publicznego<sup>17</sup> właśnie z powodu rozchwiania fundamentów etycznych oraz rozpadu konsensusu w odniesieniu do podstawowych odpowiedzi dotyczących natury ludzkiej. Wbrew nadziejom XX-wiecznych dziedziców zwulgaryzowanego oświecenia nauka, technika, globalizacja i wielokulturowość nie potrafiły bowiem odkryć bądź zrekonstruować autentycznego sensu egzystencji ludzkiej i tym samym odpowiedzieć skutecznie na lęki egzystencjalne współczesnych pokoleń. Stąd też istotę bytu jednostkowego oraz naturę integralnego rozwoju ludzi Benedykt XVI proponował rozważać przede wszystkim w perspektywie relacji człowieka z Bogiem, która z kolei implikować miała wzajemne więzi z innymi ludźmi. Jednoznacznie przeciwstawiając się wpływowej i bezkrytycznie popularyzowanej utylitarystycznej filozofii życia, dowodził zatem, że odrodzenie – świadomie odrzucanych przez późnonowożytną epokę – chrześcijańskich kanonów kulturowych pozwoliłoby współczesnemu człowiekowi odnaleźć ponad- i pozaarbitralne aksjomaty prawidłowo określające meritum jego istoty. Przez znaczną część dziejów chrześcijaństwa efektywnie nadawały one przecież – jak podkreślał Ratzinger – rys osobowościowy jednostkom, a także kształtowały strukturę wspólnot społecznych i politycznych, i to pomimo odwiecznie towarzyszących naturze ludzkiej wabiących i zgubnych namiętności świata doczesnego. W opozycji do aktualnych skłonności subiektywizacji zarówno realiów, jak i aksjologii, za wzorem swoich poprzedników na tronie papieskim (osobliwie – począwszy od Leona XIII, po Jana Pawła II), stale podkreślał obiektywny charakter natury świata i człowieka oraz poznawalność uniwersalnych reguł etycznych opartych na trzech boskich cnotach moralnych. W jego przekonaniu, podobnie zresztą jak i dla wielu twórców doktryny chrześcijańskiej<sup>18</sup>, stanowiło to jedynie słuszną i po-

<sup>16</sup> Stolica Apostolska już za pontyfikatu Piusa XI (1922-1939) w obliczu szczególnie niebezpiecznych doświadczeń epoki związanych z panowaniem reżimów totalitarnych (zakorzenionych ideowo w dorobku oświeceniowym) przekonująco dowodziła, że ówczesnie piętrzące się konflikty światopoglądowe i zbrojne stanowią porażkę cywilizacyjną, która ludzkości przyniesie nie tylko istotne straty materialne, ale przede wszystkim spustoszenie moralne. Szerzej zob. E. Kozerska, T. Scheffler, *Kryzys cywilizacji i rasizm w nauczaniu Piusa XI oraz w projekcie encykliki „Humani genesis unitas” z 1939 r.*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 2009, Vol. 31, s. 77-98. Godni następcy tego papieża w nieco odmiennych, ale również dramatycznych realiach towarzyszących ich pontyfikatowi (począwszy od Piusa XII, przez Jana XXIII, Pawła VI, po Jana Pawła II) także w swoim nauczaniu zwracali uwagę na problem przesilenia moralnego, jakie zaznaczyło się w ludzkiej kondycji poznawczej.

<sup>17</sup> Zastanawiająca jest w tym wypadku zgodność opinii Ratzingera z intuicjami wyrażanymi w tej kwestii m.in. przez przedstawicieli niemieckiej konserwatywnej opozycji antyhitlerowskiej. Zob. szerzej: T. Scheffler, *Ład międzynarodowy w koncepcjach konserwatywnej opozycji w Trzeciej Rzeszy*, Wrocław 2006, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2886.

<sup>18</sup> Często ma się w tym kontekście na uwadze twórczy dorobek św. Tomasza z Akwinu i wybitnych reprezentantów scholastycznej „szkoły z Salamanki” (m.in. Francisco de Vitorii, Francisco Suáreza,



nadczasową teorię, skutecznie konfrontowaną przez stulecia z nowoczesnymi teoriami antropologicznymi i etycznymi. Dawały one w opinii papieża oczekiwany przez każdego człowieka trwały punkt odniesienia, pozwalający wartościować postępujące procesy mechanizacji i cyfryzacji życia, a tym samym uchronić ludzkość przed zniewoleniem, a nawet dehumanizacją<sup>19</sup>.

## PODSTAWOWE ZAGROŻENIA WSPÓŁCZESNEJ CYWILIZACJI

Jak już wspomniano, Benedykt XVI za wzorem prekursorów myśli chrześcijańskiej wyróżniał się jako wnikliwy obserwator i analityk dominujących obecnie (często utrwalonych intelektualnie) tendencji ideowych, znajdujących swoje ucieleśnienie w różnych systemowych rozwiązaniach społeczno-politycznych (zwłaszcza popularyzujących relatywistyczną, laicką postawę życiową) oraz w postępie technicznym. Rzeczony zjawiska Ratzinger postrzegał z jednej strony jako zagrożenia, a z drugiej jako wyzwania i szanse rozwoju ludzkości, pod warunkiem zajęcia wobec nich odpowiedzialnej postawy. Wyjaśniał, że w minionej epoce możliwości poznawcze człowieka sprzyjające panowaniu nad światem materii przekroczyły – jak praktyka wykazała – przewidywane i pożądane następstwa. Zwłaszcza pożytki wynikające z rozwoju techniki w jego zróżnicowanych odsłonach należało oceniać z dużą ostrożnością. Niewątpliwie rozwój sił materialnych pozwolił lepiej realizować ludzkie aspiracje do przewyższania niedołączonych warunków świata zewnętrznego. Jednocześnie jednak postęp techniczny, postrzegany jako „dzieło własnego geniuszu”, dzięki któremu urzeczywistniało się „człowieczeństwo”, stał się sprzymierzeńcem promowania idei pełnej samowystarczalności ludzi oraz narzędziem służącym do absolutyzacji idei „wolności człowieka”, niepojmowanego już jednak jako osoba. Obecnie – jak przestrzegał Ratzinger – proces ten przybrał jeszcze bardziej niebezpieczny wymiar, bowiem „wiara w postęp” rozumiana w perspektywie technicznej osiągnęła status wiodącej ideologii, narażając nas na strukturalne zamknięcie ludzkiego życia w *technokratycznym horyzoncie kulturowym*. Tendencja do przejścia dominacji przez „mentalność technicystyczną” sprawiła, że coraz

---

Luisa de Moliny, Domingo de Soto), którym inspiracji ideowych dostarczyły, poza oczywiście Biblią i tradycją Kościoła, postulaty wyrażane przez świecką starożytną doktrynę uosobioną przede wszystkim w myśli Arystotelesa. Szerzej o koncepcjach tomistycznych i scholastyków średniowiecznych oraz ich wpływie na oficjalne nauczanie Kościoła rzymskokatolickiego, jak również na inne doniosłe filozofie polityczne i prawne zob. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1986; A.A. Chafuen, *Chrześcijanie za wolnością. Ekonomia późnoscholastyczna*, przeł. K. i K. Koehlerowie, wstęp M. Novak, Kraków 2002, *Mała Seria – Arcana*. Zawężenie takie brane dosłownie byłoby jednak podejściem nieprawidłowym. W przypadku Benedykta XVI należy na przykład pamiętać, że w jego przekonaniu racjonalność wiary stanowiła element konstytutywny chrześcijaństwa od jego zarania, a tomizm i jego mutacje prezentowały jedynie jedno z wersji tego stanu rzeczy. Stanowisko Ratzingera w tej kwestii dobrze obrazowały jego wypowiedzi zawarte w słynnym wystąpieniu w Ratyźbonie z 12 IX 2006, w którym pojawia się teza, że *nie działać zgodnie z rozumem jest rzeczą sprzeczną z naturą Boga*, Benedykt XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyźbonie 12 września 2006 roku*, [w:] T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 269.

<sup>19</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 41-53.

częściej jedynym kryterium prawdy, jak podnosił papież, stała się skuteczność oraz użyteczność działań ludzkich. Owa dehumanizacja w imię absolutyzacji techniki i rozumu doprowadziła do pomieszczenia środków z celami egzystencji ludzkiej: *przedsiębiorca będzie uważał za jedyne kryterium działania najwyższy zysk z produkcji; polityk umocnienie władzy; a naukowiec wynik swoich odkryć*<sup>20</sup>. Ta niewłaściwa perspektywa leżała zdaniem Benedykta XVI również u podstaw działań współcześnie podejmowanych na rzecz pokoju, powodując redukcję jego rozumienia do technicznych uzgodnień między rządami wyłączającymi na określony czas działania zbrojne oraz narzucania przez silniejsze (militarnie lub gospodarczo) podmioty słabszym konkretnych rozwiązań i relacji politycznych, ekonomicznych lub prawnych. Wszystkie te działania pozbawione jednak były moralnego kośćca, który dawałby nadzieję na trwałe wykluczenie wojny z relacji międzynarodowych. W ostatecznym rozrachunku, dowodził Benedykt XVI, intelektualna i naukowa „rewolucja” przyniosła u progu XXI stulecia doniosłe społecznie negatywne skutki, szczególnie znajdujące swój wyraz w narastającym terroryzmie oraz w procesie destrukcyjnej manipulacji ludźmi. Pierwsze z wymienionych zjawisk pokazało światu nowy wydźwięk wojny, przekraczającej tradycyjne wyobrażenie walki między formalnie ustalonymi stronami pozostającymi w konflikcie. Ten osobliwy ruch zakładający oparcie działań politycznych na przemocy budzi obawę zwłaszcza w obliczu podejmowanych prób przejścia kontroli przez jego zwolenników nad bronią jądrową i biologiczną, co automatycznie rodzi u rządzących potrzebę wzmocnienia systemów zabezpieczeń porządku publicznego przypominających praktyki występujące w państwach dyktatorskich. Nie można jednak – jak podkreślał Ratzinger – bezgranicznie wierzyć w globalną kontrolę, bowiem instrumenty i środki służące do tego celu są ograniczone, a związany z tym rozrost powszechnej inwigilacji jest zjawiskiem absolutnie niepożądanym<sup>21</sup>.

