

WIARA A IDEOLOGIA

**Joseph Ratzinger – Benedykt XVI
wobec wyzwań współczesności**

WIARA A IDEOLOGIA

**Joseph Ratzinger – Benedykt XVI
wobec wyzwań współczesności**

RED.

WOJCIECH CICHOSZ

JANUSZ SZULIST

JAKUB J. WOŹNIAK



PELPLIN 2022

Publikacja została sfinansowana przez
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu z siedzibą w Toruniu
ul. Gagarina 11

Redakcja naukowa:
ks. prof. dr hab. Marek Tatar (UKSW)

Zdjęcie na okładce:
AdobeStock_547602400

© Copyright by 2022
ks. Janusz Szulist

Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.
ul. Biskupa Dominika 11, 83-130 Pelplin
tel. 58 536 17 57, fax 58 536 17 26
bernardinum@bernardinum.com.pl
www.bernardinum.com.pl

Druk i oprawa:
Drukarnia Wydawnictwa „Bernardinum” Sp. z o.o., Pelplin

ISBN 978-83-8127-983-3

Spis treści

- ks. Wojciech Cichosz**
Prawda chrześcijańska wobec współczesnych ideologii7
- ks. Jarosław Babiński**
Ideologie jako zagrożenie dla budowania integralnej ekologii
w nauczaniu Benedykta XVI..... 11
- Paweł Beyga**
Współczesny ultramontanizm jako pobożna forma ideologii.
Josepha Ratzingera spojrzenie na papieżstwo27
- o. Dariusz Kowalczyk SJ**
Prawda a ideologie w nauczaniu Josepha Ratzingera.
Dyktatura relatywizmu i tolerancja negatywna.....47
- ks. Krzysztof Mętlewicz**
Feminizacja kapłaństwa przyszłością Kościoła?
Teologiczna odpowiedź Josepha Ratzingera..... 71
- s. Małgorzata Pagacz USJK**
Życie konsekrowane a współczesne ideologie
w świetle nauczania Benedykta XVI..... 101

Grzegorz Radomski

Idee polityczne. Rozważania dotyczące delimitacji pojęć
i metod badawczych127

ks. Janusz Szulist

Ideologie a nauczanie
Josepha Ratzingera/Benedykta XVI147

Jakub J. Woźniak

Dehumanizacja Europy w refleksji Josepha Ratzingera –
Benedykta XVI175

Christian Schaller

Ideologie und Religion143

ks. Janusz Szulist

Zakończenie199

Ks. WOJCIECH CICHOSZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0839-2179>

Prawda chrześcijańska wobec współczesnych ideologii

Idee funkcjonują w każdej społeczności. Ukształtowane na ich gruncie ideologie mogą prowadzić do redukcjonistycznych koncepcji grup, a nawet jednostek. Chrześcijańska koncepcja społeczeństwa przywraca komplementarną wizję jednostki, która oprócz charakteru fizycznego posiada równie istotny aspekt duchowy. Pojęcie „logosu” Josepha Ratzingera przywraca całościową koncepcję społeczeństwa w ciągłej zależności od Absolutu, który niejako dopełnia perspektywę poznawczą jednostki, nawiązując do klasycznych ujęć filozoficznych¹. Jednocześnie zachowanie równowagi pomiędzy rozumem a religią (tutaj: religią objawioną) jest zabezpieczeniem przed oświeceniową tendencją do absolutyzowania czynnika ludzkiego (nade wszystko w wymiarze jednostkowego ego)². Joseph Ratzinger – Benedykt XVI formułuje fundamentalną zasadę, warunek konieczny (*conditio sine qua non*) – *etsi Deus non*

¹ Por. W. Cichosz, *Koncepcja osoby ludzkiej w filozofii św. Tomasza z Akwinu*, red. M. Bała, „Studia Gdańskie”, 2000, T. XIII, s. 175-186.

² Por. A. Zellma, R. Buchta, W. Cichosz, *The (non)transgressive character of religious education for children and young people in Polish schools*, „British Journal of Religious Education”, 2022, v. 44, no. 3, s. 223-237, <https://doi.org/10.1080/01416200.2021.1887082>.

daretur (tak, jakby Boga nie było). Staje się on, niestety, swoistym stylem życia współczesnego człowieka, którego źródłem jest swego rodzaju pycha rozumu – stworzonego przecież przez Boga – rozumu, który uważa, że jest samowystarczalny.

Joseph Ratzinger – Benedykt XVI poddaje krytyce ideologie takie jak marksizm, racjonalizm czy liberalizm, jednocześnie kreśląc chrześcijańską koncepcję społeczeństwa, w którym nade wszystko funkcjonuje komplementarna koncepcja człowieka, obejmująca element fizyczny, duchowy, a także nadprzyrodzony. Sam Bóg jest dla niego Logosem – rozumnym początkiem całej rzeczywistości, rozumem stwórczym, z którego świat się narodził i który w świecie się odbija. Bóg jest sensem, racją, słowem, i dlatego człowiek jednoczy się z Nim, otwierając ku Niemu swój intelekt, który nie może pozostać ślepy wobec moralnych wymiarów³. Logos dla Josepha Ratzingera – Benedykta XVI oznacza rozum, który nie jest jedynie funkcją matematyczną, lecz fundamentem i gwarancją dobra⁴. To dzięki Niemu po *tempus horribilis* może nastać *tempus mirabilis*.

W powyższy nurt badań naukowych nad myślą Josepha Ratzingera – Benedykta XVI wpisują się liczne inicjatywy podejmowane przez Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu. Warto zauważyć, że to uczelnia o znaczącej rozpoznawalności naukowo-badawczej w kraju i za granicą, podtrzymująca wielkie holistyczne tradycje uniwersyteckie, gdzie jakość kształcenia i prowadzenie badań naukowych mają charakter – jak przystało dzisiaj na uniwersytet badawczy – uniwersalny i interdyscyplinarny. Jednym

³ Por. Benedykt XVI, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008, s. 160-161.

⁴ Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przekł. Z. Włodkowa, Kraków 1996, s. 145-146.

w najlepszych tego przykładów jest prężnie działające Centrum Naukowe Ratzingerianum, które dzięki współpracy z Fundacją Watykańską Joseph Ratzinger – Benedykt XVI upowszechnia nauczanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI oraz prowadzi badania naukowe w duchu jego teologii. Dzięki tej uniwersyteckiej jednostce naukowej ukazuje się ważna publikacja z inicjatywy dyrektora Ratzingerianum – ks. prof. dra hab. Janusza Szulista: *Współczesne ideologie a chrześcijaństwo w myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*.

Należy wyrazić słowa uznania i wdzięczności Jego Magnificencji Rektorowi Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu prof. dr. hab. Andrzejowi Sokali oraz Fundacji Watykańskiej Joseph Ratzinger – Benedykt XVI na czele z o. Federikiem Lombardim. Pomoc i wsparcie okazali również: Przewodniczący Centrum Studiów Ratzingera ks. dr hab. Mariusz Kuciński, Instytut Papieża Benedykta XVI w Ratyźbonie oraz Dział Promocji Wydziału Teologicznego UMK w Toruniu.

Ufam, że po ostatnim trudnym czasie – *tempus horribilis* (pandemia koronawirusa, nauczanie zdalne, tocząca się na Ukrainie wojna i poważny kryzys ekonomiczny) – nadchodzi *annus mirabilis*: dobry rok 2023, ogłoszony przez Senat Rzeczypospolitej Polskiej Rokiem Mikołaja Kopernika. Będziemy w nim przywoływać ważne wydarzenia z biografii naszego Patrona: 19 lutego – 550. rocznica urodzin i 24 maja – 480. rocznica śmierci. Mikołaj Kopernik to prawdziwy człowiek renesansu, wybitny astronom i twórca teorii heliocentrycznej, który wyprzedził i wypełnił słowa, które w przyszłości miał wypowiedzieć Albert Einstein: „Logika zaprowadzi Cię z punktu A do punktu B. Wyobraźnia zaprowadzi Cię wszędzie”. Ten znamienity polski uczoney zmienił postrzeganie świata. We wstępie swojego słynnego dzieła *De revolutionibus orbium coelestium* pisał: „Myśli uczonego są niezależne od osądu

ogółu – ponieważ dążeniem uczonego, o ile tylko ludzkiemu rozumowi pozwala na to Bóg, jest szukanie we wszystkim prawdy”.

Z nadzieją stwierdzamy, że są ludzie, dla których nieustannie podstawową zasadą postępowania pozostaje kopernikańskie poszukiwanie prawdy (*veritas in omnibus quaerenda est*)⁵. Temu właśnie zadaniu ma służyć intelektualne poszukiwanie prawdy zaproponowane w najnowszej publikacji przez Centrum Naukowe Ratzingerianum Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Zawarte w niej treści to swoiste zaproszenie, parafrazując słowa Horacego, do postanowienia, żeby być mądrym, oraz poświęcenia się nauce i cnocie.

Wszystkim Czytelnikom życzę, aby ta wyjątkowa publikacja Centrum Naukowego Ratzingerianum UMK w Toruniu sprzyjała zintensyfikowaniu poszukiwania i zgłębiania prawdy oraz stanowiła godną zapowiedź zbliżającego się Roku Mikołaja Kopernika.

⁵ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 12.

Ks. JAROSŁAW BABIŃSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1358-1516>

Ideologie jako zagrożenie dla budowania integralnej ekologii w nauczaniu Benedykta XVI

Słowo ideologia jest pojęciem bardzo nieprecyzyjnym z racji całej gamy znaczeń i rozlicznych sposobów jego definiowania¹. W odniesieniu do dyskursu naukowego zasadniczo jest odczytywane jako zjawisko negatywne, kiedy założeniowo zobiektywizowane badania naukowe są podporządkowywane interesom jednostek czy grup. Wiedza naukowa w ten sposób jest traktowana instrumentalnie. Nie jest opisem odkrywanej prawdy o rzeczywistości, lecz narzędziem służącym realizacji określonych celów. Najczęściej chodzi tu o legitymizację określonych tez interesujących daną grupę (organizację) w celu przekształcania za

¹ Por. Z. Borowik, *Ideologia*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 66; Z. Klimczuk, *Ideologizacja życia społecznego*, „*Studia Warmińskie*” 47 (2010), s. 247-248; W. Piwowarski, *ABC katolickiej nauki społecznej*, część 1: *Wprowadzenie, podstawy, kierunki*, Pelplin 1993, s. 94; M. Zięba, *Ideologia*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 399.

ich pomocą świata zgodnie z określoną wizją, uznaną przez nią za jedynie słuszną².

Szczególnie jaskrowo staje się to widoczne w sytuacji wykorzystywania rozmaitych idei do celów politycznych lub gdy stają się one elementem programów społecznych rozmaitych organizacji. Doskonale ilustruje to funkcjonowanie rozmaitych idei ekologicznych, które stają się poprzez ideologizację narzędziem walki politycznej, instrumentem społecznego nacisku, uzasadnieniem dla aprobowania rozwiązań wątpliwych etycznie bądź nie do końca uczciwie realizowanych. W tym kontekście niezwykle wyrazisty staje się głos Kościoła, który podkreślając istotność kwestii ekologicznych, zwraca uwagę na ich właściwe odczytywanie w pełnym kontekście ludzkiej aktywności w świecie. Dostrzec to można szczególnie w nauczaniu Benedykta XVI, często nazywanego pierwszym ekologicznym papieżem.

1. Problematyka ekologiczna integralnym elementem nauczania Benedykta XVI

Kwestie ekologiczne pojawiają się w przepowiadaniu Benedykta XVI jako istotny, nieprzypadkowo pojawiający się temat. Papież postrzegał je jako palący problem współczesności, który – można zaryzykować tezę – pojawił się u niego „ze słuchania świata”. Bardzo wyraziście bawarski papież wyakcentował je w czasie swej pielgrzymki do Niemiec w 2011 roku, kiedy konieczność podejmowania kwestii ekologicznych określił jako odpowiedź na zapotrzebowanie ludzi młodych. Oni to bowiem przejawiają

² Por. A. Lekka-Kowalik, *Od porzucenia prawdy do ideologizacji nauki*, w: *Człowiek a ideologie*, red. S. Kowolik, Tarnowskie Góry 2021, s. 118.

nową wrażliwość na kwestie ekologiczne – na złe, bo tylko rzeczowe traktowanie świata przyrody. Tym samym wyrażają postulat nowego zdefiniowania relacji człowiek – świat, która musi odejść od redukcyjnego postrzegania rzeczywistości stworzonej, czyli rozumienia jej tylko jako potencjalnego surowca do produkcji dóbr i w konsekwencji – ich konsumpcji³.

Benedykt XVI kwestię ekologiczną postrzega jako sprawę niezwykle istotną, domagającą się najpierw wielopłaszczyznowej refleksji, ale również i systematycznego działania. Aby jednak owo zaangażowanie okazało się skuteczne i przyniosło oczekiwane owoce, musi być urzeczywistniane w sposób całościowy. Rozumieć przez to należy uwzględnienie wszystkich możliwych czynników i płaszczyzn działania, przebudowanie od podstaw holistycznie rozumianej wizji świata.

Nikt obecnie nie ma wątpliwości co do istotności kwestii ekologicznej. Kwestia sporna w tym kontekście to odpowiedź na pytanie, jak ekologia będzie rozumiana. Wszelki redukcjonizm i ewentualna ideologizacja problemu zawsze niosą z sobą niebezpieczeństwo bezowocności i nieskuteczności podejmowanych działań. Oczywiście bezdyskusyjny jest wysiłek skierowany na lepsze rozumienie praw rządzących światem przyrody i rozumienie specyficzności zachodzących w nim zjawisk i procesów. Obraz ten jednak – podkreśla bawarski teolog – nigdy nie będzie pełny i integralny, jeśli nie uwzględni odniesienia do człowieka z uwzględnieniem jego specyficznego statusu ontycznego oraz zadań wyznaczonych mu przez Stwórcę w dziele stworzenia świata.

³ Por. Benedykt XVI, *Przemówienie w Bundestagu* (Berlin, Reichstagsgebäude, 22 września 2011 r.), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html [16.06.2022].

Całościowa i sensowna ekologia jest możliwa tylko przy uwzględnieniu „ekologii człowieka”: „Pełne zrozumienie praw rządzących światem jest niemożliwe bez uwzględnienia ludzkiej natury. Ta zaś – jak świat stworzony – domaga się szacunku i traktowania z uwzględnieniem istniejących praw”⁴.

Tak więc warunkiem integralnie tworzonej ekologii jest jednoznaczne dookreślenie relacji między człowiekiem a światem. W procesie precyzacji tych odniesień nieodzowne jest – zdaniem Benedykta XVI – uwzględnienie ujęć teologicznych, by problematyka ekologiczna została ukazana możliwie jak najbardziej całościowo i komplementarnie. Jest to istotne właśnie z tego powodu, że w związku z zagadnieniami ekologicznymi pojawiają się różne, bardzo wobec siebie spolaryzowane, skrajne propozycje o charakterze ideologicznym. Papież Benedykt XVI zwraca uwagę na te najbardziej radykalne.

2. Antropocentryczny instrumentalizm

Pierwszą z nich jest całkowicie bezduszne, czysto instrumentalne czy techniczne traktowanie natury. Określa się je niekiedy jako antropocentryczny instrumentalizm⁵. Oznacza on roszczenie sobie przez człowieka prawa do nieograniczonego dysponowania zasobami przyrody. Często motywowane jest to niskimi, prymitywnymi pobudkami, takimi jak chciwość, dążenie do przyjemności, szukanie nowych doznań, realizowanie postulatów niczym

⁴ Tamże.

⁵ Por. A. Ganowicz-Bączyk, *Spór o etykę środowiskową*, Kraków 2009, s. 11-46; A. Papuziński, *Metafizyczne dziedzictwo nauki jako problem filozofii ekologii*, w: *Ekofilozofia i bioetyka. Materiały VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu*, red. W. Tyburski, Toruń 1996, s. 29-41.

nieograniczonej konsumpcji. Taka postawa prowadzi w konsekwencji do nadużyć względem środowiska, nieuprawnionej ingerencji w jego prawa i porządek, wreszcie do przemocy względem niego. Efektem takiej postawy są często głębokie rany zadawane światu przyrody – to wszystko, co odczytywane jest jako przejawy kryzysu ekologicznego. Można do nich zaliczyć m.in.: erozję gleb, wycinanie lasów, lekkomyślne roztrwianie bogactw naturalnych, przyczynianie się do giniecia kolejnych gatunków flory i fauny⁶.

Sposób rozumienia odniesień między człowiekiem a światem niesie z sobą konsekwencje dla samej koncepcji człowieka, budowanej w ramach antropologii. Szczególnie istotne jest to dla waloryzacji etyczno-aksjologicznych aspektów jego postępowania oraz identyfikacji pryncypiów, stanowiących fundament legitymizacji postępowania i dokonywanych przez człowieka wyborów. Antropocentryczny instrumentalizm głosząc bezdyskusyjną i w żaden sposób niepodważalną nadrzędność i dominację człowieka nad światem natury, wprowadza drastyczną dysproporcję między człowiekiem a światem. W konsekwencji oznacza to zachwianie równowagi między konstytuującymi ludzkie życie przestrzeniami. Benedykt XVI określa to „nadorozwojem” w wymiarze technicznym, któremu towarzyszy „niedorozwój moralny”⁷. Człowiek współczesny jest zachwycony możliwościami współczesnej cywilizacji i jednocześnie owładnięty pragnieniem urzeczywistnienia wyznaczonych sobie celów. Nie bierze jednak pod uwagę

⁶ Benedykt XVI, *Niech Duch Święty odnowi ten kraj* (przemówienie podczas ceremonii powitania na XXIII Świtowych Dniach Młodzieży, 18 VII 2007), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 29 (2008), nr 9, s. 11-12; *Boże Narodzenie świętem odrodzonego stworzenia* (homilia podczas pasterki w Bazylice św. Piotra, 24 XII 2007), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 29 (2008), nr 9, s. 18.

⁷ Por. tenże, *Caritas in veritate*, Kraków 2009, nr 49 (cyt. dalej: CiV).

dalekosiężnych konsekwencji swoich działań, nie potrafi właściwie ich waloryzować ani gradualizować, jak również w sposób zobiektywizowany ocenić potencjalnych kosztów prowadzących do ich osiągnięcia⁸. Nie liczy się z dobrem otaczającego go świata natury, zaślepiony niczym nieograniczoną chęcią posiadania i użycia.

3. Biocentryzm

Z drugiej strony równie niebezpieczna jest postawa nadmiernego sakralizowania czy spirytualizacji środowiska naturalnego. Tendencje te często określane są jako ekocentryzm lub biocentryzm⁹. Skrajną konsekwencją ulegania takim ideom jest urzeczowienie człowieka bądź traktowanie go jako mniej istotnego niż świat przyrody: „przeciwnie prawdziwemu rozwojowi jest traktowanie natury jako ważniejszej od samej osoby ludzkiej. Takie stanowisko prowadzi do postaw neopogańskich lub do nowego panteizmu: z samej tylko natury, pojmowanej w sensie czysto naturalistycznym, nie może pochodzić zbawienie dla człowieka”¹⁰. Podważanie istnienia ontycznej i aksjologicznej różnicy między osobą ludzką a innymi istotami żyjącymi prowadzi do kwestionowania nadrzędnej tożsamości i roli człowieka w świecie. Konsekwencją tego jest lansowanie egalitarystycznej wizji „godności” wszelkich istot żyjących.

⁸ Por CiV, nr 21.

⁹ Zob. H. Skolimowski, *Nowe oblicze Boga w dobie ekologicznej*, w: *Religia a ruchy ekofilozoficzne*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1996, s. 17-20; W. Knoch, *Świat – dobre stworzenie Boga?*, „Communio” 12 (1992), nr 6, s. 5; J. Grzesica, *Ochrona środowiska naturalnego człowieka*, Katowice 1993, s. 61-63.

¹⁰ CiV, nr 48.

Biocentryzm (wprowadzany na miejsce antropocentryzmu) bądź – w mniej radykalnej wersji – egalitaryzm ekosferyczny (równe traktowanie wszystkich stworzeń) oznacza odmówienie człowiekowi jego dotychczasowej misji wobec świata i szczególnego miejsca wobec stworzeń. Tym samym kwestionuje się powierzoną mu przez Stwórcę rolę stróża i odpowiedzialnego zarządcy świata stworzonego¹¹. Oczywiście jest to, że nie powinien on nadużywać swych prerogatyw wobec świata. Konieczne jest klarowne reprezentowanie stanowiska Magisterium Kościoła w tej sprawie. Jest to szczególnie istotne w kontekście funkcjonujących w dyskursie naukowym, jak również popularnonaukowym nieuczciwych oskarżeń w odniesieniu do nauki Kościoła o rzekome legitymizowanie przemocowego traktowania świata przez człowieka. Według propagatorów tego typu idei to chrześcijańska koncepcja uczyńnienia z człowieka „korony stworzenia” zrodziła w konsekwencji obecny kryzys ekologiczny¹². Dlatego „sankcjonowany” przez chrześcijaństwo antropocentryzm trzeba zdecydowanie odrzucić¹³.

Trzeba więc nie tyle może przypomnienia, co zdecydowanego wprowadzenia we współczesny dyskurs naukowy i medialny autentycznej nauki Kościoła w tym względzie, która głosi między innymi: „W zamyśle Bożym mężczyzna i kobieta są powołani do czynienia sobie ziemi «poddaną» (Rdz 1,28) jako «zarządcy» Boży. To władanie nie może być samowolnym i niszczącym panowaniem.

¹¹ Por. Benedykt XVI, *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia* (orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1.01.2010), nr 13, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliiii-world-day-peace.html [18.08.2022].

¹² Por. R. Sadowski, *Rola chrześcijaństwa w sprawstwie kryzysu środowiskowego*, w: *Pochylając się nad Bożym stworzeniem*, red. D.J. Gwiazdowicz, Gołuchów 2021, s. 101-116.

¹³ Por. S. Jaromi, M. Olszewski, *Eco-book o eko-Bogu*, Kraków 2010, s. 9-18.