Obok zagrożeń terrorystycznych kolejnym niepokojącym procesem, na który również – o czym powyżej wspomnieliśmy – zwracał uwagę Biskup Rzymu, była kwestia tzw. automanipulacji, czyli zespołu działań naukowych i technicznych zmierzają-

<sup>20</sup> Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, n. 70-71.

<sup>21</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 41-55. Odnotujemy, że Ratzinger wspominał w tym kontekście o systemach bezpieczeństwa występujących w państwach dyktatorskich, które obecnie są wykorzystywane *wewnątrz państw prawa*. Zob. tamże, s. 41-42. Jak się wydaje, papież odwoływał się tu do dychotomii, którą dobrze oddaje koncepcja Ernsta Fraenkla „podwójnego państwa”, czyli państwa normatywnego i państwa prerogatywnego. (Zob. szerzej w tej sprawie: F. Ryszka, *Państwo stanu wyjątkowego. Rzecz o systemie państwa i prawa Trzeciej Rzeszy*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1985, s. 16-17; M. Zmierczak, *Spory o istotę faszyzmu. Dzieje i krytyka*, Poznań 1988, s. 211-212, *Seria Prawo (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)*, nr 130). Co ciekawe, zdaniem Benedykta XVI początek XXI wieku wskazuje na niepokojące zjawisko zacierania się różnic między oboma typami państw. Zastanawiać jednak musi *implicitie* zawarte w jego słowach optymistyczne mimo wszystko założenie, że proces zaniku państwa prawa jest przynajmniej w dużej części wynikiem oddziaływania czynnika zewnętrznego, heterogenicznego w stosunku do reżimów działających w państwach prawa; że jest swoistą reakcją obronną, która niczym w przypadku alergii została zbyt intensywnie zintensyfikowana, lecz może zaniknąć w przypadku usunięcia czynnika drażniącego, o czym wspominaliśmy w artykule *Etyczne państwo prawa w ujęciu Benedykta XVI*, „Roczniki Nauk Prawnych KUL. Prawo, Prawo Kanoniczne, Administracja” 2012, Vol. 22, nr 4, s. 33-55.

cych do swoistego „ulepszenia” na poziomie biologicznym i behawioralnym gatunku ludzkiego. Dawne działania eugeniczne skupiające się głównie na selekcji dokonywanej wśród żywych ludzi zostały obecnie istotnie wzmocnione przez inżynierię genetyczną, narzędzia psychologiczne, społeczne i ekonomiczne stosowane w ramach inżynierii społecznej oraz prace nad cyborgizacją istot ludzkich. Wszystko to prowadziło do stopniowej degradacji statusu ontologicznego człowieka zepchniętego na tę samą płaszczyznę, na której znajdują się przedstawiciele innych rodzajów materiiżywionej. Człowiek z osoby stawał się jeszcze jednym przedmiotem manipulacji: nie jawił się już teraz jako twór Boży, ale jako produkt ludzkiego działania, który może być selekcyonowany według subiektywnych wymagań. Nienaturalnie „wytworzony” człowiek tylko z pozoru jest jednak zdaniem Ratzingera znakiem potęgi ludzkiego rozumu, gdyż w rzeczywistości będąc obrazem człowieka, nad którym *nie jaśnieje już blask istnienia na obraz Boży*<sup>22</sup>, zostaje on zredukowany do rzeczy, do wytworu rąk ludzkich znajdujących się w obrocie gospodarczym. Współcześni zostali zatem postawieni w opinii papieża przed dylematem wyboru między dwiema kategoriami racjonalności: *rozumu otwartego na transcendencję albo racjonalności rozumu zamkniętego w immanencji*<sup>23</sup>, będącymi same w sobie podłożem dla funkcjonowania dwóch sprzecznych kultur: racjonalizmu chrześcijańskiego i racjonalizmu oświeceniowego. Do kwestii dychotomii kulturowej jeszcze wrócimy. Tu zauważmy tylko, że zdaniem papieża obserwowalne u wielu ludzi poczucie rozdarcia wywołanego współlistnieniem we współczesnych społeczeństwach dwóch wspomnianych racjonalizmów powodowało, że ulegali oni pokusie odrzucenia sensu i wartości ludzkiego rozumu w ogóle, co wypychało ich w objęcia postaw irracjonalnych. W kontekście życia wewnętrznego i towarzyszących mu niepokojów egzystencjalnych powodowało to dla przykładu poszukiwanie rozwiązań w sferze ściśle psychologicznej, mylnie utożsamiającej sferę ducha z dobrym poczuciem emocjonalnym. Ten redukcjonizm nie był jednak w stanie (mimo podejmowanych terapii cielesnych i psychologicznych) przezwyciężyć wyobcowania społecznego i psychicznego dotykającego nawet wysoko rozwiniętych pod względem materialnym społeczeństw, czego przejawem było rozpowszechnienie problemów związanych z narkotykami i innymi formami uzależnień. Co więcej, imponujące osiągnięcia cywilizacyjne, jak dowodził papież, nie uchroniły społeczeństw zamieszkujących glob ziemski przed trudami życia wynikającymi z nierówności w podziale dóbr materialnych, z *rabunkowej eksploatacji ziemi i jej zasobów*, ze wzrastającego zubożenia ludzi (przejawiającego się nawet skrajnym ubóstwem), z głodu i niebezpiecznych dla ludzi chorób rozprzestrzeniających się na skalę ponadkontynentalną, z piętrzących się konfliktów kulturowych i etnicznych<sup>24</sup> czy wreszcie z pustki duchowej. Działo się tak, ponieważ –

<sup>22</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 42.

<sup>23</sup> Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, n. 74. Por. też: J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 47.

<sup>24</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 42-43. Jak widzimy, Ratzinger, osobliwie w zakresie problemów ekonomicznych, posługuje się komunałami medialnymi, bez głębszej refleksji nie tylko nad ich sensownością, ale również nad tym, czy podniesione zarzuty w ogóle dotyczą faktów. Dla przykładu przyjrzyjmy się kwestii *rabunkowej eksploatacji ziemi i jej zasobów*: jeżeli przyjmiemy, że użyty w tej frazie przymiotnik „rabunkowy” ma wskazywać na sposób eksploatowania przynoszący szkody

jak podkreślał Ratzinger – owemu wzrostowi cywilizacji technicznej nie dorównywał rozwój moralny. Co więcej, papież postawił tezę, że to postęp nauki i techniki doprowadził do minimalizacji znaczenia etyki w życiu człowieka, sprowadzając ją do sfery subiektywnej i prywatnej. Stosowane rzekomo obiektywne, techniczne rozwiązania kontrolne, pozbawione jednak substratu moralnego, nie zdołały przecież spełnić połączonych w nich przez ludzi oczekiwań uzyskania poczucia pełnego zabezpieczenia podstaw godności i wolności jednostki. Jak się wydaje, Benedykt XVI starał się udowodnić, że brak ugruntowanej na chrześcijaństwie moralności, a nawet jej marginalizacja czy też deprecjacja, prowadzi w ostateczności do degradacji człowieka, a co za tym idzie – także do upadku kultury<sup>25</sup>.

## ETYKA BEZ BOGA

Źródeł sprawczych niebezpiecznego zjawiska deprecjacji tradycyjnej etyki doszukiwał się papież w promowanej współcześnie niedookreślonej „nowej moralności”<sup>26</sup>. W opinii Ratzingera jej luminarze odwoływali się wprawdzie do wzniosłych *hasel sprawiedliwości, pokoju i ochrony planety*, popełniali jednak jednocześnie kardynalny błąd polegający na kierowaniu wymagań przede wszystkim do innych, zasadniczo instytucjonalnych podmiotów, nie zaś do poszczególnych osób i do ich powinności osobistych „codziennego życia”. Taka postawa przesuwiała kwestie moralne na poziom – jak to ujął papież – „polityczno-partyjny”, na którym następowało siłą faktu separowanie poszczególnych ludzi od zagadnień etycznych. Ów – jak to określał Benedykt XVI – moralizm polityczny, który zdołał silnie oddziaływać już w latach 70. XX wieku na wielu przedstawicieli młodego pokolenia dziś aktywnych w kręgach decydenckich, był niebezpieczny, ponieważ *stawiał utopię polityczną ponad godnością pojedynczego człowieka, pokazując nawet, że w imię wielkich celów można doprowadzić do wzgardzenia człowiekiem*<sup>27</sup>. Stając się emanacją naukowego racjonalizmu, kształtowanego od epoki odrodzenia do oświecenia, moralizm polityczny doprowadził do wytworzenia klimatu ideowego, który z nową siłą zaczął kwestionować chrześcijaństwo jako fundamentalną podstawę kulturową Europy oraz wykluczać Boga ze świadomości publicznej, sprowadzając wiarę do sfery subiektywnego wyboru w życiu prywatnym<sup>28</sup>. Przypomnijmy, że ten niepokojący Benedykta XVI postęp procesu sekularyzacji etyki publicznej swoje niechlubne po-

---

środowisku naturalnemu, to wystarczy przywołać dzieje Mezopotamii do czasów Tamerlana, historię cywilizacji Majów albo kryzys w XIV-wiecznej Europie, aby uświadomić sobie, że „rabunkowość” nie jest elementem charakterystycznym dla cywilizacji technicznej. Wątpliwy jest też zarzut papieża o rzekomo wzrastającym zubożeniu ludzi. Problem nietrafności takiego stanowiska dobrze uzasadniony został w pracy: R. Cameron, L. Neal, *Historia gospodarcza świata. Od paleolitu do czasów najnowszych*, przeł. M. Kluźniak, H. Lisicka-Michalska, Warszawa 2004, s. 9-21, 46-48.