Mężczyzna i kobieta, stworzeni na obraz Stwórcy, który miłuje «wszystkie stworzenia» (Mdr 11,24), są powołani, by uczestniczyć w Opatrzności Bożej w stosunku do innych stworzeń. Z tego wynika ich odpowiedzialność za świat powierzony im przez Boga¹⁴. Zadaniem człowieka według zamysłu Stwórcy jest więc współpraca z Bogiem w dziele „czynienia sobie ziemi poddaną” i korzystania z jej zasobów. Jest jej dzierżawcą, opiekunem, ma ją „uprawiać i doglądać”, nie zaś traktować ją jak grabieżca i bezmyślnie niszczyć¹⁵. Światu należy się szacunek ze strony człowieka, ale jednocześnie jest on poprzez swoje wyposażenie „narzędziem” samorealizacji człowieka, z którego ma korzystać i nim się posługiwać.

Tymczasem idee o charakterze biocentrycznym, traktując świat przyrody jako „nietykalne tabu”, uznają ludzką aktywność za z natury szkodliwą. Tym samym negują dopuszczalność jakiegokolwiek ludzkiej ingerencji w świat przyrody ze względu na jej świętość, integralność czy nienaruszalność¹⁶. W konsekwencji prowadzi to do odrzucenia bądź podważenia idei postępu jako takiego. Benedykt XVI zauważa, że jest to punkt wyjścia do odmówienia człowiekowi możliwości działania w świecie. Jakiegokolwiek jego działanie zostaje uznane za z natury swej złe, pozbawione jakiegokolwiek moralnej czy ontologicznej legitymizacji ze względu na założone z góry wyłącznie negatywne jego skutki. Takie ujęcie jest w sprzeczności z budowaną na fundamencie biblijnym koncepcją człowieka i jego misji w świecie. Człowiek, będący współpracownikiem Boga w świecie, w zadanym mu przez Niego świecie urzeczywistnia swoje powołanie. Wyposażony przez Stwórcę w rozum i wolną wolę, jest zdolny do rzeczy wielkich i dobrych: „Każdego

¹⁴ KKK, nr 373, 377.

¹⁵ Por. CiV, nr 48.

¹⁶ Por. tamże.

dnia doświadczamy geniuszu ludzkich osiągnięć. Poprzez postęp w naukach medycznych i mądre zastosowanie technologii aż po kreatywność odzwierciedloną w sztuce, jakość i radość życia stopniowo wzrasta¹⁷.

4. Ekologia integralnego rozwoju

Dlatego Benedykt XVI postuluje integralny rozwój¹⁸. Rozumie przez niego obecność i aktywność człowieka w świecie, opierającą się na równowadze między ludzką aktywnością w sferach techniczno-gospodarczej i moralno-religijnej¹⁹. Postęp techniczny wtedy jest sensowny i przybiera właściwy kształt, gdy połączony jest z rozwojem duchowym i etycznym, któremu kierunek wyznaczają takie wartości jak miłość, odpowiedzialność, solidarność²⁰. Oczywiście mówiąc o integralnym rozwoju człowieka, nie sposób pominąć najistotniejszego dla ekoteologii wymiaru odniesienia do Stwórcy. Benedykt XVI bardzo to akcentuje, biorąc pod uwagę powszechne współcześnie tendencje, by rozważać problem relacji człowiek-świat bez uwzględnienia horyzontu Transcendencji: „Bez perspektywy życia wiecznego, postęp ludzki na tym świecie

¹⁷ Tenże, *Niech Duch Święty odnowi ten kraj*, dz. cyt., s. 10-12.

¹⁸ Por. CiV, nr 33; M. Antoniewicz, *Integralny rozwój człowieka w ujęciu „Caritas in veritate” Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia”, t. 24(2010), s. 266; C. Garcia de Andoin, *El desarrollo humano integral en la teología cristiana*, „Revista de Fomento Social”, 73/2 (2018), s. 218-219.

¹⁹ Por. Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju* (orędzie na XL Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007), „L’Osservatore Romano”, wyd. polskie, 28 (2007) nr 2, s. 9; I. Camacho, *Desarrollo: perspectiva ética y cristiana*, „Revista de Fomento Social” 76/2 (2021), s. 462; J. Sols Lucia, *Ética de la ecología integral*, Barcelona 2021, s. 101-102.

²⁰ Por. CiV, nr 11, 19.

pozbawiony jest oddechu. Zamknięty w ramach historii, wystawiony jest na ryzyko, że będzie sprowadzony jedynie do tego, by coraz więcej mieć. W ten sposób ludzkość traci odwagę, by być gotową na przyjęcie wyższych dóbr, na wielkie i bezinteresowne inicjatywy wypływające z miłości powszechnej²¹.

Człowiek jest w stanie uszanować „wewnętrzną równowagę samego stworzenia”²² i właściwie realizować swoje powołanie, jeśli nie traci swojej teotroficzności, która pozwala trafnie rozeznawać powierzoną mu misję. Co więcej, poznawanie świata i korzystanie z jego dóbr musi dokonywać się przy tym ze świadomością odpowiedzialności za jego przyszłość, z poszanowaniem naturalnego środowiska życia każdej stworzonej istoty. Człowiek nie może być doraźnie myślącym egoistą: „Powinniśmy przyjąć jako poważny obowiązek, by nowym pokoleniom przekazać ziemię w takim stanie, aby i one mogły godnie w niej zamieszkać i dalej uprawiać. [...] Należy sobie życzyć, by wspólnota międzynarodowa i poszczególne rządy potrafiły w sposób skuteczny przeciwstawić się takim sposobom używania środowiska, które okazują się niszczyielskie”²³.

Oznacza to ciągle podejmowanie wysiłku budowania właściwej relacji człowieka ze światem, która nie może być ograniczona przez zideologizowane i bardzo redukcjonistyczne wizje postępu. Balast myśli oświeceniowej każe bowiem postęp postrzegać w sposób mechanicystyczny, jednoliniowy, związany przede wszystkim z przestrzenią ludzkiej aktywności ekonomicznej bądź technicznej²⁴. Tymczasem trzeba jego rozumienia w perspektywie teleologicznej

²¹ CiV, nr 11.

²² Tamże, nr 48.

²³ Tamże, nr 50.

²⁴ Por. tamże, nr 16.

ludzkich działań: „perspektywie sensu osoby wziętej w całości swego bytu”²⁵. Konsekwencją tego jest spojrzenie na świat w kategoriach sensu i znaczenia nadanych mu przez Stwórcę: „Natura jest do naszej dyspozycji nie jako stos przypadkowo rozrzuconych odpadków, ale jako dar Stwórcy, który ustanowił jej wewnętrzne prawa, aby człowiek czerpał z nich odpowiednie wskazówki, by «ją uprawiać i doglądać» (por. Rdz 2,15)”²⁶.

Rozwój jest powołaniem człowieka, jest dla niego darem i zadaniem otrzymanym od Stwórcy – twierdzi Benedykt XVI²⁷. Poprzez swoje stwórcze działanie Bóg umożliwia działanie i rozwój całemu stworzeniu. Zadaniem człowieka jest odczytywanie tego Bożego zamysłu tak w odniesieniu do siebie samego, jak i otaczającego go świata. Tylko wtedy jego wizja świata będzie pełna i integralna, gdy będzie uwzględniała perspektywę nadprzyrodzoną. Odrzucenie jej zawsze prowadzi do degeneracji relacji między światem a człowiekiem ze względu na błędne rozumienie rozwoju: „bez Niego albo odbiera się prawo do rozwoju, albo składa się go jedynie w ręce człowieka, który popadł w przekonanie o samo-zbawieniu i w efekcie opowiada się za rozwojem odczłowieczonym”²⁸. To rodzi zawsze pokusę, niestety po wielokroć zrealizowaną w relacjach między człowiekiem a światem przyrody, by wykorzystać ją bez ograniczeń, stając się ciemieżycielem i łupieżcą²⁹. Stąd ciągle przypominanie przez Benedykta XVI o konieczności odnowienia i umocnienia „przymierza między człowiekiem a środowiskiem,

²⁵ Tamże, nr 70.

²⁶ Tamże, nr 48. Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, Kielce 2005, s. 153.

²⁷ Por. CiV, nr 11.

²⁸ Tamże, nr 16.

²⁹ Por. Jan Paweł II, *Centessimus annus*, nr 37, CiV, nr 50.

mającego odzwierciedlać stwórczą miłość Boga, od którego pochodzimy i ku któremu zdążamy”³⁰.

Podsumowanie

Benedykt XVI w swoim przepowiadaniu podchodzi do tzw. kwestii ekologicznej dwutorowo. Podkreślając istotność tego problemu i konieczność wielopłaszczyznowego podejmowania problematyki ekologicznej, zwraca uwagę na możliwe jej zideologizowane deformacje. Wśród nich – jako wynik dominacji achryścijańskich formuł współczesnej antropologii – dostrzega projekty całkowicie uprzedmiotowiające świat przyrody, z drugiej zaś strony absolutyzujące go przy jednoczesnym kwestionowaniu roli człowieka w świecie. Bawarski teolog nie ogranicza się jednak tylko do wskazania obecnych w kulturze ideologii i niesionych przez nie zagrożeń. Kreśli swoją propozycję integralnego rozwoju, która – uwzględniając perspektywę nadprzyrodzoną ludzkiego życia i świętość stworzenia, dzieła Boga – stanowi warunek podjęcie kompetentnej dyskusji (i w konsekwencji działań) nad kwestiami związanymi ze środowiskiem oraz „stanem zdrowia ekologicznego planety”³¹.

³⁰ Tenże, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju*, 1 stycznia 2008 r., 7, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace.html [18.08.2022].

³¹ CiV, nr 33.

Bibliografia

Antoniewicz M., *Integralny rozwój człowieka w ujęciu „Caritas in veritate” Benedykta XVI*, „Studia Gnesnensia”, t. 24 (2010), s. 265-277.

Benedykt XVI, *Boże Narodzenie świętem odrodzonego stworzenia* (homilia podczas pasterki w Bazylice św. Piotra, 24 XII 2007), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 29 (2008), nr 9, s. 18.

Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Kraków 2009.

Benedykt XVI, *Jeśli chcesz krzewić pokój, strzeż dzieła stworzenia* (orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1.01.2010), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliiii-world-day-peace.html [18.08.2022].

Benedykt XVI, *Niech Duch Święty odnowi ten kraj* (przemówienie podczas ceremonii powitania na XXIII Świtowych Dniach Młodości, 18 VII 2007), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 29 (2008), nr 9, s. 11-12.

Benedykt XVI, *Orędzie na Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2008 r.*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace.html [18.08.2022].

Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju* (orędzie na XL Światowy Dzień Pokoju, 1 stycznia 2007), „L'Osservatore Romano”, wyd. polskie, 28 (2007), nr 2, s. 9.

Benedykt XVI, *Przemówienie w Bundestagu* (Berlin, Reichstagsgebäude, 22 września 2011 r.), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.html [16.06.2022].

Borowik Z., *Ideologia*, w: *Słownik katolickiej nauki społecznej*, red. W. Piwowarski, Warszawa 1993, s. 66.

Camacho I., *Desarrollo: perspectiva ética y cristiana*, „Revista de Fomento Social” 76/2 (2021), s. 439-473.

Ganowicz-Bącznyk A., *Spór o etykę środowiskową*, Kraków 2009.

García de Andoin C., *El desarrollo humano integral en la teología cristiana*, „Revista de Fomento Social”, 73/2 (2018), s. 211-223.

Grzesica J., *Ochrona środowiska naturalnego człowieka*, Katowice 1993.

Jan Paweł II, *Centessimus annus*, Rzym 1991.

Jaromi S., Olszewski M., *Eco-book o eko-Bogu*, Kraków 2010.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 1994.

Klimczuk Z., *Ideologizacja życia społecznego*, „Studia Warmińskie” 47 (2010), s. 247-248.

Knoch W., *Świat – dobre stworzenie Boga?*, „Communio” 12 (1992), nr 6, s. 3-20.

Lekka-Kowalik A., *Od porzucenia prawdy do ideologizacji nauki*, w: *Człowiek a ideologie*, red. S. Kowolik, Tarnowskie Góry 2021, s. 111-120.

Papuziński A., *Metafizyczne dziedzictwo nauki jako problem filozofii ekologii*, w: *Ekofilozofia i bioetyka. Materiały VI Polskiego Zjazdu Filozoficznego w Toruniu*, red. W. Tyburski, Toruń 1996, s. 29-41.

Piwowarski W., *ABC katolickiej nauki społecznej*, część 1: *Wprowadzenie, podstawy, kierunki*, Pelplin 1993, s. 94.

Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2005.

Sadowski R., *Rola chrześcijaństwa w sprawstwie kryzysu środowiskowego*, w: *Pochylając się nad Bożym stworzeniem*, red. D.J. Gwiazdowicz, Gołuchów 2021, s. 101-116.

Skolimowski H., *Nowe oblicze Boga w dobie ekologicznej*, w: *Religia a ruchy ekofilozoficzne*, red. J. Dębowski, Olsztyn 1996, s. 17-20.

Sols Lucia J., *Ética de la ecología integral*, Barcelona 2021.

Zięba M., *Ideologia*, w: *Słownik społeczny*, red. B. Szlachta, Kraków 2004, s. 399.

Ideologies as a threat to building an integral ecology in Benedict XVI's teaching

Summary

Ecology is one of the most blurred concepts present in scientific as well as cultural discourse. Apart from functioning in the scientific field, it is sometimes used instrumentally by various social or political movements. Also in the area of science, there is a temptation to ideologise it due to various anthropological-axiological foundations being adopted. Benedict XVI systematises the discussion by pointing at two reductionist currents: the anthropocentric instrumentalism and the biocentrism. At the same time, he outlines his vision of tackling this issue scientifically which he calls integral ecology.

Keywords: *Benedict XVI, ecology, ecotheology, ideology, anthropocentrism, biocentrism*

Współczesny ultramontanizm jako pobożna forma ideologii. Josepha Ratzingera spojrzenie na papieżstwo

Według *Encyklopedii katolickiej* ideologia może być w kontekście religii rozumiana jako określenie wiedzy, przekonań religijnych, podejmowanych decyzji związanych z określonym kościołem lub grupą religijną. Ideologia może być także w aspekcie subiektywnym „zindywidualizowanym rozumieniem prawd wiary, opartej na subiektywnym i angażującym życiowo doświadczeniu religijnym”¹. Poprzez ideologię można zatem rozumieć szereg przekonań, które nie są do końca zgodne z katolicką doktryną, a które bywają przedstawiane jako takie. Jednym ze współczesnych wewnątrzkościelnych sporów jest nie tyle kwestia rozumienia prymatu biskupa Rzymu, co konkretny sposób jego sprawowania czy też teologicznego osadzenia posługi następcy Piotra w kontekście kolegiałności. Wydarzeniem, które zmieniło spojrzenie na papieżstwo, była nagła rezygnacja Benedykta XVI

¹ *Ideologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, red. J. Walkusz, Lublin 1993, kol. 1420.

z urzędu następcy Piotra w lutym 2013 roku². Natomiast styl sprawowania władzy papieskiej przez Franciszka skłania do stawiania pytań o sposób sprawowania posługi piotrowej w Kościele: Czy papież może jednoosobowo zawsze interweniować w sprawach ważnych dla katolickiej doktryny i życia chrześcijańskiego? Czy – posługując się obrazem – katolicyzm to statek, którego kierunek i prędkość rejsu zależą każdorazowo od poglądów, temperamentu i charakteru danego papieża, który jest sternikiem łodzi Kościoła? Stawianie tych i podobnych pytań jest konieczne w sytuacji, gdy w Kościele znajdują się zarówno ci, którzy w każdej decyzji papieża widzą interwencję Ducha Świętego, jak i ci przyjmujący postawę znacznie bardziej zachowawczą aż po odrzucenie autorytetu biskupa Rzymu.

Problem niniejszego tekstu można sprowadzić do pytania: jaka jest teologiczna wizja papieżstwa kreślona piórem Josepha Ratzingera? Przy ukazywaniu tejże teologicznej wizji zaprezentowane zostaną wypaczenia, „ultramontanistyczne” wychylenia niektórych postaw, które można wobec papieżstwa zająć. Droga do realizacji postawionego celu zamknie się w trzech punktach: na początku zostanie ukazana w zarysie wizja papieżstwa i roli papieża w myśli Josepha Ratzingera, kolejno zaprezentowana będzie recepcja tych teologicznych założeń podczas pontyfikatu Benedykta XVI, w ostatnim zaś punkcie nastąpi próba oceny aktualności myśli obecnego papieża emeryta w kontekście pewnych decyzji i klimatu pontyfikatu papieża Franciszka. Niniejszy tekst nie pretenduje do miana wyczerpującego studium. Autor wyraża jednak przekonanie, że konieczne jest w polskiej teologii nowe, krytyczne

² Obecnie w Stolicy Apostolskiej jest opracowywany dokument, który ma uporządkować status papieża emeryta; <https://www.ekai.pl/niebawem-moze-ukazac-sie-konstytucja-apostolska-o-statusie-papieza-emeryta/> [25.08.2021].

spojrzenie na papieżstwo. Nad Wisłą jest to zadanie szczególnie ważne, biorąc pod uwagę fakt długiego pontyfikatu Jana Pawła II i konieczność krytycznego spojrzenia na myśl tego następcy Piotra.

Teologiczna wizja papieżstwa

Aby zrozumieć teologa, konieczne jest nie tylko zapoznanie się z jego dorobkiem, ale równie ważne jest poznanie autorów, których czytał. Jednym z ulubionych myślicieli młodego Josepha Ratzingera był XIX-wieczny konwertyta z anglikanizmu – notabene beatyfikowany przez Benedykta XVI w 2010 roku w Birmingham – John Henry Newman³. Papieżstwo i jego rozumienie zajmowało w teologii byłego anglikanina dosyć ważne miejsce. W celu zobrazowania tej postawy bywa przywoływany jako bon mot fragment zaczerpnięty z *Listu do Księcia Norfolk*: „Gdybym miał sprowadzić religię do toastów po obiedzie (choć z pewnością nie o to chodzi), wypiłbym, rzecz jasna, za papieża, ale, jeśli można, jednak najpierw za sumienie, a za papieża później”⁴. John Henry Newman bronił w tym tekście ogłoszonego w 1870 roku dogmatu o nieomyślności papieskiej. Przed soborem przeprowadzono pomiędzy biskupami ankietę i jedynie ośmiu z czterdziestu siedmiu uważało, że nieomyślność papieska powinna zostać ujęta w ramy definicji

³ Tym, co przyciągnęło młodego kleryka Ratzingera do myśli Newmana, było powiązanie życia teologa z tym, co mówi mu objawienie i dogmat. Wyrażał to powiedzeniem, że teologiem nie jest ten, kto dysponuje odpowiednią wiedzą do zdania egzaminu, ale ten, dla kogo dogmat staje się egzystencjalnie formą życia. Zob. P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, Kraków 2020, s. 184.

⁴ J.H. Newman, *List do Księcia Norfolk*, w: tegoż, *O sumieniu*, Bydgoszcz 2002, s. 58.

dogmatycznej⁵. Ojcowie soborowi byli jednak zgodni, że należy wobec współczesnego świata potwierdzić nauczanie doktrynalne i moralne Kościoła, głoszone przez biskupów w łączności z biskupem Rzymu. Dla konwertytów z anglikanizmu, np. dla Henry’ego Manninga, zastrzeżenia wobec nieomylności papieskiej stanowiły od razu zaciemnienie jednoznacznej doktryny katolickiej. Innymi słowy, taki ultramontanizm był dla niektórych katolicyzmem *per se*⁶. W *Listie do Księcia Norfolk* John Henry Newman argumentował na rzecz dogmatu o nieomylności papieskiej, wykazując, że nie dotyczy ona każdej papieskiej decyzji. Newman pytał: „Czy święty Piotr był nieomylny wówczas w Antiochii, kiedy święty Paweł stał mu czoło? Czy święty Wiktor był nieomylny, kiedy oddzielił Azjatyckie Kościoły od swojej wspólnoty? Czy może Liberiusz, kiedy w podobny sposób ekskomunikował Atanazjusza? A idąc dalej, czy Grzegorz XIII był nieomylny, kiedy rozkazał wykonanie medalu dla uczczenia masakry w noc świętego Bartłomieja? [...] Czy Urban VIII, kiedy prześladował Galileusza?”⁷. Według świętego konwertyty katolicka nauka o nieomylności papieża nie zakłada po jego stronie braku błędu lub niewłaściwego rozeznania, a zatem katolik może i powinien krytycznie spoglądać na decyzje papieskie. Krytycznie, czyli konfrontować je z objawieniem i całym eklezjalnym kontekstem, a nie je od razu odrzucać lub bez zastanowienia przyjmować. Newman – uważający w młodości papieża za „antychrysta”⁸ – przyjmując katolicyzm, wcale nie przyjął

⁵ Zob. K. Schatz, *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004, s. 227.

⁶ Zob. P. Beyga, *John Henry Newman’s Selected Themes from the Theology of the Church*, „Teologia w Polsce” 14 (2020) 2, s. 66-67.

⁷ J.H. Newman, *List do Księcia Norfolk*, dz. cyt., s. 52-53.

⁸ Zob. H.U. von Balthasar, *Antyryzymski resentment*, Poznań 2004, s. 283.

kultu osoby papieża, a raczej osadził go w szerszym teologicznym i eklezjalnym kontekście.

Dla Josepha Ratzingera już samo powoływanie biskupa Rzymu dokonuje się w sposób, który stara się oddzielić to, co w Kościele ma charakter sakramentalnej Bożej interwencji, od tego, co tego charakteru nie posiada. „Powiedziałbym, że Duch Święty nie przejmuje całkowicie kontroli w tej sprawie, ale raczej jak dobry wychowawca niejako pozostawia nam dużo przestrzeni, wiele swobody, nie opuszczając nas zupełnie. Tak więc rola Ducha Świętego powinna być rozumiana w znacznie bardziej elastycznym sensie, nie tak, że narzuca on kandydata, na którego należy głosować. Prawdopodobnie jedyną pewnością, jaką daje, jest to, że nasza praca nie może zakończyć się całkowitym fiaskiem”⁹ – ten fragment stanowi część odpowiedzi prefekta Kongregacji Nauki Wiary na pytanie dziennikarza niemieckiej telewizji w 1997 r. Joseph Ratzinger próbował odmitologizować papieństwo poprzez ukazanie konklawe oczywiście nie tylko jako ludzkie wybory, ale przede wszystkim głosowanie, na które składa się wiele ludzkich elementów. Nieco odmienne stanowisko zajmował Jan Paweł II, który w *Tryptyku rzymskim*, medytując freski Michała Anioła w Sykstyнії, pisał o wyborze papieża:

*„Nie zapominajcie: Omnia nuda et aperta sunt ante oculos eius.
Ty, który wszystko przenikasz – wskaż!
On wskaże...”*¹⁰.