<sup>25</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 43 oraz Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, n. 76-77.

<sup>26</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 44.

<sup>27</sup> Tamże, s. 45.

<sup>28</sup> Tamże, s. 47.

czątki zawdzięcza XIII-wiecznemu ruchowi awerroistów<sup>29</sup>, który postulował wyraźną separację wiary i rozumu (zasada podwójnej prawdy) oraz, poprzez zakwestionowanie idei indywidualnego zmartwychwstania i trwałości pośmiertnej indywidualnej duszy ludzkiej, przygotował grunt pod nowożytne i współczesne ideologie kolektywistyczne<sup>30</sup>. Awerrościści łacińscy poprzez swoich licznych znamienitych kontynuatorów doprowadzili do zakorzenienia się od późnego średniowiecza (osobliwie zaś od doby oświecenia) w świadomości części elit intelektualnych przekonania o rzekomym istnieniu dualizmu sfery nauki i teologii, bytu i powinności, państwa i Kościoła, polityki i religii, etyki i metafizyki, a wreszcie prawa i moralności. Jak dostrzegał Ratzinger, ów przewrót naukowy, w którym nie małą rolę odegrali Galileusz<sup>31</sup>, David Hume<sup>32</sup> i jego zakaz wnioskowania o powinności z bytu oraz teoria krytyczna Immanuela Kanta, popadł w „absolutną sprzeczność”, gdyż dystansując się od naukowości teologicznych tez, bądź nawet

<sup>29</sup> Awerroizm łaciński, ten – jak praktyka wskazuje – nadal żywy w świadomości licznych wpływowych elit intelektualnych sposób postrzegania rzeczywistości, powstał w XIII wieku za przyczyną interpretacji dorobku Arystotelesa dokonanej przez arabskiego uczonego Awerroesa, który z kolei zainspirował twórczo Sigerą z Brabancji oraz Boecjusza z Dacji. Ten intelektualny ruch przyczynił się ostatecznie do separacji nadnaturalnego porządku wiary od naturalnego porządku wiedzy, a w konsekwencji państwa od Kościoła i tym samym polityki od moralności. Szerzej na temat awerroizmu łacińskiego zob. E.H. Kantowicz, *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, red. nauk. wyd. pol. J. Strzelczyk, Warszawa 2007, s. 221-223, 227; Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia łacińskiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1973, s. 253-255, 335-336, 370-372; J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej Europy Zachodniej*, Warszawa 1986, s. 542-552. Por. też: V. Possenti, *Katolicka nauka wobec dziedzictwa oświecenia*, przeł. Ł. Skuza, S. Pyszka, T. Żeleźnik, Kraków 2000, s. 175 i n., *Wokół Współczesności (Kraków)*.

<sup>30</sup> Nie przez przypadek awerroistami łacińskimi byli m.in. ojciec nacjonalizmu, państwa narodowego i koncepcji zjednoczenia Europy Piotr Dubois oraz twórca idei totalitarnej demokracji i pozytywizmu prawniczego Marsyliusz z Padwy. Zob. szerzej: E. Kozerska, T. Scheffler, *Projekty integracji europejskiej do 1952 r.*, [w:] *Prawo i gospodarka Polski po Traktacie Lizbońskim*, red. E. Kozerska, P. Malinowski, T. Scheffler, Opole 2011, s. 21-25.

<sup>31</sup> Galileusz nie dostrzegał negatywnych skutków w propagowaniu koncepcji autonomii sfery naukowej od religijnej i uznał, że obie niezależnie do siebie będą miały możliwość pełnego rozwoju, nie popadając we wzajemny konflikt. Por. Galileo Galilei, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata, ptolemeuszowym i kopernikowym*, przeł. E. Ligocki, przedm. M. Brahmer, Warszawa 1962 oraz tenże, *Rozmowy i dowodzenia matematyczne w zakresie dwóch nowych umiejętności dotyczących mechaniki i ruchów miejscowych (r. 1638)*, Warszawa 1930. Por. komentarz marszałka senatu włoskiego profesora filozofii Marcello Pera, który poczynił w: M. Pery, *Wprowadzenie. Propozycja*, [w:] J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 29-30.

<sup>32</sup> Poglądy wybitnego przedstawiciela angielskiego oświecenia D. Hume'a wywołały kontrowersje i ożywione dyskusje zwłaszcza w kręgach chrześcijańskich, bowiem w teorii poznania dokonał on zwrotu od metafizycznej koncepcji poznania z jasno wyodrębnionym podmiotem i przedmiotem do psychologicznej zasady względności poznania. To stanowisko było kontynuowane przez innych wybitnych filozofów, począwszy od Immanuela Kanta, przez pozytywistów logicznych, do przedstawicieli współczesnego empiriokrytycyzmu. Wnikliwą analizę poglądów angielskiego filozofa odnajdujemy w monografii T. Tulejskiego, *Konserwatyzm bez Boga. Dawida Hume'a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Warszawa 2009. W sprawie „prawa Hume'a” krytyczną i analogiczną do Benedykta XVII polemikę poczynił również F. Compagnoni, *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, przeł. S. Bielański, Kraków 2000, s. 228-229, *Wokół Współczesności (Kraków)*. Zob. szerzej: M. Szyszkowska, *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989, s. 159 i n. Por. też: M. Pera, *Wprowadzenie...*, s. 25-26.

ją podważając, bezskutecznie usiłował stworzyć krytyczną, tzw. zobiektywizowaną wiedzę poznawczą. Postulaty wyróżnionych filozofów, uproszczone przez ich epigonów do hasła „nauka zamiast religii”, zrobiły zawrotną karierę w ostatnich dwóch stuleciach<sup>33</sup> i doprowadziły do narzucenia niepokojącego – nierzadko dla wielu wygodnego – ateistycznego, utylitarznego czy produktywistycznego ujmowania egzystencji ludzkiej oraz do przyjęcia braku jej transcendentnego celu<sup>34</sup>. Jak udowodniał Benedykt XVI w encyklice *Spe salvi*, ta charakterystyczna dla XIX i XX wieku radykalnie sceptyczna postawa wobec wiary, stanowiąc – ze względu na swą genezę i cel – protest przeciw historycznym niesprawiedliwościom świata, zakwestionowała Boga i obarczyła Go nietrafnie odpowiedzialnością za cierpienia niewinnych istot ludzkich, cynizm władzy i wszelkie inne okrucieństwa towarzyszące ludzkości. Zdaniem Ratzingera u podstaw obecnego pomieszania leżała zatem fałszywa i zarozumiała teza, że skoro nie istnieje sprawiedliwy i dobry Bóg, to ludzkość jest władna czynić wszystko to, czego żaden bóg nie robi ani nie jest w stanie zrobić<sup>35</sup>. W obliczu popularyzowanego indyferentnego lub krytycznego nastawienia do moralności chrześcijańskiej upowszechnił się w związku z tym, nierzadko społecznie akceptowany, konsumpcjonizm o utylitarystycznym zabarwieniu, reprezentujący zwalczającą chrześcijaństwo kulturę racjonalizm oświeceniowy. Sekundujący wzrostowi ekonomicznemu nadmierny zachwyty dobrami materialnymi zaczął sprzyjać bałwochwalczej postawie wobec dóbr ziemskich, wyznaczającej „nowoczesne” zasady istnienia, wyzwolone często z miłości jako podstawowego miernika egzystencji<sup>36</sup>. Żądza sukcesu, prestiżu oraz konformizm na tyle skutecznie zaczęły pochłaniać umysły ludzkie, by stopniowo wykluczyć z życia jednostek ideę Boga. Nabyte negatywne doświadczenia powinny nam jednak uzmysłwić, że rzekomo „wyzwolony” od Boga nowoczesny człowiek nie potrafi osiągnąć prawdziwego szczęścia bez Niego, bowiem dobra materialne dają tylko powierzchowne złudzenie spełnienia ludzkich oczekiwań i zaspokojenia potrzeb<sup>37</sup>. Przypominając znany z Apokalipsy obraz smoka (Ap 12, 4), Benedykt XVI pouczał przy tym, że w czasach obecnych zło przyjmuje różne oblicza, przystające do aktualnie panujących realiów i doczesnych potrzeb. Jednym z nich jest właśnie postawa materialistyczna, która traktując przykazania Boże jako przestarzałe, próbuje je wyprzeć poprzez etykę konsumpcjonizmu, egoizmu, przesadnego uwielbienia własnej odmienności oraz hedonizmu. Wspomniany biblijny potwór wydaje się nie-

<sup>33</sup> Por. M. Pera, *Wprowadzenie...*, s. 24-27; J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, s. 66-67 oraz szerzej w tej kwestii: V. Possenti, *Katolicka nauka...*, s. 105-109.