⁹ Cyt. za: G. Weigel, *Boży wybór*, Kraków 2006, s. 148-149; J.L. Allen Jr., *The Rise of Benedict XVI. The Inside Story of How the Pope Was Elected and Where He Will Take the Catholic Church*, New York 2005, p. 6 (tekst angielski).

¹⁰ Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/inne/tryptyk_rzymski.html [25.08.2021].

Oba te spojrzenia nie muszą się wykluczać, jednak stanowisko Jana Pawła II jest do przyjęcia, gdy Kościół jest prowadzony przez świętych papieży, natomiast może być problematyczne w momencie konieczności zmierzenia się z niedoskonałościami po stronie następców Piotra.

Przed laty Joseph Ratzinger, próbując ukazać różne drogi reformy Kościoła i papieżstwa, opisał podobieństwo niektórych wizji odnowy z ideą odnowy u faryzeuszów i grupy z Qumran. Diagnozował, że obie te religijne grupy na pierwszym miejscu stawiały prawo, które jednak w pewnym momencie zmieniło się w bezduszną ideę. Odnowa Kościoła nie może jednak odbywać się bez sensu duchowego, z pominięciem lub przysłonięciem prawdy objawionej. W ostateczności Joseph Ratzinger widział w takiej postawie budowanie murów, tworzenie małego Kościoła, który ostatecznie odgrodzi się od świata. Uważany w czasie swojego pontyfikatu za strażnika katolickiej doktryny, pisał jednak przed laty: „Czy w procesie odchodzenia od świata, szczególnie widocznym od Piusa IX, Kościół rzeczywiście nie próbował sobie budować swego własnego małego świata, pozbawiając się tym samym w znacznej mierze możliwości bycia solą ziemi i światłem świata?”¹¹ oraz że „nie ma wątpliwości, co w tym kontekście trzeba by powiedzieć o jakże życzliwych usiłowaniach tych, którzy próbują ocalić Kościół przez ratowanie ilości tego, co istnieje, którzy w każdym usuniętym nabożeństwie, w każdym zakwestionowanym zdaniu papieża węższą zniszczenie Kościoła, a przy tym nie pytają już, czy te tak bronione pozycje mogłyby sprostać wymogom prawdy i prawdomówności”¹². Joseph Ratzinger scharakteryzował w tych

¹¹ J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów*, Lublin 2013, s. 1109.

¹² Tamże.

słowach swoistą pobożną ideologię, która każe Kościołowi całkowicie odseparować się od świata, a w zamian proponuje niekatolickie podejście do wszystkiego, co już zastane. W takiej optyce każde papieskie słowo, niejednokrotnie wyjęte z kontekstu, traktuje się właśnie jak prawdę objawioną.

Pozytywnym przykładem odejścia od takiego spoglądania na papieństwo jest casus Święta Bożego Miłosierdzia, przywołany przez papieża seniora w liście z okazji setnej rocznicy urodzin Jana Pawła II. Papież Polak, będąc pod dużym wrażeniem przesłania siostry Faustyny Kowalskiej, zwrócił się z pytaniem do Kongregacji Nauki Wiary o możliwość wprowadzenia nowego święta w Niedzielę Przewodnią (Białą). Benedykt XVI wspomina, że „daliśmy odpowiedź negatywną, ponieważ uważaliśmy, że takiej wielkiej, starej i pełnej treści daty jak Biała Niedziela nie należy obciążać nowymi ideami”¹³. Według Josepha Ratzingera możliwe było zatem negatywne zaopiniowanie propozycji papieża dotyczącej przecież sprawy wiary, liturgii i modlitwy Kościoła. Dobrze ten sposób myślenia opisał już jako papież w homilii z okazji ingresu do swojej katedry, czyli bazyliki Jana na Lateranie: „papież nie jest absolutnym władcą, którego myśl i wola stanowią prawo. Przeciwnie: posługa papieża jest gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego słowu. Papież nie ma głosić własnych idei, ale winien nieustannie zespalać samego siebie i Kościół więzią posłuszeństwa Słowu Bożemu, wobec wszelkich prób przystosowywania czy rozwodnienia i wszelkich przejawów oportunistów. [...] Papież ma świadomość, że podejmując doniosłe decyzje, jest związany z wielką wspólnotą wiary wszystkich czasów, z obowiązującymi interpretacjami, formułowanymi stopniowo na kolejnych etapach pielgrzymowania Kościoła. Jego władza nie jest zatem ponad Słowem Bożym, ale

¹³ Tenże, *List na stulecie urodzin świętego Jana Pawła II*, Kraków 2020, s. 9.

mu służy [...]”¹⁴. Benedykt XVI charakteryzując zadania papieża, odszedł od medialnych wyobrażeń o możliwościach biskupa Rzymu. Kościół nie jest przecież przedsiębiorstwem, które musi dbać o swój wizerunek w kategoriach marketingowych. Joseph Ratzinger wraz z Hansem Maierem opisywali przed laty, że proboszcz nie jest dyrektorem naczelnym gminy, biskup prezesem swoich proboszczów, a papież sekretarzem generalnym wszystkich narodowych konferencji biskupów¹⁵.

Papieskie wycofanie

Komentatorzy życia Kościoła i watykańscy chcieli upatrywać przyczyn pewnego wycofania się Benedykta XVI w cechach jego osobowości, w nieco powściągliwym charakterze. Z pewnością to, że nie jest on człowiekiem koncentrującym całą uwagę na sobie, miało wpływ na styl sprawowania posługi papieskiej. Jednak to wycofanie, nieśmiałość i niezabieranie głosu tam, gdzie nie jest to konieczne, a także oddanie kardynałom przewodniczenia beatyfikacjom miały wymiar zamierzony i teologiczny. Benedykt XVI wiedział, że – jak ujął to kiedyś Gustave Thibon – są katolicy i teologowie, których wiara w autorytet papieski wiąże się z dziecinnyim kultem osoby papieża¹⁶. To Ratzingerowe spojrzenie dochodzi do głosu w jego decyzjach. Pierwsza z nich to dokument w formie motu proprio *Summorum Pontificum* z 2007 roku. Dokument ten

¹⁴ Tenże, *Posługa papieża gwarancją posłuszeństwa Chrystusowi i Jego Słowu* (2005), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/lateran_07052005.html [25.08.2021].

¹⁵ Por. J. Ratzinger, H. Maier, *Demokracja w Kościele: możliwości i ograniczenia*, Kraków 2004, s. 56-57.

¹⁶ Zob. P. Milcarek, *Kim jest Papież?*, „Christianitas” 51 (2013), s. 13.

do 16 lipca 2021 roku regulował stan prawny *Missale Romanum* z 1962 roku. Możliwe było celebrowanie także innych sakramentów według ksiąg liturgicznych sprzed reformy po ostatnim soborze. Benedykt XVI jednak nie ograniczył się w dokumencie do zapisów prawnych, ale podał teologię, która stoi za takimi rozwiązaniami. Dodatkowo papież wystosował do biskupów świata list, w którym podawał motywy swojej decyzji. Nie była to jednak papieska fanaberia, ale stanowisko, które Joseph Ratzinger reprezentował zawsze. W wykładzie wygłoszonym w Rzymie w 1998 roku do uczestników pielgrzymki z okazji dziesięciolecia motu proprio *Ecclesia Dei* tak definiował zadanie papieża, gdy chodzi o kwestię liturgii: „Dobrze jest tu przypomnieć to, co stwierdził kardynał Newman, który powiedział, że w całej swej historii Kościół nigdy nie zniósł ani nie zakazał prawowitnych form liturgicznych, co byłoby całkowicie obce Duchowi Kościoła. Liturgia prawowitna – to znaczy wyrażająca prawdziwą wiarę – nigdy nie jest kompilacją wytworzoną według kryteriów pragmatycznych, związanych z różnymi ceremoniami, które można by kształtować na sposób pozytywistyczny i arbitralny – dzisiaj tak, a jutro inaczej. Prawowierne formy obrzędu są żywymi rzeczywistościami, zrodzonymi z miłosego dialogu między Kościołem i Jego Panem. Są one dla życia Kościoła sposobami wyrazu, w których została skondensowana wiara, modlitwa i samo życie pokoleń, oraz w których ucieleśniło się w konkretnym kształcie zarazem działanie Boga i odpowiedź człowieka. [...] Władza Kościoła może określić i ograniczyć używanie rytów w różnych sytuacjach historycznych – ale nigdy nie zabrania ich w ogóle i po prostu! I tak właśnie Sobór zarządził reformę ksiąg liturgicznych, ale nie zakazał ksiąg wcześniejszych”¹⁷.

¹⁷ J. Ratzinger, *Rozproszyc obawy przed dawną liturgią*, „Christianitas” 1-2 (1999), s. 16.

Według przyszłego papieża zatem każdorazowy biskup Rzymu nie jest władcą ani doktryny, ani liturgii. Są to rzeczywistości, których nie można zmieniać arbitralnymi, radykalnymi decyzjami tego lub innego papieża. Gdyby porównać rolę papieża do jakiegoś stanowiska, należałoby określić go nie jako właściciela, ale stróża liturgicznej tradycji Kościoła. W innym wypadku można pytać wraz z obecnym papieżem seniorem: „Wspólnota, która wszystko, co dotychczas było dla niej najświętsze i najszczytniejsze, ni stąd, ni zowąd uznaje za surowo zakazane, a tęsknotę za tymi zakazanymi elementami traktuje wręcz jako nieprzyzwoitość, stawia samą siebie pod znakiem zapytania. Bo właściwie jak człowiek ma jej jeszcze wierzyć? Czy dzisiejsze nakazy nie staną się jutro zakazami?”¹⁸. Liturgia dla Ratzingera jest jakby misternym futerałem, który kryje w sobie skarb wiary całego Kościoła. Zadanie papieża sprowadza się do bycia stróżem liturgii, a nie jej władcą.

Druą decyzją Benedykta XVI, która pozwala zrozumieć jego wizję papieństwa, jest dokument *Anglicanorum coetibus* z listopada 2009 roku. Ten papieski dokument był pozytywną odpowiedzią Stolicy Apostolskiej na wielokrotnie formułowane przez konserwatywnych anglikanów prośby o przyjęcie do pełnej komunii z Kościołem katolickim. Benedykt XVI w liście apostolskim wskazał na motywy, które kierowały nim przy ogłaszaniu go. Wyraził przekonanie, że prośby ze strony niektórych duchownych i wiernych wspólnoty anglikańskiej (*Anglican Communion*) były wynikiem działania Ducha Świętego. Natomiast zadanie następcy Piotra sprowadza się do utrzymywania jedności w episkopacie oraz komunii pomiędzy wszystkimi Kościołami zgodnie z wolą Jezusa Chrystusa. Papież zatem ma być sługą sług Bożych, gdy

¹⁸ Tenże, *Opera omnia*, t. XIII/1: *W rozmowie z czasem*, Lublin 2017, s. 335.

chodzi o jedność chrześcijan¹⁹. Obecnie istnieją trzy ordynariaty personalne dla byłych anglikanów. Ordynariat Najświętszej Maryi Panny z Walsingham (Personal Ordinariate of Our Lady of Walsingham) gromadzi wiernych na terenie Anglii i Walii. W Stanach Zjednoczonych i Kanadzie wierni skupieni są wokół Ordynariatu Katedry Świętego Piotra (Personal Ordinariate of the Chair of Saint Peter). Natomiast Ordynariat Najświętszej Maryi Panny od Krzyża Południa (Personal Ordinariate of Our Lady of the Southern Cross) obejmuje swoim zasięgiem wiernych w Australii oraz w Azji²⁰. Jednocześnie w *Anglicanorum coetibus* znalazł się zapis, który dowodzi papieskiej troski z jednej strony o doktrynalną jedność konwertytów – wyrazem ich wiary jest *Katechizm Kościoła katolickiego* – a z drugiej zezwala na liturgiczną polifoniczność katolicyzmu. Zgodnie z wolą Benedykta XVI byli anglikanie mogą „sprawować Eucharystię i inne sakramenty, Liturgię Godzin oraz inne nabożeństwa według własnych ksiąg liturgicznych tradycji anglikańskiej, zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską, aby zachować w łonie Kościoła katolickiego żywe tradycje duchowe, liturgiczne i duszpasterskie wspólnoty anglikańskiej jako cenny dar umacniający wiarę swoich członków i bogactwo, którym można się dzielić z innymi”²¹. Wyrazem tej katolickiej wiary, ale wyrażanej przy pomocy katolickiej oraz anglikańskiej modlitwy, jest mszał

¹⁹ Zob. tenże, *Konstytucja apostolska „Anglicanorum coetibus” o ustanowieniu ordynariatów personalnych dla anglikanów przystępujących do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim* (2009), w: *Wspólnota anglikańska a ekumenia. Wokół konstytucji apostolskiej „Anglicanorum coetibus” Benedykta XVI*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków 2010, s. 159.

²⁰ Zob. P. Beyga, *Tradycja anglikańska w mszale dla ordynariatów personalnych byłych anglikanów*, Opole 2018, s. 27.

²¹ Benedykt XVI, *Konstytucja apostolska „Anglicanorum coetibus”*, dz. cyt., s. 162.

Divine Worship: The Missal promulgowany pod koniec 2015 roku. Papież, pytany jeszcze podczas swojego pontyfikatu o inicjatywę utworzenia ordynariatów, powiedział Peterowi Seewaldowi: „inicjatywa nie wyszła od nas, lecz od anglikańskich biskupów, którzy weszli w dialog z Kongregacją Nauki Wiary i rozpoznali, w jakiej formie można by było się do siebie zbliżyć i zjednoczyć. Biskupi ci powiedzieli, że całkowicie podzielają wiarę opisaną w *Katechizmie Kościoła katolickiego*. To dokładnie ich wiara. Trzeba było tylko zobaczyć, na ile mogliby zachować własną tradycję, własne formy życia z całym ich bogactwem”²². Rola papieża, o której w tym kontekście mówił Benedykt XVI, sprowadzała się do odpowiedzi na potrzeby wiernych, także tych, którzy będąc poza widzialnymi granicami, pukali do drzwi papieskiego Rzymu. Następca Piotra jest sługą jedności chrześcijan, a nie kimś, kto ową jedność może zadekretować.

Próba teologicznej oceny

Minęły już czasy, gdy papieża noszono w specjalnej lektyce nazywanej *sedia gestatoria*. Na marginesie wypada wspomnieć o pewnej ceremonii, która towarzyszyła papieskiej mszy koronacyjnej. Pochód z papieżem niesionym przez dwunastu mężczyzn w lektyce zatrzymywał się trzykrotnie, a mistrz ceremonii zapalał pęk konopi lub innych roślin. Obrzędowi temu towarzyszył łaciński śpiew: *Pater Sancte, sic transit gloria mundi!*, czyli *Ojcze Święty, tak przemija chwała tego świata!* Ceremonia ta miała przypominać nowemu papieżowi o kruchości ludzkiego życia, a także o tym,

²² Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków 2011, s. 107.

że on sam wpisuje się w długi poczet następców Piotra. Chociaż współcześnie ostatnim papieżem noszonym w lektyce był Jan Paweł I, to jednak współczesny ultramontanizm nadal nosi papieża jakby w mentalnej lektyce.

Wizja papiestwa reprezentowana przez Josepha Ratzingera odwoływała się do postaci Reginalda Pola – szesnastowiecznego kardynała, przeciwnika angielskiej reformacji oraz człowieka, który zostałby papieżem, gdyby nie jeden głos przeciwny podczas konklawe. Rozumiał on papiestwo jako niesienie krzyża²³. Papież emeryt tak rozumie martyrologiczny rys posługi Następcy Piotra: „[...] papież musi każdego dnia składać świadectwo, każdego dnia konfrontowany jest z krzyżem i wciąż ma do czynienia z *martyria* w sensie przeżywania cierpień świata i jego problemów. To bardzo istotne. Gdyby zbierał tylko owacje, musiałby postawić sobie pytanie, czy nie robi czegoś źle. W tym świecie przesłanie Chrystusa to skandal, począwszy od Niego samego. Zawsze będziemy mieli do czynienia ze sprzeciwem, a papież będzie znakiem owego sprzeciwu. To kryterium dotyczy jego samego, co nie oznacza, że musi przyplącić to głową”²⁴. Według emerytowanego biskupa Rzymu papież nie jest kimś, kogo misją jest zarządzanie, dowolne zmiany w myśl jego osobistego – nawet teologicznego – zapatrywania. Gdyby tak było, to wtedy Kościół stałby się „papocentryczny”, a zadanie Kościoła jest inne: prowadzić ludzi do Chrystusa, a nie do papieża.

Pewne przesunięcie akcentów w spoglądaniu na papiestwo widać w pontyfikacie następcy Benedykta XVI. Przykładem mogą

²³ Zob. R. Voderholzer, *Joseph Ratzinger's Martyrological Understanding of Papal Primacy: A Key for Unsolved Ecumenical Problems*, w: *Joseph Ratzinger and the Healing of the Reformation-Era Divisions*, red. E. de Gaal, M. Levering, Steubenville 2019, s. 1-4.

²⁴ Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, Kraków 2016, s. 45.

być decyzje dotyczące możliwości szerokiego celebrowania liturgii według tzw. przedsoborowych ksiąg liturgicznych, czyli *Missale Romanum* z 1962 roku oraz dawnego *Rituale Romanum*. Franciszek, wyjaśniając powody znacznego ograniczenia możliwości sprawowania Eucharystii i pozostałych sakramentów według ksiąg obowiązujących przed reformą liturgiczną po ostatnim soborze, skierował do biskupów specjalny list. Według papieża „możliwość zaoferowana przez Jana Pawła II, a z jeszcze większą wielkoduszością przez Benedykta XVI, mająca na celu przywrócenie jedności ciała kościelnego, z uszanowaniem różnych wrażliwości liturgicznych, została wykorzystana do powiększenia dystansów, zaostrenia różnic i budowania przeciwieństw, które ranią Kościół i hamują jego postęp, narażając go na ryzyko podziałów”²⁵. Franciszek upatrywał w decyzjach Jana Pawła II i Benedykta XVI próby uzdrowienia sytuacji związanej z ruchem Marcela Lefebvre’a. Sam papież senior pytany jednak o motywy swojej decyzji z 2007 roku zaprzeczył, aby powodem było przede wszystkim wyjście naprzeciw Bractwu Świętego Piusa X: „To absolutnie niewłaściwe podejście! Zależało mi na tym, żeby Kościół utożsamiał się wewnętrznie z własną przeszłością; żeby to, co wcześniej było święte, nie stało się nagle błędne. Ryt musi się rozwijać, dlatego wskazana jest reforma, ale nie wolno degradować tożsamości”²⁶. W kontekście dwóch stanowisk papieża w tej samej sprawie należy zadać pytanie o autorytet biskupa Rzymu, a dalej także całego Kościoła. Czy decyzja z 2021 roku, która ogranicza możliwość celebrowania tzw. dawnej liturgii, rzeczywiście służy jedności Kościoła? Czy Franciszek, de facto odwołując zapisy swojego

²⁵ Franciszek, *List Ojca Świętego do biskupów świata ws. motu proprio „Traditionis custodes”*, https://episkopat.pl/list-ojca-swietego-do-biskupow-swiatek-ws-motu-proprio-traditionis-custodes/?fbclid=IwAR2Ff8X7yEPY2jmjW127FN7g5CLCdNnQu_WOzgDXnL9RcSIYINO1fCgbs [30.12.2021].

²⁶ Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, dz. cyt., s. 236.

bezpośredniego poprzednika, stwarza poczucie bezpieczeństwa dla wiernych i duchowieństwa, którzy – by posłużyć się papieskim sformułowaniem – znajdują się na kościelnych „peryferiach”? Wydaje się, że zmiana papieskiego stanowiska w tak ważnej sprawie, jaką jest liturgia, nie wpływa pozytywnie na budowanie papieskiego autorytetu, a raczej rozbudza ultramontanistyczne postawy tych, dla których decyzja papieska jest realizacją ich własnych postulatów i zapatrywań teologicznych.

Rozumienie władzy papieskiej jako dowolnego rozporządzenia – czasami wprost sprzecznego z postanowieniami nie starszymi niż dwie dekady – nie służy także dialogowi ekumenicznemu. Warto w tym miejscu przywołać dokument Międzynarodowej Komisji Anglikańsko-Katolickiej *Walking Together on the Way – Learning to Be the Church – Local, Regional, Universal* z 2018 roku. Wskazano na anglikańskie instrumenty mające na celu utrzymanie jedności kościołów lokalnych z Kościołem powszechnym w anglikańskim rozumieniu tych rzeczywistości, czyli posługę jedności arcybiskupa Canterbury, konferencje w Lambeth, a także spotkania prymasów anglikańskich²⁷. Arcybiskup Canterbury od pierwszego spotkania

²⁷ „In this regard the churches of the Anglican Communion have developed the following instruments of communion, aimed at promoting mutual accountability among the provinces and national churches at the global level: the Archbishop of Canterbury, the Lambeth Conference, the Anglican Consultative Council, and the Primates’ Meeting. Meanwhile within the provinces and national churches, variously determined according to specific historical and contextual factors, are provincial and national synods with respective houses of bishops, clergy, and laity. These synods are decision-making bodies which share in the responsibility for unity, faith, and order inherent in the episcopal office. Similarly, within the dioceses the same threetiered synodal processes operate. Diocesan synods are, in some parts of the Anglican Communion, supported by deanery synods and, at the parish level, by parochial pastoral councils in which clergy and laity debate and decide

w Lambeth w 1867 roku stał się *primus inter pares* we wspólnocie anglikańskiej. Prymas Anglii jest znakiem jedności, chociaż nie posiada on narzędzi do egzekwowania jedności w wierze w całej *Anglican Communion*, a jego pozycja nie posiada żadnego umocowania prawnego. Z jego głosem liczą się jednak wszyscy anglikanie²⁸. Trzeba zaznaczyć, że w samym anglikanizmie występuje pragnienie quasi-posługi Piotrowej, pomimo zastrzeżeń m.in. do dogmatu o nieomylności papieskiej. Anglikanizm – będący *via media* pomiędzy katolicyzmem a czystym protestantyzmem – jest nachylony ku duszpasterskiemu rozumieniu prymatu następców Piotra pośród innych biskupów. Aby członkowie *Anglican Communion* mogli dostrzec w papieżu ostoję dla chrześcijaństwa, konieczne jest odrzucenie ultramontanistycznego kultu osoby papieża, a skupienie się na roli, jaką odgrywa on w kolegium biskupów. Słusznie może budzić niepokój postawa, która każdą papieską decyzję, każde zdanie i każde rozwiązanie traktuje jako słowo objawione. Może tak się dziać nie tylko dzięki samemu papieżowi, ale także tych, którzy go otaczają, a to nie służy budowaniu poczucia doktrynalnej, teologicznej i duszpasterskiej wspólnoty.

issues together”. Anglican-Roman Catholic International Commission, *Walking Together on the Way – Learning to Be the Church – Local, Regional, Universal*, 20-21, chrome-extension://efaidnbmninnbpcajpgclcfndmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.anglicancommunion.org%2Fmedia%2F344839%2Fwalking-together-on-the-way-spck-2018.pdf&clen=1467616&chunk=true [2.01.2022].