<sup>34</sup> Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, n. 34.

<sup>35</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, n. 42. Por. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, n. 13 (Warszawa 1992), w którym papież wyraził zasadny pogląd o ścisłym związku ateizmu z oświeceniowym racjonalizmem ujmującym świat i rodzaj ludzki w kategoriach mechanistycznych. O kryzysie duchowym sprowokowanym w XVII wieku przez wpływ racjonalistycznych teorii na kreacje rzeczywistości deprecjonującej wartości chrześcijańskie por. też: J.I. Saranyana, J.L. Illianes, *Historia teologii*, przeł. P. Rak, red. nauk. T. Dzidek, Kraków 1997, s. 20-21.

<sup>36</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 15.

<sup>37</sup> Tamże, s. 49 oraz Benedykt XVI, *Homilia*, 15 X 2006, [w:] tenże, *Mysli na każdy dzień*, Poznań 2009, s. 329.

zwyciężony, ale tradycja chrześcijańska dowodziła zdaniem Ratzingera, że Bóg jest od niego silniejszy i że miłość zwycięży niedorzeczne oraz przemijające namiętności targające ludzką naturą<sup>38</sup>. Niewątpliwie – jak podkreślał papież – tej „skażonej komercyjnie” postawie często towarzyszyły wyjałowione systemy ideologiczne oraz gospodarcze, które obarczał odpowiedzialnością za upokarzanie człowieka, a także za promowanie „kultury śmierci i przemocy”. Odwołując się bowiem do „logiki władzy i posiadania”, akceptują tym samym jej triumf nad „logiką służby i miłości”<sup>39</sup>.

Wspomnianemu przez papieża nasileniu niebezpiecznych napięć i walk światopoglądowych szczególnie sprzyjać miały skrajne prądy i ruchy ideologiczne, uzewnętrzniające wyraźną dyskredytację teologicznej teorii poznania na rzecz entuzjastycznie promowanych subiektywistycznych filozofii świata i życia. Szczególne obawy wyrażał Benedykt XVI w stosunku do radykalnych postaci nowoczesnych przekonań nihilistycznych oraz fanatycznego fundamentalizmu. Oba nurty w zależności od kontekstu kulturowego wykazują błędny lub wypaczony stosunek do prawdy Objawionej. Pierwszy z nich zaprzecza istnieniu jakiegokolwiek prawdy Objawionej, w tym obecności Boga w historii, drugi zaś rości sobie bezpodstawnie prawo do monopolizacji swego wzorca postępowania – przejmując rolę głosu Boga – popularyzowanego przy użyciu przemocy<sup>40</sup> i realizowanego między innymi w formie zamachów terrorystycznych. Bez względu na występujące między oboma skrajnymi stanowiskami oczywiste różnice istnieje jednak między nimi specyficzna wspólnota radykalnego podejścia do kwestii miejsca moralności w życiu społecznym: oba stanowiska, zamiast się znosić, wzmacniają się wzajemnie. Dlatego też Benedykt XVI, aby móc racjonalnie ocenić zjawisko owej specyficznej korelacji, podjął namysł nad kwestią współcześnie kreowanej przez różnego rodzaju kręgi decydenckie etyki.

W opinii Ratzingera „nowa moralność” wykazuje aspiracje do zdobycia rangi uniwersalnej i totalnej koncepcji, i to pomimo deklarowanego przez nią rzekomo fundamentalnego przywiązania dla pluralistycznej i poligenetycznej wizji świata wartości. Biskup Rzymu zauważał, że pragmatyzm osób reprezentujących dominującą aktualnie w sferze publicznej koncepcję relatywizującego wszystko (poza sobą samym) porządku społeczno-politycznego przyczyniał się jednak do umożliwienia funkcjonowania w łonie tego porządku ludzi o religijnym światopoglądzie. Choć Benedykt XVI nie artykułował tego w sposób zdecydowany, to – jak się wydaje – w jego opinii owo ustępstwo środowisk neooswieceniowych miało wynikać z praktycznych korzyści płynących dla ładu społecznego związanych z występowaniem w nim stosunkowo szerokich rzesz wierzących. Postawa decydentów byłaby zatem powtórzeniem stosunku do religii i wynikających z niej reguł moralnych myślicieli takich jak Heraklit, Demokryt, Platon czy Awerroes. Nie budzi większych wątpliwości konstatacja, że papież nie podzielał takiego podejścia, i to nie tylko ze względu na zawartą w nim *implicite* pogardę „dla maluczkich”. Ważniejsza była tu kwestia fundamentalnego znaczenia religii dla ist-

<sup>38</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 70, 75. Por. Benedykt XVI, *Homilia*, 1 III 2006, [w:] tenże, *Myśli...*, s. 87.

<sup>39</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 90.

<sup>40</sup> Benedykt XVI, *Orędzie*, 8 II 2005, [w:] tenże, *Myśli...*, s. 104.

nienia i funkcjonowania wspólnot ludzkich. Ratzinger, nie kwestionując możliwości, jakie przysparza przyjęcie racjonalnego sposobu postrzegania świata (bo sam jest jego zwolennikiem), nie godził się jednak na propagowanie ateistycznej lub agnostycznej postawy badawczej wobec otaczającej nas rzeczywistości. Stwierdzał, że nawet w zakładzie Pascala człowiek niezdeklarowany religijnie został postawiony przed wyborem – albo uznać istnienie Boga, albo żyć tak, jakby Go nie było. Takie postawienie sprawy wynikało z tego, że – jak się wydaje – w refleksji Benedykta XVI inny niż religijny (a w szczególności chrześcijański) światopogląd nie miał racji bytu. Nadmierne uznanie dla użytecznego i koniecznego w wielu kwestiach racjonalizmu doprowadziło bowiem nowożytnych do podważenia dotychczas wypracowanej świadomości moralnej, nie dając w zamian żadnych trwałych elementów. W przeświadczeniu licznych uczniów i epigonów pozytywizmu nauka powinna była dać takie fundamenty dla nowej moralności, Benedykt XVI wątpił jednak w zdolność odkrycia reguł moralnych na drodze ustaleń eksperymentalnych. Nie zostało to wprawdzie przez papieża wyraźnie podniesione, ale można tu dopowiedzieć, że przekonanie o skuteczności wspomnianej procedury poszukiwania podstaw etyki było problematyczne na gruncie wiary scjentyistycznej z uwagi na popadanie w błąd naturalistyczny. Ostatecznie Ratzinger dochodził do wniosku, że w aktualnym, utylitarnym i opartym na kalkulacji świecie kategoria etyki radykalnie zmieniła swoje znaczenie: nagminnie aprobeuje się subiektywną oceną dobra i zła, a wartościowanie wszelkich przejawów ludzkiego działania uzależnia się od domniemych konsekwencji przyjętej postawy<sup>41</sup>. Pewne zdziwienie może tu budzić brak podkreślenia przez papieża innej cechy neooswieceniowej etyki, czyli dopuszczalności arbitralnego ustalania przez elitę reguł, które traktowane są w danym miejscu i czasie niczym normy o charakterze absolutnym i których naruszenie uznawane jest za podstawę do stygmatyzacji i wykluczenia społecznego. Dostrzeżenie tego kuriozum pozwoliłoby bowiem Benedyktowi XVI zwrócić uwagę na interesującą paralelę występującą pomiędzy sformułowaną przez Hannah Arendt koncepcją wroga obiektywnego jako cechy dystynktywnej totalitaryzmu a wspomnianymi praktykami typowymi dla świata kultury racjonalizmu oświeceniowego.

Jak podnosił Ratzinger, ta nowa jakość kulturowa pozostawała w napięciu nie tylko z chrześcijaństwem, ale też innymi religiami i moralnymi tradycjami ludzkości. Szczególnie bolesne doświadczenie przeciwstawiania się dziedzictwu kulturowemu Starego Kontynentu odczuwalne było, w opinii papieskiej, podczas obrad i dyskusji w sprawie ustalenia treści przedmowy do Traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy, zwłaszcza w kwestii odniesienia do Boga i wzmianek o jego chrześcijańskich korzeniach<sup>42</sup>. Wyrażony wówczas brak zrozumienia dla argumentów chrześcijan w tej spr-

<sup>41</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 42.