²⁸ Zob. P. Beyga, *Wybrane teologiczne wątki dokumentu dialogu katolicko-anglikańskiego Walking Together on the Way w kontekście aktualnych wyzwań posoborowego ekumenizmu*, „Studia Oecumenica” 19 (2019), s. 283.

Wnioski końcowe

Jaka jest teologiczna wizja papieżstwa kreślona piórem Josepha Ratzingera? Taki problem został postawiony na początku niniejszego tekstu. Trudno zrozumieć stosunek przyszłego papieża do samego papieżstwa, a także styl sprawowania przez niego tej posługi, bez dwóch kontekstów. Pierwszym jest pochodzenie Josepha Ratzingera, czyli ojczyzna reformacji, która do dzisiaj – by posłużyć się Balthasarowskim określeniem – wykazuje dość duży antyrzymski resentyment. Drugi kontekst to teologia Johna Henry’ego Newmana, który broniąc papieżstwa, ukazywał je w odpowiednim kościelnym i teologicznym kontekście. Zachowując szacunek do urzędu papieskiego, należy zdawać sobie sprawę, że nie sprawują go aniołowie. Mówiąc obrazowo, to papieża niesie urząd, a nie osobiste zalety konkretnego papieża są fundamentem dla urzędu. Ta druga perspektywa skutkuje ultramontanizmem ubranym we współczesne szaty. Benedykt XVI próbował „odmitologizować” papieżstwo m.in. poprzez styl sprawowania posługi oraz abdykację. Ultramontanizm można nazwać pobożną, ochrzczonej ideologią, która pod płaszczem słusznych haseł, np. miłości do papieża, do Kościoła, nie urzeczywistnia jednak katolickiego spojrzenia na Kościół i papieża. Wreszcie – *last but not least* – ultramontanistyczne rozumienie papieżstwa nie służy prowadzeniu dialogu ekumenicznego. Poszukując i próbując zrozumieć prymat Piotra i jego następców w katolicyzmie, nie można ukazywać wykrzywionej, niepoprawnej teologicznie wizji następcy Piotra. Wtedy oskarżenia o „papolatrię” mogą okazać się uzasadnione i stanąć na drodze ku jedności chrześcijan, a papież, który ma być znakiem jedności, stanie się znakiem podziału wierzących.

Bibliografia

Allen J.L. Jr., *The Rise of Benedict XVI. The Inside Story of How the Pope Was Elected and Where He Will Take the Catholic Church*, New York 2005.

Anglican-Roman Catholic International Commission, *Walking Together on the Way – Learning to Be the Church – Local, Regional, Universal*, 20-21, chrome-extension://efaidnbnmnnibpcajpcglcdefindmkaj/viewer.html?pdfurl=https%3A%2F%2Fwww.anglicancommunion.org%2F-media%2F344839%2Fwalking-together-on-the-way-spck-2018.pdf&cLen=1467616&chunk=true [2.01.2022].

Balthasar H.U. von, *Antyrzyski resentment*, Poznań 2004.

Benedykt XVI, *Konstytucja apostolska „Anglicanorum coetibus” o ustanowieniu ordynariatów personalnych dla anglikanów przyępujących do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim* (2009), w: *Wspólnota anglikańska a ekumenia. Wokół konstytucji apostolskiej „Anglicanorum coetibus” Benedykta XVI*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków 2010, s. 159-165.

Benedykt XVI, *List na stulecie urodzin Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2020.

Benedykt XVI, P. Seewald, *Ostatnie rozmowy*, Kraków 2016.

Benedykt XVI, P. Seewald, *Światłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu*, Kraków 2011.

Benedykt XVI, *Postuga papieża gwarancją postuszeństwa Chrystusowi i Jego Słowu* (2005), https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/lateran_07052005.html [25.08.2021].

Beyga P., *John Henry Newman’s Selected Themes from the Theology of the Church*, „Teologia w Polsce” 14 (2020) 2, s. 63-76.

Beyga P., *Tradycja anglikańska w mszale dla ordynariatów personalnych byłych anglikanów*, Opole 2018.

Beyga P., *Wybrane teologiczne wątki dokumentu dialogu katolicko-anglikańskiego Walking Together on the Way w kontekście aktualnych wyzwań posoborowego ekumenizmu*, „Studia Oecumenica” 19 (2019), s. 275-290.

Encyklopedia katolicka, t. 6, red. J. Walkusz, Lublin 1993.

Franciszek, *List Ojca Świętego do biskupów świata ws. motu proprio „Traditionis custodes”*, https://episkopat.pl/list-ojca-swietego-do-biskupow-swiatego-ws-motu-proprio-traditionis-custodes/?fbclid=IwAR2Ff8X7yEPY2jmjW127FN7g5CLCdNnQu_WOzgdXnL9RcSIYINO1fCgbs [30.12.2021].

Jan Paweł II, *Tryptyk rzymski*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/inne/tryptyk_rzymski.html [25.08.2021].

Milcarek P., *Kim jest Papież?*, „Christianitas” 51 (2013), s. 5-15.

Newman J.H., *List do Księcia Norfolk*, w: tegoż, *O sumieniu*, Bydgoszcz 2002.

Ratzinger J., Maier H., *Demokracja w Kościele: możliwości i ograniczenia*, Kraków 2004.

Ratzinger J., *Opera omnia*, t. VIII/2: *Kościół – znak wśród narodów*, Lublin 2013.

Ratzinger J., *Opera omnia*, t. XIII/1: *W rozmowie z czasem*, Lublin 2017.

Ratzinger J., *Rozproszyc obawy przed dawną liturgią*, „Christianitas” 1-2 (1999), s. 15-21.

Schatz K., *Prymat papieski od początków do współczesności*, Kraków 2004.

Seewald P., *Benedykt XVI. Życie*, Kraków 2020, s. 184.

Voderholzer R., *Joseph Ratzinger’s Martyrological Understanding of Papal Primacy: A Key for Unsolved Ecumenical Problems*, w: *Joseph Ratzinger and the Healing of the Reformation-Era Divisions*, red. E. de Gaal, M. Levering, Steubenville 2019, s. 1-17.

Weigel G., *Boży wybór*, Kraków 2006.

*Modern Ultramontanism as a Pious Form
of Ideology. Joseph Ratzinger's Vision of the Papacy*

Summary

The main goal of the article is to show modern form of ultramontanism as a ecclesial ideology in the Catholic Church. Joseph Ratzinger postulated a special vision of papacy as a form of service for unity of Church. A position of John Henry Newman on papacy in the Catholic understanding is very helpful for looking at the pope in modern theological reflection. On the one hand, in the article the author shows Catholic understanding of papacy and, on the other hand, in the text ecumenical desire of something like „papal primacy” was explained.

Keywords: *papacy, ideology, ultramontanism, Ratzinger*

O. DARIUSZ KOWALCZYK SJ

Papieski Uniwersytet Gregoriański w Rzymie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6469-2443>

Prawda a ideologie w nauczaniu Josepha Ratzingera. Dyktatura relatywizmu i tolerancja negatywna

W pewnej prywatnej rozmowie papież emeryt został zapytany, co – jego zdaniem – jest najważniejsze dzisiaj w życiu i misji Kościoła. Padła szybka, zdecydowana odpowiedź: „Prawda”. Nie była ona jednak jakimś zaskoczeniem dla rozmówcy, który wiedział, jak wiele Joseph Ratzinger powiedział i napisał na temat właśnie prawdy. Kilkadziesiąt lat wcześniej André Frossard zapytał Jana Pawła II, jakie zdanie wybrałby, gdyby mógł głosić jedynie jedno ewangeliczne przesłanie. Papież odpowiedział: „Prawda was wyzwoli” (J 8,32)¹. Te słowa przypominają rozmowę Mistrza z Nazaretu z Piłatem. Kiedy przesłuchiwany Jezus oznajmia, że przyszedł na świat, aby dać świadectwo prawdzie, Piłat zauważa: „Cóż to jest prawda” (J 18,38) i wychodzi. Dziś Piłatowy sceptycyzm zdaje się triumfować. Odwoływanie się do pojęcia prawdy nie jest w modzie. Liczą się ideologie popierane przez tzw. główny nurt, polityków, media, biznes. To one dyktują, jakie poglądy są właściwie, tj. „prawdziwe”. Jedną z tych ideologii jest relatywizm,

¹ Por. A. Frossard, *Portrait de Jean-Paul II*, Paris 1988, s. 100.

w tym m.in. w neomarksistowskim ujęciu. Sędziwy Joseph Ratzinger wciąż jednak powtarza, że prawda jest najważniejsza.

Czym jest prawda?

Św. Tomasz określił prawdę jako *adaequatio intellectus et rei* (zgodność między intelektem a rzeczą)². Innymi słowy, prawda polega na zgodności sądu z faktycznym stanem rzeczy, którego ów sąd dotyczy. Jeśli mówię, że wczoraj wieczorem byłem w kinie, to ten sąd jest zgodny z rzeczywistością albo nie. Jeśli rzeczywiście byłem w kinie wczoraj wieczorem, to taki sąd jest prawdziwy. Trudno zanegować tę klasyczną definicję prawdy, ale przy bardziej złożonych sądach, które odnoszą się do złożonej rzeczywistości, nasuwa ona określone problemy, m.in. to, kto i jak jest w stanie określić „faktyczny stan rzeczy”, by stwierdzić, że jakiś sąd owego stanu rzeczy dotyczący jest prawdziwy lub nie. Tym niemniej, nawet jeśli nikt z ludzi nie potrafi tego w danym momencie określić w sposób definitywny, to przecież jakiś faktyczny stan rzeczy istnieje. A zatem można zakładać, że dotarcie do prawdy, choć skomplikowane, jest tylko kwestią czasu.

W związku ze złożonością rzeczywistości oraz ewentualnych sądów na jej temat mamy dwa zasadnicze podejścia do odkrywania prawdy. Jedni są skłonni do zawężania możliwości ludzkiego poznania, inni odznaczają się większym optymizmem poznawczym, czego wyrazem jest np. przekonanie o możliwości sensownej refleksji metafizycznej. Skrajnym przypadkiem pierwszego stanowiska jest założenie, że prawda w gruncie rzeczy nie istnieje albo że

² Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, I q 21 a 2 c, Bologna 2014, s. 284.

każdy ma swoją prawdę. Nie jest to pogląd nowy. Już starożytny sofist Gorgiasz (V/IV w. p.n.e.) nauczał, że nic nie istnieje, a gdyby nawet coś było, to byłoby to niepoznawalne, a jeśli nawet byłoby poznawalne, to i tak wiedzy o tym nie udałoby się przekazać. Twierdzenie, że nic nie istnieje, uzasadniał, wskazując, że wśród filozofów zdania na temat bytu, czym jest i jaki jest, są bardzo różne, a skoro tak, to bytu w ogóle nie ma, gdyż w przeciwnym razie nie dałby się określać wzajemnie sprzecznymi określeniami, takimi jak „niezmienny” i „powstający”³. Większość filozofów uważała jednak, że nie tylko da się poznawać rzeczywistość, ale także owo poznanie komunikować innym. Różnią się oni jednak przekonaniem co do tego, w jakim zakresie i w jaki sposób da się dochodzić do prawdy o rzeczywistości. O możliwości, a zarazem potrzebie szukania prawdy, całej prawdy, bez wstępnych samoograniczeń, pisał Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*, która prawdopodobnie nie powstała bez znaczącego udziału Josepha Ratzingera, ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Papież Wojtyła przekonywał, że nie należy ograniczać się do prawd cząstkowych, empirycznie sprawdzalnych. Wszak człowiek ze swej natury „zmierza ku głębszej prawdzie, która może mu ukazać sens życia; poszukiwanie to zatem może osiągnąć cel jedynie w absolicie. Dzięki przyrodzonej zdolności myślenia człowiek może znaleźć i rozpoznać taką prawdę [...] nie tylko drogą rozumowania, ale także przez ufne zawierzenie innym osobom, które mogą poręczyć za pewność i autentyczność tejże prawdy”⁴. W ten sposób w poszukiwaniu prawdy spotykają się wiara i rozum.

³ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1997, s. 39.

⁴ Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, 33, https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html [8.11.2022].

Dzisiaj zdają się mieć przewagę różne neomarksistowskie koncepcje prawdy, które stanowią wariacje marksistowskiego rozumienia prawdy. Celną syntezę marksizmu znajdujemy w dokumencie wydanym w 1984 r. przez Kongregację Nauki Wiary, na czele której stał wówczas Joseph Ratzinger, zatytułowanym *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*. W marksizmie formułowanie sądów na temat rzeczywistości jest nierozdzielne z zaangażowaniem w rewolucyjną walkę klas, której etap i wynikające z niego słuszne działania definiuje przewodnia partia. A zatem ten, kto nie bierze udziału w owej walce, jest z definicji niezdolny do poprawnego poznawania rzeczywistości. „Widać więc – czytamy w *Instrukcji* – że wchodzi tu w grę sama koncepcja prawdy i że jest ona zupełnie wypaczona; uważa się, że prawda istnieje tylko w aktywnej partyjnej *praxis*. *Praxis* i wynikająca z niej prawda to *praxis* i prawda partyjna, gdyż podstawowa struktura historii jest naznaczona walką klas. [...] Prawda jest prawdą klasy – nie ma prawdy poza walką klasy rewolucyjnej”⁵. W konsekwencji np. Urząd Nauczycielski Kościoła, który nie popierał marksistowskiej rewolucji, nie mógł – wedle marksistów – głosić jakiegokolwiek znaczącej prawdy. Warto przypomnieć, że Kongregacja, a szczególnie jej prefekt kard. Ratzinger oraz papież Jan Paweł II, była bardzo agresywnie, m.in. z wnętrza Kościoła, atakowana za tę *Instrukcję o teologii wyzwolenia*. W pewnym sensie jest atakowana do dzisiaj. Bo chodzi o rzecz podstawową: o koncepcję prawdy. Neomarksistowskie ideologie powielają marksistowskie schematy, tyle że w miejscu chłopów i robotników, uciemiężonych przez

⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* (6.08.1984), VII, 4-5, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_pl.html [8.11.2022].

obszarników i kapitalistów, umieszczają np. mniejszości seksualne lub ludzi o czarnym kolorze skóry. W konsekwencji uważają, że nie ma dostępu do prawdy ten, kto nie jest zaangażowany na rzecz rewolucji gender/LGBT lub Black Lives Matter.

Odpowiedzią na marksizm i inne totalitaryzmy XX wieku miała być demokracja, która opiera się na głosie społeczeństwa wyrażanym cyklicznie w wolnych wyborach. O demokracji i związanych z nią dylematach możemy przeczytać w tomie 3/2 *Opera omnia* Josepha Ratzingera. Kwestię prawdy w kontekście demokracji analizuje Ratzinger szczególnie w artykule *Czym jest prawda?* Wskazuje w nim na analizy Hansa Kelsena, który punktem wyjścia swej refleksji uczynił zacytowane wcześniej słowa Piłata „Cóż to jest prawda?”. Prawda jest nieosiągalna, a zatem Piłat odwołuje się do woli tłumu, do opinii większości. „Kelsen uważa – pisze Ratzinger – że Piłat działał tutaj jako doskonały demokrat. Ponieważ nie wie, co jest słuszne, pozostawia decyzję większości. W ten sposób, w prezentacji austriackiego uczonego, Piłat staje się emblematyczną postacią relatywistycznej i sceptycznej demokracji, która nie opiera się na wartościach i prawdzie, ale na procedurach. [...] Nie istnieje inna prawda aniżeli prawda większości”⁶. W tej sytuacji prawda byłaby jednak zredukowana do opinii większości lub społecznego konsensusu, a zgodność owych sądów z rzeczywistością nie byłaby kwestią najważniejszą. Co gorsza, sama rzeczywistość mogłaby zostać zredukowana do przekonań większości. A to oznacza ześlizgnięcie się w fundamentalny relatywizm. Wydaje się – zauważa Ratzinger – że współczesna koncepcja demokracji

⁶ J. Ratzinger, *Czym jest prawda? Znaczenie wartości religijnych i moralnych w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Opera omnia*, t. 3/2, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, red. K. Góźdź, M. Górecka, Lublin 2020, s. 739-740.

jest „nierozzerwalnie związana z relatywizmem”, który jawi się jako „realna gwarancja wolności [...], wolności wyznania i sumienia”⁷.

W powyższym kontekście Ratzinger zwraca uwagę na inną koncepcję, wedle której prawda nie jest ustalana za pomocą polityki, w tym poprzez grę demokratycznych instytucji i procedur, ale politykę winna poprzedzać. Wszak głos większości nie może być traktowany jako absolut ustanawiający arbitralnie, co jest prawdą, a co nie. „Wartości naprawdę istnieją”, a my „ponosimy przed nimi odpowiedzialność”⁸ – podkreśla Ratzinger. Stąd różnego rodzaju ustawy zasadnicze w swych preambułach powołują się na fundamentalne wartości, które nie tyle są prawem, co wspólne prawo umożliwiają. Do tej pory owe fundamentalne wartości wywodziły się z dziedzictwa chrześcijańskiego. Jednak dziś owo dziedzictwo przestaje być oczywiste. Chce się je zastąpić propozycjami typu „polityczna poprawność”. Ponadto historyczne doświadczenie uczy, że powoływanie się na prawdę w życiu społeczno-politycznym także może nasuwać poważne trudności. „Zdajemy sobie sprawę z problematyczności stanowiska – stwierdza przyszły papież – które uważa prawdę za fundamentalną i ważną również dla praktyki demokratycznej; zbyt głęboko wryty w naszą pamięć jest strach przed inkwizycją i gwałtem sumień”⁹. A w innym miejscu Ratzinger zauważa, że „prawda wydaje się zdyskredytowana w historii przez nietolerancję tych, którzy uroili sobie, że są w jej bezpiecznym posiadaniu”¹⁰. Wszak historia zna przypadki, że w imię prawdy, a raczej tego, co uważano za prawdę, tłamszono zdanie większości społeczeństwa. Wystarczy wspomnieć ideologie

⁷ Tamże, s. 737.

⁸ Tenże, *Czas przełomu dla Europy?*, w: *Opera omnia*, t. 3/2, dz. cyt., s. 578.

⁹ Tenże, *Czym jest prawda?*, dz. cyt., s. 740.

¹⁰ Tenże, *Drogi wiary w okresie przełomu współczesności*, w: *Opera omnia*, t. 3/2, dz. cyt., s. 548.

nazizmu i komunizmu. Niestety, także dzisiaj, np. w Organizacji Narodów Zjednoczonych czy w Unii Europejskiej, mowa jest o wartościach, które powinny być ponad demokratycznymi rozstrzygnięciami, tyle że owe wartości to np. aborcja jako prawo człowieka albo prawne zakazy krytykowania ideologii LGBT. We współczesnych demokracjach liberalnych coraz częściej mamy do czynienia z dyktaturą nie większości, ale mniejszości w imię swoście rozumianej praworządności. W ten sposób ci, którzy z pewnego punktu widzenia jawią się jako relatywiści, okazują się totalitarystami, neomarksistowskimi totalitarystami w białych rękawiczkach. Z tego wszystkiego można by wysnuć wniosek, że zadaniem państwa, w tym państwa demokratycznego, jest ustalanie porządku, w którym możliwy jest byt jednostek i wspólnot, ale nie powinno ono przekraczać granic, w tym rościć sobie pretensji do ustanawiania ostatecznej prawdy.

Dla chrześcijan ostatecznym kryterium prawdy jest Ten, który sam o sobie powiedział: „Ja jestem prawdą” (J 14,16). Oczywiście Jezus mówiąc o swej godności, powołuje się na Boga Ojca, a zatem jest On prawdą nie inaczej, jak we wspólnocie z Ojcem, który Go posłał, i Duchem, który Go prowadził. Co więcej, Jezus obiecuje swojemu Kościołowi, że „Duch Prawdy doprowadzi was do całej prawdy” (J 16,13). Kościół słusznie chce mieć możliwość głoszenia Jezusa jako prawdy we wszystkich miejscach na ziemi, ale nie może pretendować do zbudowania jakiegoś systemu społeczno-politycznego, który byłby urzeczywistnieniem wiary chrześcijańskiej na ziemi. Zresztą sami chrześcijanie mają bardzo różne poglądy społeczno-polityczne. Joseph Ratzinger przypomina w tym kontekście zdanie Pawła Apostoła: „Nasza ojczyzna jest w niebie” (Flp 3,20). Ta prawda znajduje swe zakorzenienie w słowach Chrystusa, który stwierdził: „Królestwo moje nie jest z tego świata” (J 18,36). „W rzeczywistości – stwierdza Ratzinger – to właśnie postawa

«eschatologiczna» [...] przeciwdziała absolutyzmowi, ukazując granice zarówno państwa, jak i Kościoła w świecie”¹¹. Dodajmy, że właśnie postawa „eschatologiczna” uczy pokory wobec prawdy i naszych zdolności jej dociekania, co nie musi oznaczać programowego sceptycyzmu i relatywizmu. Trzeba jednak pamiętać, że – jak pisze św. Paweł – „teraz widzimy jakby w zwierciadle, niejasno, wtedy zaś zobaczymy twarzą w twarz. Teraz poznaję po części, wtedy zaś poznam tak, jak i zostałem poznany” (1 Kor 13,12). Perspektywa eschatologiczna nie pozwala na ideologizowanie prawdy, czyli w gruncie rzeczy na zastępowanie pojęcia „prawdy” ideologiczną „słusznością”. Wszak cechą charakterystyczną wszelkich ideologii jest pretendowanie do zbudowania „nieba” na ziemi.

Świat zideologizowany

W biografii Benedykta XVI, książce napisanej przez Petera Seewalda, a zatytułowanej *Ein Leben (Życie)*, znajdujemy na końcu wywiad *Ostatnie pytania do Benedykta XVI*, owoc rozmów, które sięgają roku 2018. Jedno z pytań, które zadał Seewald, brzmi: „Z homilii na rozpoczęcie Waszego, Ojciec Święty, pontyfikatu, zostało zapamiętane szczególnie jedno zdanie: «Módlcie się za mnie, abym nie uciekł wobec wilków». Ojciec Święty przewidział wszystko to, co się potem wydarzyło?”. Odpowiedź, której udzielił Ratzinger, odbiła się głośnym echem w świecie: „Muszę tutaj powiedzieć – stwierdził papież – że zasięg dostrzeżenia tego, czego papież może się obawiać, jest zbyt mały. Oczywiście, kwestie jak «Vatileaks» są przykre [...]. Ale prawdziwe zagrożenie dla Kościoła, a zatem także dla posługi piotrowej, stanowią nie tego rodzaju sprawy, ale

¹¹ Tenże, *Czym jest prawda?*, dz. cyt., s. 751.

światowa dyktatura ideologii pozornie humanistycznych, których zanegowanie grozi wykluczeniem z podstawowego społecznego konsensusu. 100 lat temu idea małżeństw homoseksualnych była absurdalna. Dziś ci, którzy opierają się temu, są społecznie ekskomunikowani. To samo się dzieje w przypadku aborcji i produkcji dzieci w laboratoriach. Współczesne społeczeństwo jest bliskie sformułowaniu antychrześcijańskiego credo, a jeśli ktoś będzie przeciwny, to zostanie uderzony ekskomuniką. Strach przed tą duchową władzą Antychrysta jest zatem zrozumiały [...]”¹². W ostatnim zdaniu można dostrzec nawiązanie m.in. do 13. rozdziału księgi Apokalipsy, w którym jest mowa o Smoku i dwóch Bestiach. Czytamy, że „cała ziemia w podziwie powiodła wzrokiem za Bestią i pokłon oddali Smokowi” (Ap 13,3-4) i że „nikt nie może kupić ni sprzedać, kto nie ma znamienia – imienia Bestii” (Ap 13,17). Wizję władzy diabolicznej triady, władzy Antychrysta, może interpretować w kluczu właśnie ideologii, które pretendują do przebudowania świata na nowo dla dobra ludzkości, a tak naprawdę tworzą coraz to nowe systemy totalitarne¹³.

W roku 2004, w wywiadzie dla włoskiego dziennika „La Repubblica”, Joseph Ratzinger wskazał na laicyzm, który stał się ideologią: „Istnieje świecka, ideologiczna agresja, która – stwierdził kardynał – może być niepokojąca. W Szwecji protestancki pastor, który mówił o homoseksualizmie na podstawie fragmentu Pisma Świętego, poszedł za to do więzienia na miesiąc. Laicyzm nie jest już elementem neutralności, która otwiera przestrzeń wolności dla wszystkich. Zaczyna przekształcać się w ideologię, która

¹² Cyt. za: *Ratzinger e la dittatura ideologica*, Avvenire.it (5.05.2020), <https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/ratzinger-e-la-dittatura-ideologica> [8.11.2022].

¹³ Zob. E. Cesarale, D. Kowalczyk, *Czytanie Apokalipsy – czytanie Kościoła*, „Homo Dei” LXXXIX (2020), nr 3-4, s. 24-33.

narzuca się poprzez politykę i nie przyznaje przestrzeni publicznej katolickiej i chrześcijańskiej wizji. [...] W tym sensie istnieje walka i trzeba bronić wolności religijnej przeciwko narzucaniu ideologii, która prezentuje się jako jedyny głos racjonalności, gdy tymczasem jest to jedynie wyraz «pewnego rodzaju» racjonalizmu¹⁴. Rzeczywiście, laickość była i jest przedstawiana jak warunek nowoczesnego, neutralnego państwa, w którym mogą współistnieć różne poglądy, wyznania i religie. Ale okazało się, że mamy do czynienia z ideologicznym laicyzmem, który sam siebie czyni ostateczną prawdą, quasi-religią. Laicyzm nie tworzy przestrzeni wolności, ale narzuca coraz to nowe laickie dogmaty pod groźbą publicznego napiętnowania i wykluczenia. Zachodni laicyzm jest w pewnej mierze powtórzeniem marksistowsko-leninowskiego naukowego światopoglądu. Tyle że nie odwołuje się do przemocy fizycznej, lecz do polityki, mediów, biznesu i sądów.

Niekiedy tym, którzy krytykują wszelakie ideologie z pozycji chrześcijańskich, zarzuca się, że samo chrześcijaństwo, w tym szczególnie katolicyzm, są ideologiami, a przynajmniej łatwo się nimi stają. Jak na taki zarzut odpowiedziałby Joseph Ratzinger? Zapewne przyznałby, że skoro głoszenie prawd chrześcijańskich może w praktyce – co już wcześniej za Ratzingerem zauważyliśmy – zdegenerować się do jakiejś formy przemocy, to konkretne formy przeżywania chrześcijaństwa mogą stoczyć się do poziomu ideologii. Tym niemniej w swej istocie chrześcijaństwo jest strzeżone przed staniem się ideologią. W centrum chrześcijańskiej wiary znajdują się bowiem nie idee, ale osoba Jezusa Chrystusa. W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI stwierdza: „U początku

¹⁴ *Il laicismo nuova ideologia, l'Europa non emargini Dio*, wywiad z kard. Josephem Ratzingerem, „La Repubblica” (19.11.2004), <https://www.ratzinger.us/Il-laicismo-nuova-ideologia-l'Europa-non-emargini-Dio/> [8.11.2022].

bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”¹⁵. Idee, nawet słuszne i piękne, mogą się zideologizować. Ale Osoba Chrystusa nie daje się zredukować do takich czy innych schematów. Oczywiście chrześcijaństwo głosi dogmaty i przykazania, ale są one zakorzenione w żywej Osobie. Innymi słowy, prawdy wiary i zasady postępowania wyrastają z objawionej nam miłości Boga do człowieka i do tej miłości mają prowadzić. Podczas wizyty apostołskiej w Polsce Benedykt XVI, nauczając o wierze, wskazywał na ten właśnie antyideologiczny jej wymiar. „Wiara nie oznacza jedynie przyjęcia określonego zbioru prawd – podkreślał Ratzinger. – Wiara polega na głębokiej, osobistej relacji z Chrystusem, relacji opartej na miłości tego, który nas pierwszy umiłował”¹⁶. A zatem można by powiedzieć, że „relacja oparta na miłości” jest swoistą szczepionką chroniącą chrześcijaństwo przed ześlizgnięciem się w jakąś formę ideologii. Przypominają się tutaj słowa Jana Pawła II z jego listu *Novo millennio ineunte*, „testamentu” papieża Polaka dla Kościoła na XXI wiek: „Nie ulegamy bynajmniej naiwnemu przekonaniu, że można znaleźć jakąś magiczną formułę, która pozwoli rozwiązać wielkie problemy naszej epoki. Nie, nie zbawi nas żadna formuła, ale konkretna Osoba oraz pewność, jaką Ona nas napędza: *Ja jestem z wami!*”¹⁷. A zatem

¹⁵ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, 1, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html [8.11.2022].

¹⁶ Tenże, *Homilia na placu Marszałka Piłsudskiego*, 26.05.2006, w: *Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce*, Kraków 2006, s. 48.

¹⁷ Jan Paweł II, *List apostołski „Novo millennio ineunte”*, 29, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html [8.11.2022].

chrześcijanie pokładają nadzieję nie w jakimś systemie metafizyczno-moralnym, ale w konkretnej Osobie, choć ze spotkania z tą Osobą rodzą się m.in. filozofia, teologia i etyka. W Nowym Testamencie znajdujemy jeszcze inną antyideologiczną zasadę chrześcijaństwa, a mianowicie *Hymn o miłości*. Paweł Apostoł podkreśla, że choćby znał wszystkie tajemnice, posiadał wszelką wiedzę, miał mocną wiarę i hojnie pomagał ubogim, ale nie miał miłości, to nic by nie zyskał i pozostałby jak cymbał brzmiący (zob. 1 Kor 13,1-13). Ta ewangeliczna „relatywizacja” wszystkiego w odniesieniu do miłości sprzeciwia się budowaniu „pobożnych” ideologii, a tym samym chroni przepowiadanie chrześcijaństwa przed ideologizacją.

Nasuwa się w tym miejscu pytanie, czym właściwie jest ideologia. Termin ten wprowadził Antoine Louis Claude Destutt de Tracy (1754–1836), francuski filozof, ekonomista i polityk. W swym dziele *Les éléments d'idéologie* określił ideologię jako naukę o ideach, które powstają z pierwotnych percepcji zmysłowych. Pojęcie ideologii zmieniało się, a jednocześnie rozpowszechniało. Dla neopozytywistów i scjentystów ideologia byłaby systemem idei, których nie da się udowodnić metodami stosowanymi w naukach ścisłych. Tym niemniej wiele ideologii pretenduje do bycia systemami naukowymi. Szczególnie marksizm podkreślał swą naukowość. Marksisci rozróżniali między ideologiami fałszywymi (burżuazyjnymi), których celem jest utrzymanie niesprawiedliwych stosunków społeczno-ekonomicznych, a światopoglądem naukowym, rewolucyjnym, komunistycznym, którego celem jest wyzwolenie uciśnionych klas. Jan Paweł II mówił o ideologiach zła, komunizmie i nazizmie¹⁸. Nasuwa się zatem pytanie, czy mogą istnieć jakieś dobre, a przynajmniej neutralne, ideologie. Wydaje

¹⁸ Zob. tenże, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005, s. 13-21.

się jednak, że dziś pojęcie ideologii używane jest w znaczeniu zdecydowanie pejoratywnym i raczej nie ma sensu podejmować prób, by nadawać mu jakieś pozytywne znaczenia. Stąd współcześnie ideolodzy zaprzeczają, że głoszone przez nich pomysły na urządzenie świata to ideologia. Mówią raczej o wyzwoleniu, prawach człowieka, walce z biedą. Główną cechą ideologii jest lekceważenie rzeczywistości w imię idei. Innymi słowy, we wszystkich ideologiach pobrzmiewa teza Marksa, że „filozofowie tylko różnie objaśniali świat, chodzi jednak o to, żeby go zmienić”. Powyższe hasło podjęła neomarksistowska szkoła frankfurcka, szczególnie poprzez tzw. teorię krytyczną, która analizuje przyczyny fiaska klasycznego marksizmu, ale nie po to, by go całkowicie odrzucić, ale wręcz przeciwnie – by go ocalić w nowej formie. Zdaniem Krzysztofa Karonia podstawowe założenia teorii krytycznej to: nieusuwalna wadliwość społecznej rzeczywistości, która prowadzi do nieusuwalnego konfliktu; potrzeba totalnej destrukcji zastanej rzeczywistości; odrzucenie racjonalności przyczynowo-skutkowej, która prowadzi do akceptacji rzeczywistości w celu jej instrumentalnego wykorzystania; stygmatyzowanie wszystkich, którzy jawią się jako ideologiczni wrogowie postępu¹⁹. Teoria krytyczna głosi, że ostatecznym celem każdej teorii powinna być emancypacja człowieka od wszelkiego ucisku i wyzysku, przy czym poszerza ów, najczęściej rzekomy, ucisk o coraz to nowe aspekty. I tak dziś uciskiem okazuje się m.in. określanie płci nowo narodzonego dziecka. Teoria krytyczna zdaje się relatywizować wszystko w imię nowego świata, w którym nie będzie żadnej formy ucisku, rozumianego w sposób coraz bardziej arbitralny, a gdyby jakaś nowa forma ucisku się pojawiła, to powinna być od razu zdemaskowana i wypleniona. Tyle że jest to relatywizm wybiórczy, to znaczy taki, który relatywizuje

¹⁹ Zob. K. Karoń, *Historia antykultury*, Warszawa 2018, s. 398-399.

wszystko, co „konserwatywne”, a wręcz dogmatyzuje wszystko, co burzy stary porządek. Z tak rozumianym relatywizmem łączy się tolerancja, a raczej jej – jak zobaczymy – swoista neomarksistowska koncepcja. Benedykt XVI wielokrotnie mierzył się z tym, co nazywał dyktaturą relatywizmu i nietolerancją nowej tolerancji, a co dziś jest w dużej mierze owocem szkoły frankfurckiej.

Dogmatyczny relatywizm i nietolerancyjna tolerancja

W V rozdziale książki wywiadu *Światłość świata* Peter Seewald rozmawia z Benedyktem XVI o relatywizmie, o dyktaturze relatywizmu. „Rozróżnienie prawdziwego i nieprawdziwego wydaje się już nie obowiązywać. W pewnym stopniu wszystko podlega pertraktacjom” – zauważa dziennikarz, po czym zadaje pytanie: „Czy to jest ten relatywizm, przed którym tak stanowczo ostrzega Wasza Świątobliwość?”²⁰. Ratzinger stwierdza, że samo pojęcie prawdy stało się podejrzane. Z drugiej strony przyznaje, że było ono niejednokrotnie nadużywane, co gorsza, w imię prawdy dochodziło do okrutnej przemocy. Na marginesie warto zauważyć, że ta ostatnia myśl wybrzmiewa szczególnie mocno u papieża Franciszka. Pomimo dostrzegania różnych niebezpieczeństw, Benedykt XVI opowiada się jednak za mocną koncepcją prawdy, Franciszek zaś wydaje się tutaj bardziej sceptyczny. I tak w adhortacji apostołskiej *Gaudete et exsultate* czytamy: „Prawdę, którą otrzymujemy od Pana, możemy pojąć jedynie w sposób bardzo niedoskonały. Z jeszcze większą trudnością udaje się nam ją wyrazić. Dlatego nie możemy udawać, że nasz sposób

²⁰ Benedykt XVI, *Światłość świata*, Kraków 2011, s. 61.

rozumienia upoważnia nas do sprawowania ścisłego nadzoru nad życiem innych”²¹. Benedykt XVI inaczej rozkłada akcenty, widząc główne niebezpieczeństwo nie w „dyktaturze prawdy”, ale w „dyktaturze relatywizmu”. Ratzinger podkreśla, że krytyka braku pokory wobec prawdy i nieuprawnionego pretendowania do jej posiadania żadną miarą nie oznacza poglądu, iż prawda jest w gruncie rzeczy nieosiągalna. Taki pogląd jest niszczyielski, co pokazała historia nazizmu i marksizmu, „które szczególnie stały w opozycji do prawdy”²². Dodajmy, w opozycji do prawdy rozumianej jako zgodność sądu z rzeczywistością. Negowanie prawdy, albo raczej zastępowanie jej jakąś arbitralną koncepcją prawdy, prowadzi do – jak mówił kard. Ratzinger w 2005 roku na otwarcie konklawe – „dyktatury relatywizmu, która niczego nie uznaje za definitywne i która ostateczną miarą czyni jedynie ja i jego zachcianki”²³. Zauważmy jednak, że owa dyktatura, jeśli chce, to potrafi narzucać swoje idee i prawa przy wykorzystaniu wszystkich możliwych środków. Jak policzył ks. Józef Warzeszak, podczas sześciu lat swego pontyfikatu Benedykt XVI wypowiadał się na temat relatywizmu przynajmniej sto razy, przy czym wyrażenia „dyktatura relatywizmu” użył kilkanaście razy²⁴.

„Dyktatura relatywizmu” wydaje się na pierwszy rzut oka wyrażeniem samym w sobie sprzecznym. Wszak dyktatura kojarzy się

²¹ Franciszek, *Adbortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, 43, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html [8.11.2022].

²² Benedykt XVI, *Światłość świata*, dz. cyt., s. 62.

²³ Tenże, *Omelia „Missa pro eligendo Romano Pontifice”* (18.04.2005), https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html [8.11.2022].

²⁴ J. Warzeszak, *„Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXIV (2011) nr 1, s. 291.

z przemocą i narzucaniem arbitralnych, często niesprawiedliwych, norm, nakazów i zakazów. Relatywizm natomiast to pogląd, wedle którego wszelkie przekonania i normy mają charakter względny, zależny od chwilowych oczekiwań oraz interesów. Dyktatura kojarzy się z brakiem jakiegokolwiek tolerancji, natomiast relatywizm ze swej natury powinien tolerować wszelkie poglądy, bo do żadnego z nich nie przywiązuje wielkiej wagi. Okazuje się jednak, że współczesne ideologie, które chętnie powołują się na wolność, w tym prawo do wolności słowa, na tolerancję i szacunek dla innych poglądów, w praktyce, choć w sposób zakamuflowany, tworzą dyktatury. Ratzinger stwierdza: „Istnieją ustalone normy myślenia, które mają być narzucone wszystkim. Są one ogłaszane w formie tak zwanej negatywnej tolerancji”²⁵. Przykładem takiej negatywnej tolerancji jest zakazanie obecności symbolu krzyża w budynkach publicznych, bo taki symbol mógłby kogoś urazić. Albo – zauważa Benedykt XVI – naciski na Kościół, by rzekomo w imię tolerancji zmienił swe poglądy na temat homoseksualizmu lub święcenia kobiet. A zatem nie toleruje się tożsamości i samoświadomości Kościoła w imię tolerancji. Dyktatura relatywizmu i tolerancja negatywna dążą do zbudowania absolutnego, domkniętego systemu, w którym nie ma de facto miejsca na inne myślenie. Co więcej, ideologie pretendują do bycia jedyną, powszechną, oświeconą religią. Benedykt XVI wskazuje na niebezpieczeństwo „nietolerancyjnego roszczenia nowej religii, która zgłasza pretensje do powszechnej obowiązywalności, gdyż jest rozumna [...], jest nawet samym rozumem, który wszystko wie i dlatego też nadaje ramy mające być normą dla wszystkich”²⁶.

Niekiedy kaznodzieje przestrzegają przed ideologią relatywizmu i tolerancji, wskazując, iż głosi ona, że wszystko wolno i każdy

²⁵ Benedykt XVI, *Światłość świata*, dz. cyt., s. 63.

²⁶ Tamże.

może robić, co mu się żywnie podoba, a przecież – podkreślają – człowieka obowiązują pewne prawa, obowiązki i zasady. Tyle że takie przedstawianie współczesnej ideologii relatywizmu nie do końca odpowiada rzeczywistości. Dyktatura relatywizmu i tolerancja negatywna, choć odrzucają dziedzictwo chrześcijaństwa, tworzą w to miejsce nowe zasady, które bezwzględnie narzucają, używając do tego wszelkich możliwych środków. Ratzinger doskonale to zrozumiał i dlatego twierdzi, że „chrześcijaństwo czuje się poddane nietolerancyjnej presji, która najpierw je ośmiesza – jako coś przynależącego do nurtu dziwnego, fałszywego myślenia – a następnie w ramach pozornej rozumności chce ograniczyć przestrzeń jego życia i działania”²⁷. Dyktatura relatywizmu i towarzysząca jej koncepcja tolerancji negatywnej są jak wąż zjadający własny ogon. Im więcej walki o tolerancję, tym mniej tolerancji. Tym bardziej różnym rodzajom tyleż pozornej, co zadufanej rozumności trzeba się przeciwstawiać, gdyż w gruncie rzeczy tego rodzaju ideologie są ograniczeniem, redukcją rozumu i rozumności, a w konsekwencji zamknięciem się na poszukiwanie prawdy. Benedykt XVI odważnie, a zarazem ze znajomością rzeczy przeciwstawiał się współczesnym ideologiom, co oczywiście przysporzyło mu wielu wrogów.

Właściwe zrozumienie dyktatury relatywizmu i tolerancji negatywnej jest bardzo ważne dla zrozumienia tego, co się we współczesnym świecie dzieje. Trzeba wiedzieć, że dzisiejsze ideologie używają takich pojęć, jak tolerancja, w swoistym neomarksistowskim rozumieniu. Niekiedy komentatorzy działań aktywistów gender/LGBT zauważają, że owi aktywiści domagają się tolerancji, a sami tolerancyjni nie są. Problem w tym, że neomarksistowskie ideologie, których szpicą jest właśnie gender/LGBT, nadają słowom inne znaczenia niż te, które funkcjonują w przestrzeni myślenia

²⁷ Tamże, s. 64.

opartego na zasadzie niesprzeczności i zdrowego rozsądku. Za-uważaliśmy już, że głównym kryterium prawdziwości zdań dla marksisty nie jest zgodność z rzeczywistością, ale rewolucyjna praktyka. Innymi słowy, prawda tkwi w rewolucyjnym czynie, a nie w jakiejś rzeczywistości, bo przecież rzeczywistość trzeba nieustannie negować, aby stworzyć wymyślony nowy, lepszy świat. Tolerancja w tradycyjnym znaczeniu tego słowa to – jak podaje wiele słowników – postawa zgody na wyznawanie i głoszenie poglądów, z którymi się nie zgadzamy, oraz na praktykowanie sposobu życia, którego w gruncie rzeczy nie akceptujemy. Nie oznacza to, że tolerancja wyklucza jakąkolwiek krytykę jakichś poglądów lub postaw. Wręcz przeciwnie! Tolerancji nie należy mylić z aprobatą. Jeśli akceptowałbym jakiś pogląd, to nie ma sensu mówić, że go toleruję. Pojęcie tolerancji ma sens w odniesieniu do poglądów i czynów, których nie akceptuję, ale nie odmawiam im prawa do istnienia. W każdym razie tradycyjnie rozumiany postulat tolerancji wymaga wzajemności, to znaczy, że jeśli oczekuję tolerancji od innych, to sam ze swej strony staram się być tolerancyjny. W przeciwnym razie trzeba by stwierdzić, że moje postulowanie tolerancji jest nieszczerze i obłudne.