<sup>42</sup> Traktat ustanawiający Konstytucję dla Europy (podpisany 29 X 2004 w Rzymie) w swoim ostatecznym kształcie po osiągnięciu konsensusu przez państwa członkowskie i pozornym zażegnaniu sporów w kwestii kontrowersyjnych jego postanowień, mocą Traktatu lizbońskiego z 13 XII 2007 zmieniającego Traktat o Unii Europejskiej i Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską wszedł w życie 1 XII 2009. Nie uwzględnił on jednak uzasadnionych postulatów Kościoła rzymskokatolickiego i spotkał się oczywiście z krytycznym nastawieniem do niego środowisk chrześcijańskich, na czele



wie papież trafnie odebrał jako narzucenie przekonania negującego istnienie źródła moralności dotychczas kształtującej światopogląd mieszkańców kontynentu oraz jako usiłowanie kreacji ludzkiego bytu bez Boga. Temu tokowi myślenia przyświecała zdaniem Ratzingera idea budowania tożsamości europejskiej w oparciu o zlaicyzowaną kulturę oświeceniową, która w naszych czasach osiągnęła pełny rozkwit. Jej rzecznicy – jak podkreślał papież – wyrażali zgodę na egzystowanie obok niej różnych kultur religijnych, pod warunkiem jednak podporządkowania się przez nie jej kryteriom aksjologicznym. Ta „nowomoda” na poziomie mityczno-symbolicznym wyznaczona miała być jakoby za pomocą konstrukcji prawa człowieka do wolności indywidualnej, jednej z istotniejszych, urastającej niemal do rangi świętej zdobyczy przewrotu ideowo-politycznego XVIII wieku. Jak bowiem zauważył Benedykt XVI, to właśnie przez pryzmat tego podmiotowego uprawnienia dokonuje się obecnie relatywizowanie i przewartościowywanie innych wartości. Można to zaobserwować w sposobie rozumienia prawa do wolności religijnego wyboru, prawa do wolności wyrażania opinii czy wreszcie fundamentalnego prawa do życia, które są dopuszczalne pod warunkiem braku kwestionowania tzw. kanonów europejskich, czyli demoliberalnej organizacji państwa i parlamentarnej kontroli jego organów, neutralności wyznaniowej państwa, równości wobec prawa, wolności zrzeszeń, niezależności sądownictwa i wreszcie ochrony praw człowieka oraz zakazu dyskryminacji. Wszystkie wymienione zasady wydają się ze wszech miar godne poparcia i akceptacji, jednak ich antychrześcijański kontekst uchwalania budził w papieżu uzasadnioną obawę o sposób ich późniejszej egzegezy i wykorzystania w wojnie kultur. Przykładowo zawarta w Karcie Praw Podstawowych norma nakazująca organizacjom politycznym respektować uprawnienia człowieka, stanowiąca zresztą, jak zaznaczał papież, dobrodziejstwo doby oświecenia, była kontrowersyjnie sformułowana, ponieważ pozwalała w określonych sytuacjach na pozbawienie pewnej kategorii osób (np. dzieci nienarodzonych) prawa do życia ze względu na prawo do samorealizacji i prywatności innej kategorii osób (np. kobiet). Podobny konflikt interpretacyjny wywoływać może rozszerzanie definicji dyskryminacji, co w swoich skutkach w rzeczywistości może doprowadzić do ograniczenia wolności słowa i wolności religijnej. Niebezpiecznych konsekwencji doszukuje się też w kwestii, odmiennego od chrześcijańskiego, ujęcia homoseksualizmu czy praw kobiet do kapłaństwa, których ograniczenia prawodawcze (w tym kanoniczne) mogą być z czasem w kontekście rzeczowej Karty potraktowane jako sprzeczne z duchem konstytucji. Oczywiście Benedykt XVI doceniał konstytucyjne usankcjonowanie doniosłych społecznie i politycznie wartości, na czele z hołubionym ideałem demokracji i teorią praw człowieka, stanowiących optymistyczną realizację oczekiwań obecnych pokoleń. Jednocześnie przypominał też, że już u zarania chrześcijaństwa zrodziły się

---

z papieżem. Szerzej na temat opinii wyrażonej w tej kwestii przez Biskupa Rzymu zob. J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 48-50. O wątpliwościach prawnych związanych z wejściem w życie Traktatu w Polsce zob. szerzej: E. Kozerska, P. Malinowski, T. Scheffler, *Polska po Traktacie Lizbońskim. Wprowadzenie*, [w:] *Prawo i gospodarka...*, s. 7-8 oraz E. Kozerska, T. Scheffler, *Wokół Traktatu i poza Traktat z Lizbony*, [w:] *Wokół Traktatu Lizbońskiego. Propozycje i postulaty dotyczące prawa i ekonomii Unii Europejskiej*, red. E. Kozerska, T. Scheffler, Kraków 2013, s. 7.

one z poszanowania istoty ludzkiej. Niemniej jednak budzi wątpliwość papieża kwestia, czy propagowana powszechnie oświeceniowa świecka filozofia jest dostępna nawet dla *historycznie i kulturowo zróżnicowanego* humusu, czy w pełni się realizuje i czy wreszcie jest całkowicie naukowo uzasadniona oraz kompletnie spójna, by nie potrzebować żadnych korzeni poza sobą<sup>43</sup>.

Papież, udzielając odpowiedzi na postawione przez siebie pytania, zajął twierdzące stanowisko, że owa filozofia racjonalna doby oświecenia, przynosząc akceptowane powszechnie osiągnięcia, nie w każdym warunkach historycznych była i jest możliwa do realizacji. Podkreślał, że spuścizna doby oświecenia, niewłaściwie określając koncepcję wolności, doprowadziła do narastającej antynomii w treści tego fundamentalnego prawa podmiotowego, albowiem promowana nowoczesna filozofia, oparta na zasadzie neutralności religijnej państwa, niestety przybiera antymetafizyczny charakter, adekwatny dla technicznego myślenia cechującego wysoko rozwinięte państwa Europy Zachodniej. Dokonując relatywizacji wartości i zasad kulturowych z perspektywy aktualnych i przecież zmiennych potrzeb, scjentyzm w konsekwencji „okaleczał” człowieka. Jednostka zaczynała akceptować postawę konformistyczną i konsumpcyjną, a także ulegać ułudzie posiadania absolutnej wolności, podczas gdy w rzeczywistości rzekoma wolność przybierała oblicze zrelatywizowane i subiektywne, prowadzące do autodestrukcji. Jak przekonywał papież, nie jest to filozofia zdolna osiągnąć rangę teorii powszechnie prawomocnej, gdyż świadomie odrzucając swoje historyczne korzenie, automatycznie ruguje *fundamentalną pamięć ludzkości* o prawdzie Objawionej, bez której, zgodnie z chrześcijańską koncepcją, *rozum traci orientację*<sup>44</sup>.

Nawiązując do rozważań o prawdziwej i fałszywej wolności oraz do kwestii prawdy i miłości jako fundamentów wolności, papież zauważył, że wśród współczesnych dominuje przekonanie o zasadniczej nieograniczoności możliwości poznawczych i sprawczych człowieka. Jak jednak uczy doświadczenie – przypomniawszy Ratzinger – wszelka wiedza niezajdująca swoich podstaw w moralności nabiera destrukcyjnej mocy, gdyż apoteozując prawo stanowione i rugując ze świadomości fakt istnienia reguł naturalnych, dopuszcza się do odrzucenia sensownej refleksji nad konsekwencjami nieskrępowanego rozwoju wiedzy i autonomizacji techniki. Problem zasadniczy sprowadzał się bowiem w jego przekonaniu do współczesnego porzucenia występującej jeszcze w klasycznych, oświeceniowych filozofiach bariery w postaci przynajmniej pozornego uznania podmiotowości człowieka. Proces owego odejścia wydawał się jednak zrozumiały, jeżeli pamiętało się, że owa podmiotowość wynikała w dawnych systemach

<sup>43</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 55; Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, rozmowa z Peterem Seewaldem, przeł. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 62-63. Por. V. Possenti, *Katolicka nauka...*, s. 218 i n. Ratzinger nigdy nie nawoływał do stawiania oporu wszelkiemu świeckiemu prawu stanowionemu, podkreślał jednak z całą mocą (czyniąc to w duchu stanowiska głoszonego przez Pawła Apostoła): [...] *che il potere statale „non è l'ultimo potere” e che la distinzione tra questo e la realtà divina „crea lo spazio di una libertà in cui una persona può anche opporsi allo Stato”*, G. Berti, *La guerra santa dei cattolicaliberali alla statolatria. Decentramento, federalismo, moderazione: il contributo di Sturzo e altri pensatori*, [online] <http://www.rosmini.it/Resource/CentroStudi/Rass.%20Stampa/2011%2001%2002%20II%20Giornale.pdf>, 6 IX 2014.

<sup>44</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 57-59.

z przekonania o ludziach jako stworzeniach bożych. Narastająca pycha ahistorycznego i antymetafizycznego<sup>45</sup> rozumu niezdolnego do wykreowania nowej, powszechnie akceptowalnej podstawy dla tezy o podmiotowości ludzkiej prowadziła w opinii papieża społeczeństwa Zachodu do uprzedmiotowienia człowieka i do niszczenia wolności w imię wolności<sup>46</sup>. W ten sposób – podkreślał Ratzinger – na zasadzie swoistego „auto-zezwolenia” („potrafimy, więc możemy”) tolerowało się projekty dotyczące klonowania ludzi lub obrót narządami ludzkimi czy też budowało się bomby jądrowe, dopuszczając możliwość ich użycia. Nie wdając się w roztrząsanie dyskusyjnej zasadności tego stanowiska, chcielibyśmy tu jeszcze tylko podkreślić, że Ratzinger w ramach przedstawionej teorii „auto-zezwolenia” wyjaśniał również zjawisko terroryzmu, osobliwie zaś terroru islamskiego<sup>47</sup>. W naszym przeświadczeniu przedstawiona przez papieża teza, zakładająca, że źródła działań terrorystycznych organizacji muzułmańskich nie tkwią w Koranie, lecz w zjawisku „auto-zezwolenia”, była może i bardzo „ekumeniczna”, koncyliacyjna czy „politycznie poprawna”, jednak już na pierwsze wejrzenie dostrzegalna staje się jej wewnętrzna sprzeczność (lub przynajmniej niewyjaśniona trudność) w kontekście nauczania Ratzingera: jeżeli „auto-zezwolenie” jest wynikiem i częścią kultury oświecenia, to jak ma ono motywować ludzi tkwiących w kulturze, która nie została dotknięta w istotny sposób przez oświecenie i dla których świat reprezentujący kulturę oświecenia stanowi przedmiot ataku? Kwestię tę można byłoby dla przykładu rozjaśnić, twierdząc (i starając się to w odwołaniu do jakichś badań socjologicznych udowodnić lub przynajmniej uprawdopodobnić), że organizacje terrorystyczne są zakładane lub gromadzą wyznawców Allaha, którzy otrzymali wychowanie i wykształcenie w krajach Zachodu i tym samym w których „muzułmańskość” jest wypaczona oświeceniowym

<sup>45</sup> O złudności antymetafizycznego dogmatu pozytywistycznej filozofii zob. szerzej: A. Miś, *Filozofia współczesna...*, s. 13.

<sup>46</sup> Warto w tym miejscu przytoczyć słowa samego Ratzingera: *Radykalne odłączenie filozofii oświeceniowej od jej korzeni staje się w ostateczności pomijaniem człowieka. W gruncie rzeczy nie ma on już żadnej wolności, jak mówią rzecznicy nauk przyrodniczych, co jest w zupełnej sprzeczności z punktem wyjścia filozofii oświeceniowej. Najbardziej radykalni rzecznicy filozofii wyraźnie oddzielonej od korzeni historycznej pamięci ludzkości uważają, że człowiek nie powinien wierzyć, że jest kimś innym niż pozostałe istoty żyjące, a zatem powinien być także traktowany jak one*, J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 60-61. Cytat ten wyraźnie pokazuje, na czym polegały dwa specyficzne błędy popełniane czasem przez Ratzingera na płaszczyźnie analiz zjawisk kulturowych: powierzchowność (w znaczeniu braku dbałości o szczegóły i zbytnej łatwości tworzenia uogólnień) oraz niekoherentność (brak pełnej spójności pomiędzy stawianymi tezami). W tym konkretnym przypadku niedokładność wynikała z *implicite* przyjętego założenia, że wszystkie główne korzenie oświecenia tkwiły w chrześcijaństwie oraz ze swoistego zapomnienia o niektórych ważnych elementach „pamięci ludzkości”, takich jak filozofia Platona. W pierwszej kwestii przypomnijmy tu zatem chociażby oświeceniowe, deterministyczne ujęcie wolności wyrażone w koncepcji człowieka-maszyny (J.O. de La Mettrie, *L'Homme Machine*, Wyd. Luzac 1748) lub w heglowskim hasle „wolność to uświadomiona konieczność”, które zakotwiczone było w awerroistycznym sposobie postrzegania kategorii wolnej woli. W sprawie zaś niepamięci wystarczy odesłać do księgi V platońskiego *Państwa*, aby uświadomić sobie, że specyficzne u-zwierzęcenie ludzi jako i narzędzie heurystyczne, i metoda uprawiania realnej polityki należy (czy nam się to podoba, czy nie) do kanonów myślenia naszej cywilizacji. Por. Platon, *Państwo*, Warszawa 2003, s. 226 i n.

<sup>47</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 57-61.

paradygmatem; jednak Benedykt XVI tego nie uczynił. Co więcej, jak można wywnioskować z cytowanego już słynnego wystąpienia w Ratyźbonie, papieżowi nie była wcale obca myśl, że różnica pomiędzy chrześcijaństwem a islamem przejawia się właśnie w odmiennym podejściu do *logosu* i tym samym w możliwości akceptowania w kulturze mułmańskiej stosowania siły jako narzędzia walki politycznej<sup>48</sup>.

Jak powyżej wspomnieliśmy, w opinii Ratzingera skłonność spadkobierców oświecenia do rzekomego radykalnego separowania się „od korzeni” miała prowadzić do pomniejszania wartości życia ludzkiego i do zaprzepaszczenia przez nich własnego dziedzictwa. Przykładem rzeczonyj postawy były dla Benedykta XVI wyniki dyskusji toczących się nad kształtem normatywnym tzw. Konstytucji dla Europy, która w ostatecznym sformułowaniu, odcinając się od korzeni chrześcijańskich, rzekomo w imię zasady równouprawnienia wszystkich kultur, wcale zdaniem papieża nie wyrażała wobec tych kultur tolerancji, lecz w rzeczywistości wykazywała aspiracje do absolutyzacji własnej pseudonowoczesnej teorii bytu, która jest generalnie *sprzeczna z innymi historycznymi kulturami ludzkości*. Prawdziwy problem współczesnego świata, w opinii Ratzingera, nie tkwił zatem w różnicach istniejących między kulturami wyrastającymi z tradycyjnych religii, tylko w narzuceniu nowej kultury separującej człowieka od Boga, będącego przecież prazródłem egzystencji. Dlatego też papież przestrzegał przed ulegnięciem argumentacji, że charakterystyczny dla obecnej oświeceniowej kultury europejskiej pogląd nakazujący wykluczenie idei Boga ze sfery publicznej stanowił wyraz tolerancji dla innych wyznań teistycznych oraz ochrony praw ateistów i agnostyków. Realnie oznaczał on bowiem traktowanie klasycznych religii jako niebezpiecznego dla ładu społecznego reliktu, który ma zostać zastąpiony nauką. Ów relatywizm towarzyszący temu niepokojącemu pogładowi staje się zabsolutyzowanym dogmatem, zgodnie z którym jego zwolennicy ulegli iluzji, iż posiadli ostateczną, obiektywną wiedzę. Konkludując, Benedykt XVI podkreślał, że charakterystyczna dla aktualnych pokoleń, niedoprecyzowana i „zagmatwana” ideologia wolności coraz wyraźniej stawała się zatem największym wrogiem prawdziwej wolności człowieka<sup>49</sup>. Możemy tu dopowiedzieć, wykraczając już jednak poza wypowiedzi samego Ratzingera, że karykatura religii, jaką jest scjentyzm (stanowiący substrat pseudoreligijnej kultury neooswieceniowej), zawiera w sobie faktycznie wielki potencjał totalitarny zdolny do zniszczenia wszelkiej wolności i wynikający z dogmatu kwestionującego istnienie wolnej woli. Kwestia ta przecież, skądinąd wielce frapująca, nie została szerzej rozważona przez papieża w kontekście kryzysu kultury Zachodu, dlatego też nie będziemy jej tu dalej rozwijać.

<sup>48</sup> Tenże, *Glaube...* W późniejszych komentarzach starano się osłabić wymowę takiego papieskiego stanowiska, podkreślano bowiem, że mamy tu do czynienia jedynie z cytowaniem przez papieża wypowiedzi cesarza Manuela II Paleologa. Trudno jednak nie dostrzec, że słowa Bizantyńczyka nie zostały przez Benedykta XVI skrytykowane, a wręcz przeciwnie – stały się punktem wyjścia dla apologetycznego wykładu dotyczącego kultury chrześcijańskiej znajdującej się w opozycji zarówno wobec islamu, jak i współczesnej kultury scjentyistycznej.

<sup>49</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 53, 60-63 oraz M. Pera, *Wprowadzenie...*, s. 30-31; por. też: Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, n. 74-75.

## PRZESŁANKI WSPÓLISTNIENIA ZE WSPÓŁCZESNĄ RACJONALISTYCZNĄ KULTURĄ

Przedstawiona wyżej krytyka tzw. nowoczesnej kultury racjonalistycznej nie przesłaniała Ratzingerowi zasług, które można przypisać oświeceniowi, oraz nie niweczyła jego dążeń do znalezienia modelu współlistnienia na zasadzie autonomii obu kultur. Benedykt XVI dostrzegał przy tym, że część elit neo-oświeceniowych – jak się wydaje po doświadczeniach totalitarnych XX wieku – zaakceptowała odwołanie się do wybranych wspólnych z chrześcijaństwem wartości, co znalazło swój oddźwięk w międzynarodowych aktach normatywnych związanych z prawami człowieka, takich jak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka ONZ z 1948 roku czy europejska Karta Praw Podstawowych z 2007 roku. Stało się tak, ponieważ wprawdzie oświecenie aspirowało do sformułowania powszechnej moralności<sup>50</sup>, ale jednak czasy współczesne – jak zaznaczał filozof Vittorio Possenti – popierające pluralizm etyczny, siłą faktu radykalnie zmieniły ten XVIII-wieczny kanon myślowy<sup>51</sup>. Stąd papież, mając na uwadze wspomnianą rewizję konceptualną<sup>52</sup>, przypominał o potrzebie budowania rzeczywistości politycznej, społecznej oraz jednostkowej na aksjologii zakorzenionej w *Logosie* uosabiającym Boga, ponieważ przeciwna postawa, odwołująca się do jakiejś rzekomo istniejącej ponadkulturowej, racjonalnej i uniwersalnej etyki<sup>53</sup>, została skutecznie zakwestionowana przez dzisiejszych spadkobierców oświecenia i tym samym dalsze podnoszenie owego

<sup>50</sup> Jeden z wieszczów ideologii XVIII-wiecznej Europy – uznany za natchnienie intelektualne zarówno przez ateistów, deistów, jak i nawet rewolucjonistów – Wolter, optymistycznie przekonywał, że *istnieje [dla wszystkich] jedna, jedyna moralność* oraz że *podczas gdy dogmaty poszczególnych religii różnią się między sobą, to moralność odnosząca się do wszystkich ludzi zdolnych do używania rozumu jest ta sama. Moralność na podobieństwo światła sphywa od Boga*, cyt. za: Voltaire, *Dizionario filosofico*, red. M. Bonfantini, Torino 1955, s. 455. Por. też: V. Possenti, *Katolicka nauka...*, s. 179, przyp. 5.