Wyznawcy dyktatury relatywizmu i tolerancji negatywnej widzą jednak sprawy inaczej. W Hiszpanii nauczyciel biologii został zawieszony i pozbawiony części pensji za nauczanie, że istnieją tylko dwie płcie biologiczne determinowane przez chromosomy XX i XY. Niestety, podobnych przykładów można by dziś podać wiele. Ludzie, którzy ukarali nauczyciela, a którzy mniej lub bardziej świadomie kierują się ideami neomarksistowskimi, z całą pewnością nie uważają się za dogmatycznych i nietolerancyjnych. Wręcz przeciwnie! Wszak w neomarksizmie istnieje tolerancja tradycyjna (niewłaściwa) i tolerancja wyzwalająca (właściwa), czyli to, co za Ratzingerem nazwaliśmy tolerancją negatywną,

a co Herbert Marcuse nazywa tolerancją represywną. Ta pierwsza byłaby tolerancją burżuazyjną, chrześcijańską, którą należy odrzucić, gdyż stoi na drodze rewolucyjnemu postępowi. Herbert Marcuse, marksistowski socjolog, ideolog rewolucji 1968 roku, w eseju *Tolerancja represywna* (1965) stwierdza: „Wyzwalająca tolerancja (tolerancja represywna) oznaczałaby zatem nietolerancję wobec prawicy i tolerancję dla ruchów lewicowych. Jeśli chodzi o zakres tej tolerancji i nietolerancji, musiałaby się ona rozciągnąć zarówno na płaszczyznę działania, jak i też dyskusji i propagandy, na słowa i czyny”²⁸. A zatem tolerancja wyzwalająca, negatywna i represywna wyklucza tolerancję dla stanowisk tradycyjnych, konserwatywnych, chrześcijańskich, a szczególnie katolickich, czyli reakcyjnych, a toleruje jedynie różne stanowiska postępowej lewicy. Kiedy zatem aktywista ideologii gender/LGBT powołuje się na tolerancję, to trzeba być świadomym, że nie ma na myśli tolerancji w dotychczasowym, tradycyjnym znaczeniu tego słowa ani poszanowania demokratycznych reguł gry. Tolerancja oznacza dla niego propagowanie wszelkimi środkami wyznawanych przez niego poglądów i zdecydowaną walkę z poglądami – z jego punktu widzenia – reakcyjnymi. Ideologia ta zagnieździła się w akademickich kampusach, w potężnych mediach, w agendach ONZ i Unii Europejskiej. Relatywizuje dziedzictwo przeszłości, szczególnie dziedzictwo chrześcijańskie, by ustanowić nowe dogmaty, i głosi tolerancję, która oznacza zdecydowaną nietolerancję. W takim właśnie kontekście można zrozumieć to, co Benedykt XVI mówi o tyrańskich normach, za którymi każdy musi podążać, i o pozornej wolności, która wyzwoleniem nazywa niszczenie tego, co było

²⁸ Cyt. za Cyt. za A. Szczepańska, *Herbert Marcuse. Lewicowa tolerancja, czyli precz z prawicą*, <https://historia.dorzeczy.pl/194171/herbert-marcuse-tolerancja-represywna-szkola-frankfurcka.html#> [8.11.2022].

wcześniej. „Prawdziwym zagrożeniem, przed jakim stoimy, jest – stwierdza Ratzinger – usuwanie tolerancji w imię tolerancji”²⁹. I budowanie w ten sposób dyktatury relatywizmu.

Zakończenie

Joseph Ratzinger – Benedykt XVI podejmował kwestię relatywizmu w klasycznej perspektywie, czyli takiej, w której relatywizm odrzuca dociekanie prawdy w imię m.in. agnostycyzmu, hedonizmu, konsumizmu, indywidualizmu, subiektywizmu, indyferentyzmu, nihilizmu itp.³⁰ Z drugiej strony – i na tym skoncentrowaliśmy się w naszych rozważaniach – podejmuje kwestię od strony „dyktatury” relatywizmu, czyli relatywizmu rozumianego inaczej, tj. w perspektywie ideologii neomarksistowskich, które relatywizują, krytykują, odrzucają dotychczasowy świat, ale czynią to w imię zbudowania nowego, lepszego świata, w którym ma panować, narzucone siłą polityki, mediów i biznesu, jedynie słuszne i prawdziwe, kolektywne myślenie. Chodzi o świat, o którym w księdze Apokalipsy czytamy, że „nikt nie może kupić ni sprzedać, kto nie ma znamienia – imienia Bestii” (Ap 13,17). Ratzinger przestrzega przed państwem, które z jednej strony relatywizuje to, co mu niewygodne, a z drugiej absolutyzuje „nowe myślenie”. Takie państwo zachowuje się – stwierdza Ratzinger – „jakby było Bogiem i staje się przez to – jak pokazuje Apokalipsa – bestią z otchłani, władaniem Antychrysta”³¹.

²⁹ Benedykt XVI, *Światłość świata*, dz. cyt., s. 63.

³⁰ Zob. J. Warzeszak, „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, dz. cyt., s. 292-293.

³¹ J. Ratzinger, *Czym jest prawda?*, dz. cyt., s. 741.

Bibliografia

Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan 2005.

Benedykt XVI, *Homilia na placu Marszałka Piłsudskiego*, 26.05.2006, w: *Trwajcie mocni w wierze. Benedykt XVI w Polsce*, Kraków 2006, s. 45-49.

Benedykt XVI, *Światłość świata*, Kraków 2011.

Cesarale E., Kowalczyk D., *Czytanie Apokalipsy – czytanie Kościola*, „Homo Dei” LXXXIX (2020), nr 3-4, s. 24-33.

Franciszek, *Adhortacja apostolska „Gaudete et exsultate”*, Watykan 2018.

Frossard A., *Portrait de Jean-Paul II*, Paris 1988.

Il laicismo nuova ideologia, l'Europa non emargini Dio, wywiad z kard. Josephem Ratzingerem, „La Repubblica” (19.11.2004), *Il laicismo nuova ideologia, l'Europa non emargini Dio – J. Ratzinger's Fan Club* [1.12.2021].

Jan Paweł II, Encyklika „*Fides et ratio*”, Watykan 1998.

Jan Paweł II, *List apostolski „Novo millennio ineunte”*, Watykan 2001.

Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.

Karóń K., *Historia antykultury*, Warszawa 2018.

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, Watykan 1984.

Ratzinger e la dittatura ideologica. Esce in Germania una nuova biografia di Benedetto, „Avvenire.it” (5.05.2020), *Esce in Germania una nuova biografia di Benedetto* (avvenire.it) [1.12.2021].

Ratzinger J., *Drogi wiary w okresie przelomu współczesności*, w: *Opera omnia*, t. 3/2, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, red. K. Góźdz, M. Górecka, Lublin 2020, s. 537-555.

Ratzinger J., *Omelia „Missa pro eligendo Romano Pontefice”* (18.04.2005), https://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_it.html [1.12.2021].

Ratzinger J., *Czas przelomu dla Europy?*, w: *Opera omnia*, t. 3/2, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2020, s. 575-594.

Ratzinger J., *Czym jest prawda? Znaczenie wartości religijnych i moralnych w społeczeństwie pluralistycznym*, w: *Opera omnia*, t. 3/2, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, red. K. Gózdź, M. Górecka, Lublin 2020, s. 736-751.

Szczepańska A., *Herbert Marcuse. Lewicowa tolerancja, czyli precz z prawicą*, Herbert Marcuse. Tolerancja represywna. Szkoła frankfurcka (dorzeczy.pl) [1.12.2021].

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 1997.

Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, Bologna 2014.

Warzeszak J., „Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne” XXIV (2011), nr 1, s. 291-322.

Truth and Ideologies in Joseph Ratzinger Teachings. The Dictatorship of Relativism and Negative Tolerance

Summary

Joseph Ratzinger defends our ability to seek out and perceive truth not in the arbitrarily selected parts of reality but in its totality. However, Ratzinger is well aware that such presumptuous approach to truth can lead to false belief in its infallible appropriation and, consequently, to violence against others. To associate understanding of truth as a judicial agreement with reality is negated by various kinds of ideological thinking. In the very essence of ideology dwells

a rejection of reality to shape a new man and a new world. Ideologies do not in fact reject the concept of truth but rather they impose a completely new, contradictory understanding of truth. In such a view, the actual truth would present only what serves a given ideology, and false notions would consist in thinking that finds itself in opposition to circumvent such a vision. Most of the contemporary ideologies, in their nature, are neo-Marxist. Their bases have been developed, by the Frankfurt School and especially by so-called critical theory, among others. In such a context, we shall understand Ratzinger's definition of a "dictatorship of relativism" and negative tolerance that is related to it. "Relativism" and "tolerance" in the neo-Marxist perspective do not mean the same thing when they are employed in the traditional language. The Christian heritage is relativized and in its place is created an increasingly tightened system with its dogmas and laws that want to be imposed on everyone. Thus Ratzinger speaks of a "new religion" that claims to be the only rationality possible and which exerts intolerant pressure on Christianity.

Keywords: *Ratzinger, truth, ideologies, neo-Marxism, dictatorship of relativism, tolerance*

Ks. KRZYSZTOF MĘTLEWICZ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8148-0119>

Feminizacja kapłaństwa przyszłością Kościoła? Teologiczna odpowiedź Josepha Ratzingera

We współczesnym świecie bez większego problemu zauważyć można narastającą dyskusję wokół kapłaństwa kobiet. Wydawać się może, że oficjalne i konkretne stanowisko Kościoła w kwestii niedopuszczania kobiet do trójstopniowych święceń zamyka jakiegokolwiek próby rozwijania przyszłościowych wizji, gdyby nie fakt, że wraz z powszechną walką o równouprawnienie płci i emancypację kobiet coraz częściej dochodzi do krytykowania Kościoła za celową maskulinizację kapłaństwa i brak szacunku wobec równości niewiast w każdej ludzkiej działalności. Jesteśmy świadkami próby ukazania kapłaństwa z jednej strony jako patriarchalnego narzędzia władzy w Kościele, z drugiej zaś jako zwykłego, typowo męskiego zajęcia. Nie brak wciąż wewnątrzkościelnych propozycji, by poddać pod teologiczną dyskusję możliwość dopuszczenia kobiet do któregośkolwiek stopnia święceń. Protesty, listy poparcia, doniesienia medialne, a nawet liczne poparcie duchownych w tej kwestii domagają się właściwej odpowiedzi teologicznej, rozwiewającej wszelkie wątpliwości. Próbę tej odpowiedzi podjął

Joseph Ratzinger. Jako wieloletni profesor teologii, później prefekt Kongregacji Nauki Wiary, a przede wszystkim błyskotliwy myśliciel podejmujący ten temat w wielu autorskich publikacjach, ukazuje w jasny i konstruktywny sposób to, jak rozumieć rolę płci w podejściu do sakramentu oraz jak prezentuje się szansa na kapłaństwo katolickie kobiet w przyszłości. Głównym celem artykułu będzie odpowiedź na pytanie: W jaki sposób Joseph Ratzinger odpowiada na współczesne propozycje dopuszczenia kobiet do sakramentu święceń i jak w kontekście tej odpowiedzi prezentuje się przyszłość Kościoła? Postawiony cel suponuje podzielenie pracy badawczej na trzy odrębne części. Najpierw podjęta zostanie próba sprecyzowania istoty współczesnych dążeń feministycznych do wyświęcenia kobiet w Kościele. Następnie w samym centrum artykułu zaprezentowane zostanie stanowisko Magisterium w sprawie możliwości udzielania święceń kobietom tak teraz, jak i w przyszłości. Wreszcie w trzecim – głównym – punkcie przedstawiona zostanie myśl niemieckiego teologa, który w odniesieniu do propozycji feministycznych i doktryny Kościoła odpowie rzeczowo na główne pytanie pracy.

1. Współczesne dyskusje wokół kapłaństwa kobiet

Zanim zrozumie się treść ukrytą pod dość ogólnym pojęciem kapłaństwa kobiet w Kościele katolickim, w pierwszej kolejności należy przywołać najważniejsze dla podjętych badań definicje antropologiczne. Należą do nich takie wyrażenia, jak kobieta i kobiecość, feminizm, równość oraz godność. W tym celu sięgnąć należy nie tylko do encyklopedycznych propozycji, co również do prób redefinicji tych słów we współczesnej dialektyce.

Wielki słownik języka polskiego przez pojęcie kobiety rozumie „dorosłego, dojrzałego człowieka płci żeńskiej”¹. Forma przymiotnikowa tego słowa oznacza z kolei „zespół cech charakteryzujących kobiety; naturę kobiety”². Zauważyć można bez problemu podwójny wymiar tej definiującej propozycji. Po pierwsze, kobieta rozumiana jest jako człowiek o określonej płci. Natura ludzka kobiety sprawia, że w tej kwestii nie ma żadnych różnic wobec człowieka płci męskiej. Oboje stanowią jedną część ludzkości. Druga część definicji zakłada rozróżnienie płciowe, akcentując różnice pomiędzy naturą kobiecą i męską. Ponadto wprost wskazuje, że na określenie kobiecości wpływ ma binarne rozróżnienie płciowe. Pojawiają się dziś coraz częściej próby obalenia takiej wersji definicji, sugerujące, że tak zaprezentowane rozróżnienie kobiet i mężczyzn, jako posiadających odmienne cechy, determinuje ich do zajęcia określonych ról społecznych czy kulturowych. Nie chcąc być gołosłownym, można zauważyć chociażby fakt wykreowania pojęcia „płeć kulturowa”. Zaproponowane na przełomie lat 70. i 80. określenie w skrócie oznacza, że „naturalne cechy płciowe ciał mogą być w pełni zrozumiane i przekonujące tylko jako kulturowe konstrukcje”³. Antropolodzy wskazują tu na współczesne tendencje do odchodzenia od rozumienia kobiecości i męskości przez ich binarne rozróżnienie. W miejsce tego jest proponowane najpierw stworzenie nowego pojęcia „płci kulturowej”, które ma być celowo oderwane od odmienności płci, rozumianej jako element

¹ *Kobieta*, w: *Wielki słownik języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 2009, s. 225.

² *Kobiecość*, w: tamże.

³ H. Moore, *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej, kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, tłum. A. Kościańska, Warszawa 2004, s. 405.

ludowości czy archaizmu⁴. Co ciekawe, autorka wyżej wymienionej definicji wprost przytacza wyniki prowadzonych w społeczeństwie badań, w świetle których „większość ludzi nie uważa swojej tożsamości płciowej za specjalnie płynną lub otwartą na wybór”⁵. Nie brakuje jednak wciąż postulatów opartych na pojęciu „płć kulturowa”, aby „widoczne różnice pomiędzy kobietą a mężczyzną rozumieć jako rodzaj konwencji, którą należy negocjować”⁶.

Próba odejścia od klasycznej definicji płci oraz kreowanie nowej wizji kobiecości znajduje swoje wyraźne odzwierciedlenie w postulatcie o odejściu od biblijnego rozumienia kapłaństwa. Zwolennicy kapłaństwa kobiet zaznaczają wprost, że decyzja Jezusa o dopuszczeniu mężczyzn (apostołów) do pełnienia funkcji kapłańskich wynikała przede wszystkim „z uwarunkowań historycznych i społeczno-kulturowych”⁷. Chrystus, zaznaczając, że nie zamierza dokonać żadnej zmiany w Prawie (por. Mt 5,17-18), zdaniem niektórych miał na myśli pozostanie przy tradycjach i zwyczajach żydowskich. To z kolei oznaczałoby, że Jezus i apostołowie, wychowani według klasycznych żydowskich zasad życia, uszanują panujące w społeczeństwie konwenanse i nie pozwolą, by kobiety pełniły funkcje przynależne apostołom, ponieważ współczesne społeczeństwo nie było na to zwyczajnie gotowe⁸. Idąc dalej tym tokiem rozumowania, krytycy katolickiego rozumienia kapłaństwa – skądinąd słusznie – zauważają, że czasy współczesne

⁴ Tamże, s. 404.

⁵ Tamże, s. 410.

⁶ *Urzeczywistnianie idei feminizmu w ogólnościowym dyskursie o kobietach*, red. J. Helios, W. Jedlecka, Wrocław 2018, s. 73.

⁷ Tamże.

⁸ Szerzej na ten temat: A. Maliszewska, *Kościół kobiet. Teologiczno-feministyczne postulaty odnowy struktur Kościoła*, „Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne” 48 (2015), nr 2, s. 311-312.

są zdecydowanie inne niż czasy ziemskiego posłannictwa wcielenego Boga. Na ostateczne poparcie swoich argumentów podkreślają, że „w całym Piśmie Świętym nie ma wyraźnie sformułowanej wypowiedzi, że święcenia mogą być udzielane tylko mężczyznom, a nigdy kobietom”⁹.

Znaczną rolę w postulowaniu udziału kobiet w sakramentalnym kapłaństwie odgrywa szeroko rozumiany ruch feministyczny. Jako ogólnoswiatowe zjawisko społeczne przez *Wielki słownik języka polskiego* rozumiany jest jako ruch „podejmujący walkę o równość płci i równouprawnienie kobiet”. W podobnym tonie feminizm definiuje *Encyklopedia katolicka*, nazywając go „wzmocnionym wpływem kobiet na życie społeczne, przybierającym formę ruchów społecznych związanych z emancypacją”¹⁰. Współcześnie pojęcie feminizmu wykracza jednak zdecydowanie poza ramy walki o równouprawnienie i usamodzielnienie kobiet. Przełom XX i XXI wieku w znaczący sposób uzmysłowił, że istnieją nurty współczesnego feminizmu nie tylko walczącego z chorobą dyskryminacją kobiet, lecz również jego wersje radykalne, pragnące zerwać z utrwaloną w tradycji wizją kobiety jako żony i matki, przedstawiając je jako wyłącznie „koncept kulturowo-społeczny”¹¹. Zjawisko to w szerszej formie diagnozuje polski teolog Marek Dziewiecki: „jednym z celów feminizmu ideologicznego jest przyzwyczajanie kobiet do pracy na dwóch etatach: w domu i w pracy zawodowej. Celem drugim jest takie «wyzwolenie» kobiet, żeby one same pozwalały się wykorzystywać jako towar [...]. Celem

⁹ A. Skowronek, *Nie ma mężczyzny ani kobiety*, „Tygodnik Powszechny” 30 (2009), s. 20.

¹⁰ E. Durlak, *Feminizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. P. Hemperek, t. 5, Lublin 1989, kol. 115.

¹¹ H. Moore, *Co się stało*, dz. cyt., s. 406.

trzecim jest walka z tymi kobietami, które chcą założyć trwałą i szczęśliwą rodzinę”¹².

Pierwotny feminizm na sztandary walki wynosił równość i godność. Przez równość rozumiał walkę z dyskryminacją na tle płciowym, tak by kobiety i mężczyźni mieli równy dostęp do praw i nauki, uczestniczyli w życiu zawodowym, mieli tę samą możliwości samorealizacji, zbliżony udział w życiu politycznym. Dążenia o charakterze równościowym nie mogły pozostawić bez pytania kwestii widzialnej dyskryminacji kobiet wobec ewidentnie męskiej roli społecznej, jaką jest kapłaństwo. Podczas gdy cały świat doszedł tak daleko w wyrównywaniu szans i usuwaniu przejawów dyskryminacji, Kościół zdaje się stać w miejscu. Stąd współcześnie stawia się pytanie: Czy wobec Boga wszyscy jesteśmy równi¹³?

Postulatorzy równego traktowania kobiet w przestrzeni dopuszczania do święceń powołują się na List do Galatów, w którym św. Paweł naucza: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie” (3,28). Nie brak również powoływania się na świadectwa apostołskie, gdzie mowa jest o diakonach – Febie (por. Rz 16,1-2) czy Lydii (por. Dz 16,14). Znane współcześnie katolickie feministki podnoszą w tym miejscu pytanie o godność wszystkich ochrzczonych. Jeśli bowiem wszyscy zgrzeszyli i wszyscy zostali odkupieni, dlaczego tylko niektórzy mogą uczestniczyć w kapłaństwie? Skoro kobiety miały udział w diakonacie pierwotnego Kościoła, dlaczego zatem Kościół postanowił je od tej funkcji odsunąć? Jest to pytanie o przywołaną

¹² M. Dziewiecki, *Najpiękniejsza historia miłości. Portret mężczyzny i kobiety XXI wieku*, Kraków 2005, s. 112-113.

¹³ Takie pytanie stawia m.in. E. Carroll, *Women and ministry*, „Theological Studies” 36 (1975), nr 4, s. 605-626.

wyżej godność, która nie bez powodu może być rozumiana dwojako: jako zaszczyt związany z pełnieniem ważnej funkcji, ale również jako niezbywalne poczucie własnej wartości i znaczenia¹⁴.

Współczesne wołanie o godność kobiet stanowi w praktyce postulat o uwolnieniu najważniejszych urzędów kościelnych od męskiej dominacji. Pierwszym krokiem ma być dopuszczenie kobiet do święceń, aby przez kapłaństwo miały udział w pełnieniu funkcji administracyjnych i jurysdykcyjnych. Tak przyszłościową tezę stawia polski teolog katolicki Alfons Skowronek, stwierdzając: „powstrzymywanie kobiet od dostępu do tej służby nie da się utrzymać na dłuższą metę, ponieważ nie liczy się z godnością kobiety, a ponadto nie daje się przekonywająco uzasadnić danymi biblijnymi”¹⁵. Znanca włoskiej historii kościelnej Giorgio Otranto, badacz ordynacji kobiet, przywołuje argumenty z Tradycji za istnieniem w Kościele kapłaństwa płci pięknej. Cytuje m.in. pochodzący z V wieku list papieża Gelazjusza, w którym ten stwierdza: „Usłyszeliśmy, ku naszemu zaniepokojeniu, że boskie sprawy doszły do tak niskiego położenia, że kobiety są zachęcane do sprawowania nabożeństw przy świętych ołtarzach i do udziału we wszystkich sprawach przynależnych służbie płci męskiej, do której nie należą”¹⁶. Inny uczony, amerykański teolog David McEwan, przywołuje treść pochodzącej z V wieku inskrypcji w Bruttium „świętej pamięci Lety prezbiterzy, która żyła 40 lat, 8 miesięcy i 9 dni, dla której mąż zbudował ten grób”¹⁷. Ten sam autor jako dodatkowy argument

¹⁴ Por. *Godność*, w: *Wielki słownik*, dz. cyt., s. 157.