<sup>51</sup> V. Possenti, *Katolicka nauka...*, s. 179.

<sup>52</sup> Papież znajdował się w tej sprawie pod wyraźnym wpływem rozważań Possentiego. Zob. szerzej: J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 16-17.

<sup>53</sup> Znajduje ona zastosowanie w bezosobowej perspektywie i sprowadza się do poziomu „racji dla każdego”, która pozostając niezależną od religii i Boga, jak twierdzi Salvatore Veca, pozwala człowiekowi samodzielnie ustalać kryteria moralnego dobra i zła. S. Veca, *Etica e politica*, Milano 1989, s. 29, 37-38, *Saggi Blu*. Zob. też: R.M. Pizzorni, *Diritto, etica e religione. Il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, Bologna 2006, s. 217 i n., szczególnie s. 218, *Civis*, 19. Vittorio Possenti zauważył w tym kontekście, że etyki niezależne i nieisteistyczne mogą popaść w sprzeczność, ponieważ zastrzegając sobie prawo do autonomicznej racjonalności, zakładają element wiary w możliwości rozumu w sferze etycznej. Stąd rodzą się tezy o etyce bez prawdy, pluralizmie moralnym, ale – jak dalej dowodzi włoski moralista – rozum bez punktu odniesienia pozbawiony jest kryteriów sprzyjających uniknięciu absolutyzowania rzeczy i pozwala pożądać *pierwsze lepsze dobro*. Dlatego uznanie wielokulturowości i sprowadzenie jej do jednorodności bez jednoznacznie oznaczonego punktu odniesienia jest niemożliwe. Obecne masowe poszukiwania etyki grożą zatem rozczarowaniem, jeśli nie zostaną wypracowane stałe przekonania moralne, które pozwalają dostrzec istotę całości doświadczenia życia ludzkiego – publicznego i prywatnego. Zob. V. Possenti, *Katolicka nauka...*, s. 181 i n.

poglądu niechybnie doprowadziłyby do upadku i zamętu moralnego<sup>54</sup>. Uświadomienie sobie owej wewnętrznej sprzeczności tkwiącej w paradygmacie neooswieceniowym miałyby być przy tym jednym z głównych czynników skłaniających niektórych przedstawicieli tej kultury do poszukiwania porozumienia z kulturą chrześcijańską na płaszczyźnie praw człowieka wywiedzionych z koncepcji godności osoby ludzkiej. Elementem spornym pozostawało jednak, i tego Ratzinger był najwyraźniej świadom, ustalenie czynnika generującego godność (źródła godności). Papież za swój obowiązek uznał w związku z tym przypomnienie, że istotę problemu można zrozumieć tylko przez uświadomienie sobie fundamentalnego i powszechnego znaczenia aktu wiary. Wiara bowiem leżała zdaniem Ratzingera u podstaw funkcjonowania wszystkich ludzi i bez niej nie mogłyby istnieć społeczeństwa. Podkreślał, że jest ona niezbędną w naszym życiu, gdyż z jednej strony bez niej nie moglibyśmy się opierać na doświadczeniu innych ludzi (*każdy ciągle musiałby zaczynać wszystko od nowa* – aspekt pozytywny), z drugiej zaś była wyrazem braku pełnej wiedzy czy też – jak to ujął papież – *postawą szukania środka zaradczego na nie-rozpoznanie* (aspekt negatywny). Twierdził też, że tak pojętą „wiarę naturalną” opisują dodatkowo trzy elementy: istnienie tych, którzy mają faktyczną, prawidłową i prawdziwą wiedzę; zaufanie tych, którzy wiedzy nie posiadają, do depozytariuszy wiedzy; możliwość choć szczątkowego sprawdzania wiedzy w codziennym życiu<sup>55</sup>. Wspomniane psychiczne reakcje stymulujące ludzkie działania Ratzinger usiłował odnieść następnie do wiary religijnej, twierdząc, że *samo Objawienie i jego treść jest czymś, co przekracza rzeczywistość dostępną naszej wiedzy*. W tej sytuacji człowiek nie może odwołać się do specjalistycznej wiedzy kogokolwiek, a to powoduje, że ten rodzaj wiary wydaje się niezgodny ze współczesnym poznaniem krytycznym. Zarówno agnostycy, jak i ateści – podkreślał papież – kwestionują zatem pewnik istnienia Boga, choć nikt z pełnym przekonaniem naukowym nie może stwierdzić faktu Jego nieistnienia. Nikt nie jest w stanie eksperymentalnie objąć całości bytu oraz jego uwarunkowań, co dowodziło w opinii Ratzingera strukturalnej ograniczoności ludzkiej natury w zakresie poznawczym. Jednocześnie, jak zauważał, niemożność podporządkowania „kwestii Boga” wyłącznie badaniom naukowym rodziła niebezpieczeństwo wykreowania nowej formy intelektualnej pobożności nakazującej pomijać sferę przewyższającą naszą perspektywę badawczą i zadowalać się tylko tym, co jest dostępne człowiekowi. Agnostycyzm nie stanowił jednak zdaniem Ratzingera właściwego rozwiązania problemu, ponieważ zamiast pomóc, postawa ta jedynie zaciemniała sedno zagadnienia. W rzeczywistości bowiem człowiek i tak musiał podejmować egzystencjalne decyzje, czy działać (zachowywać się) tak, jakby Boga nie było, czy tak, jakby Bóg był. W ostatecznym rozrachunku w zetknięciu z realnym życiem agnostycyzm – jak to ujął Ratzinger – *pęka jak bańka mydlana*; okazuje się samooszukiwaniem maskującym prawdziwą teistyczną albo ateistyczną postawę życiową człowieka<sup>56</sup>. Jak widzimy, Benedykt XVI agnostycyzm intelektualistów propo-

<sup>54</sup> J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, s. 66-67.

<sup>55</sup> Tamże, s. 100-103.

<sup>56</sup> Tamże, s. 106-112.

nował zastąpić intelektualizmem „zakładu Pascala”. Jest to zrozumiałe, zważywszy, że mieliśmy tu do czynienia z profesorem kierującym swe słowa w trakcie wykładu do środowiska akademickiego. Niemniej jednak pozostaje faktem, że niezależnie od miejsca czy adresatów wypowiedzi papieża elementem charakterystycznym jego nauczania pozostawało dorozumiane, optymistyczne założenie, że dyskurs ze współczesnymi przedstawicielami kultury oświeceniowej można i należy prowadzić na płaszczyźnie racjonalnej, odwołując się do racjonalnych argumentów. Innymi słowy, Ratzinger kierował swoje wywody *de facto* do wąskiego grona intelektualistów zdolnych do podjęcia rzeczowej rozmowy, na marginesie pozostawiając całą rzeszę „praktykujących” agnostyków i ateistów, czyli osób, które bez wgłębiania się w istotę, znaczenie i konsekwencje zajmowanej postawy realizowały ją we własnym życiu oraz domagały się jej realizowania w życiu publicznym. Wyraźna zmiana w tym zakresie pojawiła się dopiero wraz z pontyfikatem Franciszka. Jorge Mario Bergoglio, reprezentujący – nazwijmy to – inną wrażliwość intelektualną, odstąpił bowiem od poszukiwania racjonalnej płaszczyzny porozumienia ze środowiskami elit neooswieceniowych i skierował swoje przesłanie poprzez serię emocjonalnych wypowiedzi i symbolicznych gestów do szerokiego grona ludzi zobojętniałych na kwestie religii (czy też, sięgając do obrazów z Nowego Testamentu, do ludzi letnich; por. Ap 3, 16). Pytaniem wciąż otwartym pozostaje, która strategia okaże się skuteczniejsza w obecnym sporze kultur.