¹⁵ A. Skowronek, *Nie ma mężczyzny*, dz. cyt., s. 20.

¹⁶ G. Otranto, *Notes on the Female Priesthood in Antiquity*, „Journal of Feminist Studies” 7 (1991), nr 1, s. 73-94.

¹⁷ D. McEwan, *Ordynacja kobiet – żyjącą tradycją*, w: *Pogranicza wrażliwości w literaturze dawnej oraz współczesnej. Materiały z konferencji*, red. I. Iwasiów, P. Urbański, tłum. P. Urbański, Szczecin 1998, s. 115.

przypomina inną inskrypcję z II wieku, gdzie uwidocznionych jest siedem niewiast sprawujących Eucharystię¹⁸. Skoro Kościół, jak się zdaje, zna zjawisko ordynacji kobiet, dlaczego w takim razie wobec widocznych postępów na drodze równouprawnienia kobiet nie chce powracać do starożytnej Tradycji? Dlaczego godności kościelne przynależne w dziejach Kościoła także kobietom pozostają dziś zmaskulinizowane?

Postawione wyżej kwestie bardzo czytelnie są odzwierciedlone w chęci dokonania radykalnej reformy kościelnej hierarchii. Jedną z głównych przedstawicielek teologii feministycznej Lisa Isherwood stawia tezę, iż „hierarchia jest elementem hamującym rozwój Kościoła”¹⁹, a na pewno „nie może żądać, by wierni trzymali się zaakceptowanych kiedyś opinii, bo społeczeństwo jest obecnie inne niż to, w którym te idee się zrodziły”. Co ciekawe, kobiety, zdaniem walijskiej uczoney, nie chcą podzielenia się władzą kościelną i nie pragną zajmowania w hierarchii najwyższych stanowisk. Głównym postulatem teolożki jest radykalna zmiana struktury kościelnej na wzór pierwszych wspólnot oraz nawrócenie pastoralne w podejściu do prowadzenia wspólnoty Kościoła. Postulat ten popiera amerykańska teolożka Elizabeth Carroll, sugerując zmianę trójkątnego układu hierarchii (idącego w dół od papieża przez biskupów i prezbiterów) na układ kołowy, gdzie wszyscy są dla siebie i wobec Boga równi²⁰. Są to postulaty tak daleko posunięte, iż wśród przedstawicielek teologii feministycznej już nie tyle dąży się do ordynacji, co do zupełnego usunięcia struktur hierarchii kościelnej, która przez swoje istnienie wyłącza kobiety z udziału w życiu Kościoła²¹.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ L. Isherwood, *Introducing Feminist Theology*, Sheffield 2001, s. 27.

²⁰ Por. E. Carroll, *Women and ministry*, dz. cyt., s. 608.

²¹ Por. A. Maliszewska, *Kościół kobiet*, dz. cyt., s. 308.

Współczesne dążenia teologii feministycznej w kontekście ordynacji kobiet można zatem streścić w trzech postulatach: pierwszym jest odkrycie na nowo zmian kulturowych i społecznych, jakie zaszły od czasów ziemskiej działalności Jezusa Chrystusa, drugim jest poparcie egalitarnych postulatów przez argumenty z Pisma Świętego i Tradycji, trzecim jest radykalna zmiana struktury Kościoła, tak by każda jednostka, bez względu na płeć, mogła mieć realny wpływ na kierowanie losami wspólnoty katolickiej.

2. Stanowisko Kościoła katolickiego wobec kapłaństwa kobiet

Jeden z najbardziej znanych polskich teologów Czesław Bartnik zaproponował następującą definicję Kościoła: „kontynuacja tajemnicy Jezusa Chrystusa, jego Mistyczne Ciało, Lud Boży i Wspólnota Boga z człowiekiem”²². Już przy pierwszej konfrontacji z tym stwierdzeniem nie sposób przeoczyć wyraźnego zaznaczenia, że Kościół pochodzi bezpośrednio od Boga. W prezentowanej definicji nie mówi się bowiem o „wspólnocie wierzących, grupie wiernych, instytucji ochrzczonych”, lecz o kontynuowaniu tajemnicy Boga. Bardzo podobnie przedstawia ten obraz Sobór Watykański II, gdy orzeka, że Kościół „pielgrzymujący na ziemi ogląda Boga, od którego wszystko otrzymuje”²³, z drugiej zaś strony „autorytatywnie działa w imieniu Jezusa Chrystusa”²⁴. W swej najgłębszej istocie nie jest licznie rozbudowanym kołem zainteresowań czy pobożną

²² C. Bartnik, *Kościół*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut, Lublin 2000, kol. 993.

²³ Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, nr 7 (cyt. dalej: KO).

²⁴ Tamże, nr 10.

świecką instytucją. Stanowi „niejako sakrament Chrystusa”²⁵, czyli widzialny znak Jego działania w świecie.

Tak odkryta definicja Kościoła pozwoli nam zrozumieć, dlaczego w sprawach dotyczących kapłaństwa zachowuje on takie, a nie inne stanowisko. W tym miejscu należy przede wszystkim zacząć od tego, że Kościół z natury jest Chrystusowy: do Niego należy i z Niego czerpie swoją wewnętrzną moc. Jak przypomniła Międzynarodowa Komisja Teologiczna w dokumencie *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu* (1985), „aby wypełnić swoje posłanie zbawcze, Jezus chciał zjednoczyć ludzi ze względu na królestwo i zwołać ich do siebie. W tym celu dokonał konkretnych czynów, których jedyną możliwą interpretacją – jeśli weźmie się je w całości – jest przygotowanie Kościoła, który zostanie ostatecznie ukonstytuowany w czasie wydarzeń Paschy i Pięćdziesiątnicy. Trzeba zatem stwierdzić, że Jezus chciał założyć Kościół”²⁶. Zapewnienie Jezusa, że „swoj Kościół buduje na skale” (Mt 16,18) oraz że nie opuści go „przez wszystkie dni, aż do skończenia świata” (Mt 28,20), ma konsekwencje we współczesnym przekonaniu, że ochrzczeni nie tworzą własnej wspólnoty, lecz mają udział w dziejących się na ziemi misteriach paschalnych Jezusa Chrystusa.

Nie sposób zatem być w Kościele i odseparować się od swojego Założyciela i Głowy. Nie sposób również w Jego Kościele dokonywać zmian, które byłyby wprost przeciwne niezależnym decyzjom Chrystusa Pana. Z takim właśnie przekonaniem można spotkać

²⁵ Por. tenże, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, dz. cyt., nr 1 (cyt. dalej: KK).

²⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu* (1985), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 245.

się w katolickiej argumentacji o niedopuszczeniu kobiet do kapłańskiej posługi. Magisterium Kościoła w jednoznaczny sposób wypowiedziało się w tej kwestii w dwóch dokumentach: deklaracji Kongregacji Nauki Wiary o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores* (1976) oraz liście apostolskim Jana Pawła II o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom *Ordinatio sacerdotalis* (1994). Daty tych dokumentów w jasny sposób uwidaczniają, że dyskusja nasiliła się po Soborze Watykańskim II (1965–1994) oraz trwa, szczególnie w kontekście ostatnich kościelnych synodów (2019–2020).

Pierwszy dokument powstał na kanwie prowadzonych w Kościele dyskusji o możliwości ordynacji kobiet. Przedstawiciele teologii feministycznej uważnie śledzili zmiany, jakie dokonują się we wspólnotach protestanckich. Począwszy od lat 70. XX wieku zaobserwować można fakt wyświęcania kobiet na prezbiterki i biskupki przez anglikanów i luteranów²⁷. Chrześcijańskie zbory uzasadniały to argumentami z Pisma Świętego, które zostały już w dużej części zaprezentowane powyżej. Znamienne w podjęciu tej decyzji było należące do istoty wspólnot niekatolickich odejście od Tradycji apostolskiej oraz inne od katolickiego rozumienie kapłaństwa jako urzędu we wspólnocie²⁸. Wobec narastających dyskusji i postulatów kierowanych pod adresem Magisterium Kościoła Paweł VI powołał do prac nad tym zagadnieniem komisję studyjną, która obradowała od 1973 do 1976 roku. Kolejnym krokiem było skierowanie do Papieskiej Komisji Biblijnej prośby o zbadanie zagadnienia pod kątem biblijnym. Wszystkie wyniki prac zostały przekazane Kongregacji Nauki Wiary, która solidnie przygotowała i wydała 15 października 1976 roku końcowy dokument w formie

²⁷ A. Nowak, *Kapłaństwo kobiety – tak i nie*, Lublin 1998, s. 15.

²⁸ Szerzej na ten temat: A. Dydek, *Ordynacja kobiet*, Kraków 2017, s. 100-102.

teologicznej deklaracji. Tekst ma charakter polemiczny, gdyż krok po kroku odpowiada na najpoważniejsze argumenty postulatorów kobiecej ordynacji.

Najpierw Kongregacja odpowiada na najbardziej powszechny wśród dążeń feministycznych argument o zmianie czasów i warunkowań społeczno-kulturowych. Dokument najpierw stawia jasną tezę: „Jezus Chrystus nie powołał żadnej kobiety do grona Dwunastu”²⁹. Chwilę później od razu wyjaśnia, na czym ta teza została oparta: „jeżeli tak postąpił, to nie dlatego, by dostosować się do ówczesnych obyczajów, ponieważ właśnie Jego postawa wobec kobiet różniła się wyraźnie od postawy Jego współczesnych; co więcej, świadomie i odważnie zrywał z taką postawą”. Jan Paweł II w liście apostolskim *Mulieris dignitatem* naucza ponadto, iż Chrystus „powołując samych mężczyzn na swych Apostołów, uczynił to w sposób całkowicie wolny i suwerenny. Uczynił to z taką samą wolnością, z jaką w całym swoim postępowaniu uwydatniał godność i powołanie kobiety, nie dostosowując się do panującego obyczaju i tradycji usankcjonowanej ówczesnym prawodawstwem”³⁰. Nie można zatem uznać, że Chrystus dyskryminował kobiety lub że Jego decyzje godziły w ich godność. Jakimi bowiem męskimi zasługami zasłużyli sobie apostołowie na wybranie ich do szczególnej misji kapłańskiej? To właśnie w ich gronie widzimy kłótnie o pierwszeństwo (por. Łk 22,24), krytykę wobec Jezusa (por. J 6,60), tchórzostwo (por. Mt 26,56), lenistwo

²⁹ Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego „Inter insigniores”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, tłum. i red. J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 113 (cyt. dalej; InIs).

³⁰ Jan Paweł II, *List apostolski o godności i powołaniu kobiety „Mulieris dignitatem”*, w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 1997, t. 1, nr 26, s. 108.

(por. Mk 14,41), kradzież (por. J 12,6), zdradę (por. Mt 26,15) czy kryzysy wiary (por. Mk 4,40). Gdyby Jezus kierował się względami społecznymi czy kulturowymi, z pewnością uczniów musiałby szukać wśród uczonych w Piśmie, faryzeuszy, uczniów rabbich czy znających Prawo. Jezus kierował się zatem własną wolą, w swoich wyborach pozostając w pełni niezależny.

Co do interpretacji Pisma Świętego, dokument przestrzega przed jednostkowym i wybiórczym traktowaniem słowa Bożego jako broni do walki ze stroną przeciwną. Nie można na podstawie kilku niewielkich fragmentów Nowego Testamentu budować tezy, że Chrystus z pewnością otworzył bądź zamknął kobietom drogę do urzędowego kapłaństwa. Stąd z badawczą uczciwością należy zachować zasady całościowego odczytywania przekazu Objawienia zawartego w Piśmie Świętym, tj. brać pod uwagę „całość łączących się ze sobą faktów, które dopiero razem wzięte podkreślają ważny fakt, że Jezus nie powierzył kobietom posługi apostołskiej”³¹. Holistyczne interpretowanie przekazu Pisma pozwoli w toczącej się dyskusji budować argumentację nie na pojedynczych przesłankach, lecz na klarownym i pełnym przekazie Bożego objawienia. Podejmowane przez katolickie feministki próby argumentacji, streszczające się do zasady „gdy nie ma czegoś w Piśmie Świętym, to można to przypuszczać”³², nie wystarczą, by polemizować z twardymi faktami o posłannictwie Jezusa.

Deklaracja Kongregacji prezentuje argumenty z Tradycji, która wraz z Pismem Świętym „stanowi jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi”³³. Magisterium Kościoła pokornie sięga

³¹ InIs, s. 115.

³² Por. E. Johnson, *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York 2003, s. 187-189; 202-203.

³³ KO, nr 10.

do tego depozytu, by określić, w co od zawsze i wszędzie wierzy. Kościół nie jest bowiem „ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko tego, co zostało przekazane”³⁴. W *Inter insigniores* widać bardzo wyraźnie, że wspólnota Dwunastu w kwestii ordynacji nie odchodzi na krok od nauczania Jezusa Chrystusa. Obecność apostołów wśród pogańskich Greków, dla których kapłanki były czymś zwyczajnym, mogło sprawić, że wraz z odejściem od żydowskiego zwyczaju obrzezania czy jedzenia rzeczy nieczystych apostołowie postanowią inkulturować, tj. zmienić popartą żydowskimi zwyczajami decyzję Jezusa, powierzając swój urząd niewiastom. Nie byłoby w tym nic dziwnego ani zaskakującego dla chrześcijan greckiego pochodzenia. Ponadto udowodniliby jednoznacznie, że w innych społeczno-kulturowych uwarunkowaniach powierzenie kapłaństwa kobietom jest możliwe. Tymczasem, choć na pierwszych soborach powszechnych „zwyczaże Kościoła Apostołów daleko odeszły od obyczajów żydowskich, to nigdy jednak nie została postawiona kwestia udzielenia Świąceń tym kobietom”³⁵.

Nie ma wątpliwości co do faktu, że w pierwotnym i starożytnym Kościele kobiety niejednokrotnie pełniły rolę współpracownic apostołów. Niektóre nazywane były nawet diakonisami, podejmowały posługę m.in. przy chrzcie kobiet, powierzane im zaś obowiązki dokonywały się przez „obrzęd, który był bardzo zbliżony do święceń”³⁶, choć z pewnością nie stanowił udziału w kapłaństwie ministerialnym³⁷. Taki stan rzeczy mimo wszystko nie przeszkadza feministkom katolickim w postulowaniu, aby powrócić do prak-

³⁴ Tamże.

³⁵ InIs, s. 117.

³⁶ J. Bujak, *Problem kapłaństwa kobiet w nauczaniu Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II – Inter insigniores i Ordinatio sacerdotalis*, w: *Ty jesteś kapłanem na wieki*, red. Z. Kroplewski, Szczecin 2006, s. 149.

³⁷ Tamże.

tyk pierwotnego Kościoła i powierzać kobietom te same zadania i urzędy, co mężczyznom. Na podstawie jednostkowych, nierzadko zmanipulowanych bądź wyciętych z kontekstu teologicznego przekazów z Tradycji wyprowadzane są daleko idące egalitarne postulaty. Zjawisko to ocenia jednoznacznie polska teolog Anna Maliszewska, stwierdzając: „teolożki feministyczne traktują tradycję Kościoła wybiórczo – argumentem za święceniami kobiet są dla nich świadectwa wczesnochrześcijańskie potwierdzające taką praktykę, nie przemawia jednak do nich argument, że Kościół przez lwią część swojego istnienia praktykował ordynację jedynie mężczyźni”³⁸.

Mówiąc o Tradycji apostoelskiej, nie sposób nie odnieść się do postulatu teologów feministycznych o radykalną zmianę w kościelnej hierarchii bądź o jej odrzucenie. Magisterium przypomina, że od apostołów nieprzerwanie posługa święceń dokonuje się „w organicznej strukturze Kościoła”³⁹. Oznacza to, jak naucza Paweł VI, że wraz z posłaniem kapłańskim uczniów Chrystus stworzył również w tej wspólnoty „podstawową strukturę i jego antropologię teologiczną, zawsze zachowywaną przez Tradycję Kościoła”⁴⁰. Watykańska deklaracja jednoznacznie wyjaśnia, że myśląc o hierarchii kościelnej, trzeba mieć na względzie, że „Kościół bardzo różni się od pozostałych społeczności”⁴¹.

Zapoczątkowana przez Chrystusa i rozwinięta przez apostołów hierarchia nie jest zwykłym zarządzaniem, koordynacją czy podziałem zadań. Cytowany już List do Galatów (por. Ga 3,28) słusznie zauważa, że wobec Chrystusa wszyscy ochrzczeni są równi,

³⁸ A. Maliszewska, *Kościół kobiet*, dz. cyt., s. 310.

³⁹ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002, nr 1593 (cyt. dalej: KKK).

⁴⁰ Paweł VI, Przemówienie *Rola kobiety w planie zbawienia* (30.01.1977), w: *Insegnamenti*, Watykan 1977, s. 111.

⁴¹ InIs, s. 119.

tworząc razem Jego Mistyczne Ciało. Jedność w tym aspekcie nie oznacza jednak jednolitości posług i zadań. Choć chrzest, zgodnie z katolicką doktryną, jest „bramą otwierającą dostęp do innych sakramentów”⁴² i pozwala na uczestnictwo „w posłaniu Kościoła”⁴³, to jednak nie daje „nikomu prawa posługi publicznej w Kościele”⁴⁴. Wszyscy ochrzczeni uczestniczą wspólnie w kapłaństwie Chrystusa przez ofiarowanie siebie i służbę Bogu w Kościele „w różnorodności darów i wielości posług”⁴⁵. Kapłaństwo ministerialne nie należy do podstawowych praw człowieka i nigdy nie powinno być w ten sposób przedstawiane. Jest ono zawsze niezasłużonym darem, którego „nie udziela się [...] dla uznania czy osobistej korzyści”⁴⁶. To sam Chrystus przez swoje sługi udziela sakramentu święceń, kontynuując w Kościele swoją zbawczą wolę. Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II jako Jedyny, Najwyższy i Wieczny Kapłan Nowego Przymierza „obecny jest mocą swoją w sakramentach tak, że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci”⁴⁷, gdy biskup udziela święceń, On sam konsekruje swego sługę⁴⁸. Hierarchiczna struktura Kościoła, choć rozwinięta przez społeczność ludzką, pochodzi bezpośrednio z ustanowienia Chrystusa i posiada asystencję Ducha Świętego⁴⁹. Dlatego

⁴² KKK, nr 1213.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ InIs, s. 119.

⁴⁵ S. Hrycuniak, *Kapłaństwo powszechne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. B. Migut, Lublin 2000, kol. 722.

⁴⁶ InIs, s. 120.

⁴⁷ Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: tegoż, *Konstytucje*, nr 7.

⁴⁸ Por. KK, nr 18-21; KKK, nr 1549: „Przez pełniących posługę święceń, zwłaszcza przez biskupów i prezbiterów, we wspólnocie wierzących staje się widzialna obecność Chrystusa jako Głowy Kościoła”.

⁴⁹ Por. InIs, s. 118.

zaproponowany przez teologów feministycznych kołowy układ struktury Kościoła jest po części realizowany w łonie Kościoła. Sam Sobór Watykański II dokonuje z jednej strony rozróżnienia zadań i posług, z drugiej strony wskazuje na panującą w Kościele równość: „choć niektórzy z woli Chrystusa ustanawiani są nauczycielami, szafarzami tajemnic i pasterzami innych, to jednak co się tyczy godności i wspólnej wszystkim wiernym działalności wokół budowania Ciała Chrystusowego, prawdziwa równość panuje wśród wszystkich”⁵⁰.

Dokonane przez Sobór rozróżnienie kapłaństwa wspólnego i kapłaństwa ministerialnego nie sprawia, że stają one w opozycji do siebie. Uczestniczenie w kapłaństwie ministerialnym nie jest awansem, zdobyczą czy nagrodą. W swej najgłębszej istocie jest rozwinięciem kapłaństwa wynikającego z chrztu. Jest dane przez Chrystusa we wskazanej przez Niego formie i sakramentalnym sposobie udzielania. Gdy źle zrozumie się istotę sakramentu i hierarchii jako własności ludzkiej dysponowanej przez męskich szafarzy, wówczas jawna staje się powszechna dyskryminacja zainteresowanych kobiet przez kler. Tymczasem ani hierarchia, ani kapłaństwo w swojej istocie nie należą do Kościoła w taki sposób, by dokonywać w nich istotnych zmian. Jeśli należą do Kościoła, to tylko dlatego, że otrzymał je od Chrystusa, tradycja apostołska zaś dzięki asystencji Ducha Świętego prezentuje nam dzisiaj strukturę ludu Bożego taką, jaka była przez całą swoją historię.

Przedstawione wyżej argumenty zawarte w deklaracji Kongregacji Nauki Wiary przypomniał jako obowiązujące Jan Paweł II w wydanym przez siebie liście *Ordinatio sacerdotalis* (1994). W tym krótkim dokumencie, powołując się na prace watykańskiej dykasterii, chciał przerwać coraz intensywniejsze spekulacje na

⁵⁰ KK, nr 32.

temat ewentualnego dopuszczenia kobiet do święceń. W końcowej części listu stwierdza bardzo konkretnie: „aby zatem usunąć wszelką wątpliwość w sprawie tak wielkiej wagi, która dotyczy samego Boskiego ustanowienia Kościoła, mocą mojego urzędu utwierdzania braci (por. Łk 22,32) oświadczam, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne”⁵¹. Co ciekawe, stwierdzenie to zostało przez wielu teologów przyjęte jako orzeczenie *ex cathedra*⁵². Oznaczałoby to, że temat raz na zawsze został rozstrzygnięty, wtedy bowiem papież swoje nauczanie przedstawiłby jako prawdę objawioną. Pojawiły się jednak wątpliwości co do faktu, czy rzeczywiście papież posłużył się formułą dogmatyczną. Początkowo Kongregacja Nauki Wiary pod przewodnictwem kard. Josepha Ratzingera odpowiedziała twierdząco, wyjaśniając, że papież przedstawił jednoznacznie to, „co powinno być uznawane zawsze, wszędzie i przez wszystkich wiernych, ponieważ należy do depozytu wiary”⁵³. Kilka lat później ta sama Kongregacja w innym miejscu zaznaczyła, że w sprawie kapłaństwa kobiet „biskup Rzymu, chociaż nie posłużył się definicją dogmatyczną, potwierdził, że prawda ta powinna być uznana za ostateczną”. Dykasteria, wycofując się z wcześniejszej odpowiedzi, żywi jednak nadzieję, że dzięki rozwojowi świadomości Kościoła

⁵¹ Jan Paweł II, *List apostolski o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom „Ordinatio sacerdotalis”*, nr 4, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/ordinatio_sacerdotalis.html [18.11.2021].