## UWAGI KOŃCOWE

Próbując uogólnić przedstawione wypowiedzi Ratzingera, można pokusić się o stwierdzenie, że w opinii papieża jesteśmy obecnie świadkami konfrontacji dwóch odmiennych, choć wyrosłych w części z tego samego podłoża cywilizacyjnego, kultur. Współczesna, dominująca wśród elit decydenckich neooswieceniowa kultura Zachodu, odrzucając Boga i starając się wszystko ufundować na autonomicznym rozumie ludzkim, wypacza tradycyjną moralność i prowadzi do zaprzepaszczenia ludzkiej godności. Śmierć i przemoc pod werbalnym przykryciem pokoju i życia, władza i posiadanie kryjące się za propagandowymi deklaracjami o miłości i solidarności czy wreszcie antychryścianizm i ateizacja zasłaniana hasłami o tolerancji i neutralności światopoglądowej stanowiłyby zatem w naszym przekonaniu wyznaczniki postrzegania przez Ratzingera rzeczywistej płaszczyzny wojny, jaką kultura racjonalizmu oświeceniowego wypowiedziała chrześcijaństwu, i swoistej antykrucjaty, którą prowadzi w Europie i w Ameryce do dziś. To znaczące odwrócenie znaków, to karykaturalne wykorzystanie przez racjonalizm oświeceniowy symboliki i wzorców chrześcijańskich do kreowania własnej, opozycyjnej, agresywnej tożsamości budziło spory niepokój papieża. Benedykt XVI nie ustawał w nieskutecznych próbach znalezienia płaszczyzny porozumienia lub przynajmniej racjonalnej dyskusji z przedstawicielami kultury neooswieceniowej. Uznawał, że takim elementem umożliwiającym wygenerowanie choćby częściowo wspólnego języka mogłaby być koncepcja godności człowieka, przy czym człowiek w tym ujęciu pojmowany był jako istota rozumna i zdolna do prowadzenia dialogu opartego na szacunku dla prawdy, dobra i piękna oraz jako istota przepełniona

wiarą, nadzieją i miłością. Benedykt XVI przekonywał w związku z tym, że społeczeństwa pozbawione aksjologii chrześcijańskiej nie będą w stanie, jak miała jakoby wykazać praktyka, znaleźć niezbędnego konsensusu w kwestii wspólnych wartości moralnych i możliwości skutecznej ich realizacji. A owa zgoda była przecież – jak podkreślał – warunkiem koniecznym sprawiedliwego społeczeństwa, sprawiedliwego porządku prawnego i sprawiedliwych struktur publicznych<sup>57</sup>. I przede wszystkim chrześcijańsko ustrukturyzowana zgoda miała być w zamysle Benedykta XVI podstawą dla budowania prawdziwych fundamentów wspólnoty europejskiej.

## BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi).
- Benedykt XVI, *Mysli na każdy dzień*, Poznań 2009.
- Benedykt XVI, *Spe salvi*, Warszawa 2008.
- Benedykt XVI, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, rozmowa z Peterem Seewaldem, przeł. P. Napiwodzki, Kraków 2011.
- Benedykt XVI, *Deus caritas est*, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20051225\\_deus-caritas-est\\_pl.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_pl.html).
- Berti G., *La guerra santa dei cattolicali alla statolatria. Decentramento, federalismo, moderazione. Il contributo di Sturzo e altri pensatori*, [online] <http://www.rosmini.it/Resource/CentroStudi/Rass.%20Stampa/2011%2001%2002%20II%20Giornale.pdf>.
- Cameron R., Neal L., *Historia gospodarcza świata. Od paleolitu do czasów najnowszych*, przeł. M. Kluźniak, H. Lisicka-Michalska, Warszawa 2004.
- Chafuen A.A., *Chrześcijananie za wolnością. Ekonomia późnoscholastyczna*, przeł. K. i K. Koehlerowie, wstęp M. Novak, Kraków 2002, *Mała Seria – Arcana*.
- Compagnoni F., *Prawa człowieka. Geneza, historia i zaangażowanie chrześcijańskie*, przeł. S. Biełański, Kraków 2000, *Wokół Współczesności (Kraków)*.
- Galot J., *Wybrane zagadnienia z teologii współczesnej*, przeł. J.D. Szczurek, Kraków 1994.
- Guerriero E., *Wprowadzenie. Papież chrześcijańskiego orędzia*, [w:] Benedykt XVI (Joseph Ratzinger), *Paweł Apostoł Narodów*, Częstochowa 2008.
- Kantorowicz E.H., *Dwa ciała króla. Studium ze średniowiecznej teologii politycznej*, przeł. M. Michalski, A. Krawiec, red. nauk. wyd. pol. J. Strzelczyk, Warszawa 2007.
- Katolicka Agencja Prasowa, *Papieska encyklika w rekordowym tempie*, [online] [http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia\\_chwila/x68525/papieska-encyklika-w-rekordowym-tempie](http://ekai.pl/wydarzenia/ostatnia_chwila/x68525/papieska-encyklika-w-rekordowym-tempie).
- Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej (Dei Filius)*, kanon II, 1, [w:] *Dokumenty soborów powszechnych*, Vol. IV/2 (1511-1870): *Lateran V, Trydent, Watykan I*, układ i oprac. ks. A. Baron, ks. H. Pietras SJ, Kraków 2007.
- Kozerska E., Scheffler T., *Etyczne państwo prawa w ujęciu Benedykta XVI*, „Roczniki Nauk Prawnych KUL. Prawo, Prawo Kanoniczne, Administracja” 2012, Vol. 22, nr 4.

<sup>57</sup> Por. Benedykt XVI, *Przemówienie*, 24 II i 13 V 2007 oraz *Modlitwa*, 8 XII 2006, [w:] tenże, *Mysli...*, s. 119, 125, 172 oraz tenże, *Caritas in veritate*, n. 25.



- Kozerska E., Scheffler T., *Kryzys cywilizacji i rasizm w nauczaniu Piusa XI oraz w projekcie encykliki „Humani genesis unitas” z 1939 r.*, „Studia nad Faszyzmem i Zbrodniami Hitlerowskimi” 2009, Vol. 31.
- Kozerska E., Scheffler T., *Projekty integracji europejskiej do 1952 r.*, [w:] *Prawo i gospodarka Polski po Traktacie Lizbońskim*, red. E. Kozerska, P. Malinowski, T. Scheffler, Opole 2011.
- Kozerska E., Scheffler T., *Wokół Traktatu i poza Traktat z Lizbony*, [w:] *Wokół Traktatu Lizbońskiego. Propozycje i postulaty dotyczące prawa i ekonomii Unii Europejskiej*, red. E. Kozerska, T. Scheffler, Kraków 2013.
- Kuksewicz Z., *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia łacińskiego obszaru kulturowego*, Warszawa 1973.
- Kuper A., *Kultura. Model antropologiczny*, Kraków 2005, *Seria Kultura*.
- La Mettrie J.O. de, *L’Homme Machine*, Wyd. Luzac 1748.
- Legowicz J., *Historia filozofii średniowiecznej Europy Zachodniej*, Warszawa 1986.
- Majka J., *Katolicka nauka społeczna. Studium historyczno-doktrynalne*, Rzym 1986.
- Miś A., *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 2000.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 2012.
- Pizzorni R.M., *Diritto, etica e religione. Il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d’Aquino*, Bologna 2006, *Civis*, 19.
- Possenti V., *Katolicka nauka wobec dziedzictwa oświecenia*, przeł. Ł. Skuza, S. Pyszka, T. Żeleźnik, Kraków 2000, *Wokół Współczesności (Kraków)*.
- Radcliffe-Brown A.R., *O strukturze społecznej*, [w:] M. Flis, *Antropologia społeczna Radcliffe’a-Browna*, Kraków 2000.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, wstęp i wpraw. L. Knabit, M. Pera, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, przeł. G. Sowiński, Kraków 1999.
- Ratzinger J., *Regensburger Rede*, [w:] tenże, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, Ansprache von Benedikt XVI, Aula Magna der Universität Regensburg, Dienstag, 12 IX 2006, [online] [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/sep-tember/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/sep-tember/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html).
- Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- Rauchhaupt von U., *Der Vater des Urknalls. Revolution unseres Weltbildes*, [online] <http://www.faz.net/aktuell/wissen/weltraum/george-lemaitre-revolutionierte-unser-weltbild-13054736.html>.
- Rowland T., *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, przeł. A. Gomola, Kraków 2010.
- Ryszka F., *Państwo stanu wyjątkowego. Rzecz o systemie państwa i prawa Trzeciej Rzeszy*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1985.
- Saranyana J.I., Illianes J.L., *Historia teologii*, przeł. P. Rak, red. nauk. T. Dzidek, Kraków 1997.
- Scheffler T., *Ład międzynarodowy w koncepcjach konserwatywnej opozycji w Trzeciej Rzeszy*, Wrocław 2006, *Acta Universitatis Wratislaviensis*, nr 2886.
- Szacki J., *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa 2002.
- Szyszkowska M., *Filozofia prawa i filozofia człowieka*, Warszawa 1989.

Tulejski T., *Konserwatyzm bez Boga. Dawida Hume'a wizja społeczeństwa, państwa i prawa*, Warszawa 2009.

Veca S., *Etica e politica*, Milano 1989, *Saggi Blu*.

Zmierzak M., *Spory o istotę faszyzmu. Dzieje i krytyka*, Poznań 1988, *Seria Prawo (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)*, nr 130.

---

**Dr Ewa KOZERSKA** – doktor nauk prawnych, adiunkt w Katedrze Historii Państwa i Prawa oraz Doktryn Polityczno-Prawnych na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Opolskiego. Jej zainteresowania badawcze związane są ze współczesnymi doktrynami polityczno-prawnymi, zwłaszcza katolicką nauką społeczną, wybranymi aspektami integracji europejskiej, koncepcjami społeczeństwa obywatelskiego.

**Dr Tomasz SCHEFFLER** – doktor nauk prawnych, adiunkt w Katedrze Doktryn Politycznych i Prawnych na Wydziale Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego. Jego zainteresowania naukowe związane są z doktrynami polityczno-prawnymi, zwłaszcza myślą starogrecką, totalitaryzmem i autorytaryzmem oraz nauką społeczną Kościoła. Radca prawny.