⁵² Takie stanowisko zajął m.in. kard. Joachim Meisner – J. Majewski, *Spór o kapłaństwo kobiet*, „W drodze” 213 (2004), nr 2, s. 12.

⁵³ Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny zawartej w liście apostolskim „Ordinatio sacerdotalis”*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 17 (1996), nr 3, s. 49.

„w przyszłości nauczanie to zostanie zdefiniowane jako prawda, w którą należy wierzyć jako objawioną przez Boga”⁵⁴.

Sprawa kapłaństwa kobiet pozostaje więc dogłębnie wyjaśniona, nauczanie to należy do depozytu wiary popartego Pismem Świętym i Tradycją, choć nadal nie jest kwestią definitywnie rozstrzygniętą i zakończoną.

3. Problem ordynacji kobiet w teologii Josepha Ratzingera

W poprzedniej części artykułu udało się wykazać, iż przygotowanie i ogłoszenie deklaracji Kongregacji Nauki Wiary o ordynacji kobiet wiązało się z żywą dyskusją lat 1970–1975. Dokument watykańskiej dykasterii nie tylko nie zamknął całkowicie tematu, lecz go pogłębił i rozwinął. Wszyscy wielcy teolodzy poczuli się zaproszeni do refleksji, a wśród nich ówczesny profesor Uniwersytetu w Ratyzbonie Joseph Ratzinger. W 1977 roku na łamach monachijskiego czasopisma „Klerusblatt” (KIBl 57, 1977) opublikował własną refleksję teologiczną, nawiązującą do magisterialnej deklaracji.

Przyszły papież zauważył, że jedną z wielu reakcji na watykański dokument jest zarzut naruszenia równości mężczyzn i kobiet. Ponadto zwrócił uwagę, że krytycy nierzadko mówią tu o zamachu na podstawowe prawa człowieka, do których należą wywalczony przez wieki egalitaryzm czy obrona ludzkiej godności. Niemiecki teolog najpierw odpira pierwszy zarzut, prezentując przesłanie Soboru Watykańskiego II: „należy jednak przewyciężyć i usuwać

⁵⁴ Tenże, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”* (1998), 11 [18.11.2021].

wszelką formę dyskryminacji odnośnie do podstawowych praw osoby ludzkiej, czy to dyskryminacji społecznej, czy kulturalnej, czy też ze względu na płeć, rasę, kolor skóry, pozycję społeczną, język lub religię, ponieważ sprzeciwia się ona zamysłowi Bożemu”⁵⁵. Jednoznacznie daje do zrozumienia, że cytowane przez niego słowa są nie tylko aktualne, ale również bardzo przyszłościowe. Nie kto inny, jak Joseph Ratzinger w *Raporcie o stanie wiary* z 1984 roku wypowiada słowa: „dążenia radykalnego feminizmu, zmierzające do całkowitego zrównania mężczyzny i kobiety, wydają się szlachetne, a w każdym razie rozsądne”⁵⁶. Kościół zawsze wzywał do odrzucenia antyspołecznych przejawów dyskryminacji płciowej, nawołując, by widzieć wszystkich jako braci i siostry w Chrystusie (por. Ga 3,28). Jedność w Panu nie może jednak oznaczać sprzeciwiania się Jego suwerennej decyzji w kwestii wyboru mężczyzn do urzędu kapłańskiego, walka o równość nie oznacza zaś, że wszyscy w Kościele mogą pełnić te same funkcje.

W odpowiedzi na kolejny zarzut teolog proponuje refleksję nad definicjami praw podstawowych i kapłaństwa. Zauważa najpierw, że pojęcie prawa podstawowego może pochodzić albo z chrześcijańskiej wizji człowieka i świata, albo korzystać z dorobku rewolucji francuskiej i oświecenia, dzięki którym „pojawił się nowy typ praw człowieka, który coraz bardziej wypiera typ chrześcijański”⁵⁷. Jest to bardzo niebezpieczne zjawisko, zważywszy na fakt, że człowiek coraz częściej „sam ustanawia, co winno być uznane

⁵⁵ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w: tegoż, *Konstytucje*, dz. cyt., nr 29.

⁵⁶ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Orszyn, Marki 2005, s. 83.

⁵⁷ Tenże, *Kapłaństwo mężczyzny – naruszenie praw kobiety?*, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, red. G.L. Müller, red. pol. K. Góźdź, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, t. 12, Lublin 2012: *Głosiciele Słowa i słudzy waszej radości*, s. 122.

za prawo”⁵⁸, i w oderwaniu od woli Bożej „racjonalnie opanowuje świat”⁵⁹. W ten sposób człowiek przekłada swoje racjonalizowanie społecznego egalitaryzmu na łono Kościoła. Jeśli kobieta nie może być kapłanem, to należy wszelkimi sposobami wyrównać jej szanse na spełnienie się w tej roli. W odpowiedzi na to niemiecki uczony stwierdza, że choć samo kapłaństwo „nie wynika bezpośrednio z aktu stworzenia i nie musi być przyznane człowiekowi, jako takiemu”⁶⁰, to jednak jest ono realizowane tak przez mężczyznę, jak i kobietę, ponieważ oboje „są powołani, by wspólnie stać się pomostem do Stwórcy”⁶¹. Refleksje Ratzingera prowadzą go do konkluzji, iż „kobiety konstytutywnie przynależą do Kościoła jako jeden z żywych filarów jego gmachu”⁶², mogąc odkrywać w nim całe spektrum ról i zadań, które na mocy chrztu mogą wykonywać w doskonały, wrażliwy i niezastąpiony sposób.

Kapłaństwo wspólne wszystkich ochrzczonych sprawia, że mężczyźni i kobiety wobec Boga są tak samo powołani do świętości. Nie ma w tym powołaniu „ponadnaturalnego wyrównania szans przed wiecznym celem”. Ta myśl Ratzingera jest niezwykle ważna również dlatego, że wciąż nie brakuje popartego reformatorskimi dążeniami przekonania, iż katolickie kapłaństwo „jest szansą zawodową oferowaną przez instytucję Kościoła i dlatego też jako prawo przydzielane przez Kościół musi być rozdzielane przy uwzględnieniu zasady równości”⁶³. Teolog postanawia odeprzeć i to błędne myślenie, przypominając, że „kapłaństwo nie jest po

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże, s. 122-123.

⁶¹ Tamże, s. 123.

⁶² Tenże, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005, s. 229.

⁶³ Tenże, *Kapłaństwo mężczyzny*, s. 123-124.

prostu zawodem pozostającym do własnej dyspozycji instytucji Kościoła, lecz znajduje się wobec niego w osobliwej relacji jako niezależny od Kościoła i dany Kościołowi⁶⁴. Ponadto przywołuje jedną z głównych prawd wiary, iż lud Boży „nie tworzy sakramentów, ale je zastaje”⁶⁵, zachowując jednocześnie wobec nich „swobodę kształtowania”⁶⁶.

W książce *Sól ziemi* z 1996 roku ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary sprecyzował, w jaki sposób Kościół odkrywa, co jest elementem zmiennym i niezmiennym w kwestii sakramentu święceń. Najpierw stawia ogólną tezę, iż „we wszystkich sprawach, których nie ustalił Pan ani tradycja apostołska, ciągle dokonują się przeobrażenia”⁶⁷. Później podaje weryfikator, w świetle którego należy odczytywać potrzebę dokonywanych zmian: „czy to pochodzi od Pana, czy nie?”⁶⁸. Jeśli odpowiedzi nie można znaleźć tylko w Piśmie Świętym, wówczas Kościół dokonuje refleksji nad niepisany przekazem Objawienia – Tradycją, co dla analizowanej w *Inter insigniores* sprawie „jest niezwykle istotne”⁶⁹. Magisterium znalazło tę odpowiedź, którą potwierdził również mocą autorytetu Piotra papież Jan Paweł II.

Warto zwrócić uwagę na fakt, że Ratzinger bardzo pochlebnie wypowiedział się o dokumencie watykańskiej dykasterii, określając go jako „bardzo dobrze napisany”⁷⁰. Widzi w nim również przestrzenie na pogłębienie myśli, szczególnie w kwestii „ukazywania

⁶⁴ Tamże, s. 124.

⁶⁵ Tamże, s. 125.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tenże, *Sól ziemi*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 180.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 181.

⁷⁰ Tenże, *Raport*, dz. cyt., s. 83.

etapów, które prowadzą do konkluzji⁷¹. Idąc tym tropem, uczonego dochodzi do przekonania, że autorzy podnoszonych współcześnie postulatów feministycznych wobec Kościoła nie chcą bądź nie potrafią zrozumieć, że w całej sprawie ordynacji Magisterium „chroni kobiety⁷² w jej integralnej naturze.

Niemiecki teolog zauważa, że w toku rewolucyjnych działań feminizmu „całość istnienia i działania osoby ludzkiej została zredukowana do funkcji, do czystej roli⁷³. Stąd przedstawicielki tego ruchu nie dążą do bronięcia kobiety w jej kobiecości, lecz do sprawienia, by między płciami nie było już żadnych różnic. Owo „wyzwolenie od zniewolenia przez naturę⁷⁴ sprawi, że kobieta może stać się mężczyzną od strony biologii, prawa czy ról społecznych. W świetle tej ideologii „wszystko jest rolą uwarunkowaną tylko kulturowo i historycznie⁷⁵, istotą zaś przyszłych zmian ma być „wprowadzanie wymienności wszystkich ról między mężczyzną i kobietą⁷⁶. Ruch feministyczny tak wewnątrz, jak i na zewnątrz wspólnoty Kościoła w rezultacie postuluje, by kapłaństwo nie było powiązane z żadną płcią, lecz stanowiło wyłącznie funkcję i rolę w danej wspólnocie partykularnej. Dlatego zamiast sakramentalnej wizji święceń, w postulatach mówi się o wzorowanej na protestanckim przykładzie „ordynacji”, do której każda kobieta powinna mieć prawo.

Przyszłość Kościoła, malowana egalitarnymi kolorami katolickich feministek, stawia pytania również o możliwość przyjęcia celibatu przez kobiety. Ratzinger zaznacza wprost, że już dziś

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 84.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Tamże, s. 85.

⁷⁶ Tamże, s. 84.

walczy się z macierzyństwem i dziewiczością, właśnie kobiecie zaś zdecydowanie trudniej jest zrezygnować z macierzyństwa niż mężczyźnie z ojcostwa. Z bólem diagnozuje tu również inny problem, zauważając, że „dwa podstawowe sposoby ludzkiego bytu, w których kobieta w sposób tylko dla niej możliwy reprezentuje wyżyny bycia człowiekiem, stały się zakazanymi pojęciami”⁷⁷. Stąd pozornie szlachetny postulat o równości wobec praw w Kościele niesie w sobie, niczym koń trojański, olbrzymie zagrożenie dla kobiecości w ogóle⁷⁸. Innymi słowy, za Ratzingerem można powiedzieć, że współczesna kobieta „okradziona nie tylko z wartości macierzyństwa, ale i z wolnego wyboru dziewictwa”⁷⁹, musi przestać być kobietą, uwolnić się od swej natury, by móc przyjąć oderwaną od płciowości posługę kapłańską. Tymczasem męskie i kobiece „symbole używane przez Jezusa nie podlegają zmianie”⁸⁰. Przekazana uczniom modlitwa *Ojcze nasz* jest w swojej najgłębszej istocie ukierunkowaniem ludzkiej natury na odkrywanie istoty i piękna ojcostwa oraz macierzyństwa. Objawia również wprost, że relacje międzyludzkie bardzo wyraźnie implikuje nie tylko biologiczne rozróżnienie płci, co poparte przykładem pierwszych rodziców odkrycie prawdy, że „stworzenie jest czymś jedynym w swym rodzaju i że spośród zróżnicowania zakłada jedność i komplementarność”⁸¹.

Propozycje świeckiego egalitaryzmu obecne w kierowanych pod adresem Kościoła postulatach zachęcają kobiety do walki o równy udział w tzw. kapłaństwie urzędowym, tj. w kierowaniu sterami Chrystusowej Łodzi. Abstrahując od zasadności takiego

⁷⁷ Tenże, *Kapłaństwo mężczyzny*, dz. cyt., s. 127.

⁷⁸ Szerzej na ten temat L. Bouyer, *Mystère et ministères de la femme*, Paris 1976, s. 23-27.

⁷⁹ J. Ratzinger, *Raport*, dz. cyt., s. 88.

⁸⁰ Tamże, s. 86.

⁸¹ Tenże, *Bóg i świat*, dz. cyt., s. 75-76.

postawienia sprawy, Joseph Ratzinger przywołuje w tym miejscu wypowiedź jednej z najwybitniejszych przedstawicielek wspomnianego ruchu Elizabeth Schüssler-Fiorenzy. Owa niemiecka uczona, zafascynowana obecnością kobiet w hierarchii Kościoła anglikańskiego, podjęła swego czasu gorliwą walkę o ordynację kobiet, spotykając się między innymi z kobietami ordynowanymi w tamtejszych wspólnotach. Rozmowy z kapłankami doprowadziły ją do stwierdzenia „Ordination is subordination” (ang. Ordynacja jest subordynacją). Ordynowane niewiasty stały się przyporządkowane i podporządkowane w strukturach anglikańskiej wspólnoty, co – mówiąc dość ogólnie – nie jest wcale wymarzoną osiągnięciem postulatorów kapłaństwa kobiet. Dlatego Schüssler-Fiorenza stwierdza: „w naszym ruchu nie chcemy wchodzić w ordo, w subordo, w subordination, lecz przewyciężyć to zjawisko. Dlatego nasza walka musi zmierzać nie do ordynacji kobiet – tu idziemy właśnie błędną drogą – lecz do tego, by w ogóle skończyła się ordynacja, by Kościół stał się społecznością równych [...], w której istnieje rotacyjne przywództwo”⁸². Ratzinger nie pozostawia złudzeń, że w przyszłości dyskusja o kapłaństwie kobiet obierze właśnie taki kierunek⁸³.

* * *

Teologiczną odpowiedź Josepha Ratzingera na przyszłościowe wizje ruchów feministycznych wobec katolickiego kapłaństwa można zebrać w następujące konkluzje:

Po pierwsze: pomimo braku dogmatycznej definicji w kwestii wyłączności kapłaństwa dla mężczyźn należy w duchu posłuszeństwa

⁸² Tenże, *Sól ziemi*, dz. cyt., s. 181-182.

⁸³ Por. tamże, s. 182.

wiary przyjąć zwyczajne nauczanie Kościoła, który – opierając się na przekazach Objawienia – nie widzi żadnych przesłanek, by w przyszłości dopuszczać kobiety do święceń.

Po drugie: należy przyjąć przekonanie, że zarówno Kościół, jak i sakramenty pochodzą bezpośrednio od Chrystusa i jako takie nie mogą być zmieniane wspólnie ze zmianami społecznymi, kulturowymi czy politycznymi.

Po trzecie: walka o egalitaryzm kobiet już dziś prowadzi do odrzucenia i wyśmiania natury kobiecej, realizującej się tak w macierzyństwie i dziewictwie, jak i olbrzymim wkładzie, jaki kobiety wnoszą w życie Kościoła.

Najlepszym podsumowaniem przedstawionych wyżej konkluzji niech będzie myśl Josepha Ratzingera, stanowiąca współczesny apel do całego Kościoła: „najpiękniejsze poglądy pozostają niewiarygodne, ba, stają się nieprawdziwe, jeżeli nie odpowiadają im fakty z życia kościelnego, to znaczy, jeżeli kapłaństwo rzeczywiście staje się karierą i jeżeli posługa kobiety nie znajduje swojej własnej przestrzeni, swojej wielkości i swojej godności. Na tym polega zadanie [...] stawiane dzisiejszemu Kościołowi”⁸⁴.

Bibliografia

Bartnik C., *Kościół*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, red. B. Migut, Lublin 2000, kol. 993-1023.

Bouyer L., *Mystère et ministères de la femme*, Paris 1976.

Bujak J., *Problem kapłaństwa kobiet w nauczaniu Kościoła katolickiego po Soborze Watykańskim II – Inter insigniores i Ordinatio*

⁸⁴ Tenże, *Kapłaństwo mężczyzn*, dz. cyt., s. 129.

sacerdotalis, w: *Ty jesteś kapłanem na wieki*, red. Z. Kroplewski, Szczecin 2006, s. 147-162.

Carroll E., *Women and ministry*, „Theological Studies” 36 (1975), nr 4, s. 605-626.

Durlak E., *Feminizm*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 5, red. P. Hemperek, Lublin 1989, kol. 115-116.

Dydek A., *Ordynacja kobiet*, Kraków 2017.

Dziewiecki M., *Najpiękniejsza historia miłości. Portret mężczyzny i kobiety XXI wieku*, Kraków 2005.

Godność, w: *Wielki słownik języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 2009, s. 157.

Isherwood L., *Introducing Feminist Theology*, Sheffield 2001.

Jan Paweł II, *List apostolski o godności i powołaniu kobiety „Mulieris dignitatem”*, w: *Wybór listów Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. 1, Kraków 1997, s. 80-141.

Jan Paweł II, *List apostolski o udzielaniu święceń kapłańskich wyłącznie mężczyznom „Ordinatio sacerdotalis”*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/listy/ordinatio_sacerdotalis.html [18.11.2021].

Johnson E., *Truly Our Sister: A Theology of Mary in the Communion of Saints*, New York 2003.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2002.

Kobieta, w: *Wielki słownik języka polskiego*, red. B. Dunaj, Warszawa 2009, s. 225.

Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego „Inter insigniores”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966–1994*, tłum. i red. J. Królikowski, Tarnów 1995, s. 110-122.

Kongregacja Nauki Wiary, *Odpowiedź na wątpliwości dotyczące doktryny zawartej w liście apostolskim „Ordinatio sacerdotalis”*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 17 (1996), nr 3, s. 49.

Kongregacja Nauki Wiary, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”* (1998), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_do_1998_professio-fidei_pl.html [18.11.2021].

Majewski J., *Spór o kapłaństwo kobiet*, „W drodze” 213 (2004), nr 2.

Maliszewska A., *Kościół kobiet. Teologiczno-feministyczne postulaty odnowy struktur Kościoła*, „Śląskie Studia Teologiczno-Historyczne” 48 (2015), nr 2, s. 304-317.

McEwan D., *Ordynacja kobiet – żyjącą tradycją*, w: *Pogranicza wrażliwości w literaturze dawnej oraz współczesnej. Materiały z konferencji*, red. I. Iwasiów, P. Urbański, tłum. P. Urbański, Szczecin 1998, s. 111-128.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie samym i o swoim posłaniu* (1985), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Kraków 2000, s. 237-250.

Moore H., *Co się stało kobietom i mężczyznom? Płeć kulturowa i inne kryzysy w antropologii*, w: *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej, kontynuacje*, red. M. Kempny, E. Nowicka, tłum. A. Kościańska, Warszawa 2004, s. 402-419.

Nowak A., *Kapłaństwo kobiety – tak i nie*, Lublin 1998.

Otranto G., *Notes on the Female Priesthood in Antiquity*, „Journal of Feminist Studies” 7 (1991), nr 1, s. 73-94.

Paweł VI, Przemówienie *Rola kobiety w planie zbawienia* (30.01.1977), w: *Insegnamenti*, Watykan 1977, s. 109-115.

Ratzinger J., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2005.

Ratzinger J., *Kapłaństwo mężczyzny – naruszenie praw kobiety?*, w: *Joseph Ratzinger. Opera Omnia*, red. G.L. Müller, red. pol. K. Gózdź, tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, t. 12, Lublin 2012, *Głosiciele Słowa i studzy waszej radości*, s. 121-129.

Ratzinger J., *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Oryszyn, Marki 2005.

Ratzinger J., *Sól ziemi*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997.

Hrycuniak S., *Kapłaństwo powszechne*, w: *Encyklopedia katolicka*, red. B. Migut, 8, Lublin 2000, kol. 722-723.

Skowronek A., *Nie ma mężczyzny ani kobiety*, „Tygodnik Powszechny” 30 (2009), s. 19-25.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele „Lumen gentium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-166.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym „Dei verbum”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 350-362.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606.

Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej „Sacrosanctum concilium”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 48-78.

Urzeczywistnianie idei feminizmu w ogólnoświatowym dyskursie o kobietach, red. J. Helios, W. Jedlecka, Wrocław 2018.

Feminization of the priesthood as the future of the Church?

Joseph Ratzinger's Theological Answer

Summary

The article presents contemporary tendencies towards the feminization of the priesthood in the Catholic Church. The discussion on this subject, lively in recent times, has prompted us to seek

answers to the question about the future of these postulates in the teaching of the Church and the reflections of Joseph Ratzinger. The choice of this theologian was dictated by the insight of his thoughts and the extremely consistent position he occupied as a professor of Regensburg or the prefect of the Vatican dicastery. The main aim of the article is first to try to define the postulates of feminist theologians, to present the position of the Church in this matter and to present theological reflection of the German thinker. The final conclusions, in turn, will help to understand what direction each baptized person should take.

Keywords: *feminism, equality, priesthood, Church, woman*

S. MAŁGORZATA PAGACZ USJK

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4504-9142>

Życie konsekrowane a współczesne ideologie w świetle nauczania Benedykta XVI

Benedykt XVI w swoim nauczaniu stawia diagnozę współczesności oraz otwarcie wypowiada się o tym, co stanowi wyzwanie lub zagrożenie dla Kościoła. Papież wskazuje na nieusuwalną różnicę pomiędzy chrześcijaństwem a współczesnymi ideologiami. Ponadto w swoich wypowiedziach opisuje wiele nurtów w dzisiejszym świecie, rozbieżnych z chrześcijaństwem albo wprost znajdujących się do niego w opozycji. Wielokrotnie zwraca uwagę na: sekularyzm, laicyzm, relatywizm, ateizm, ateizm praktyczny, agnostycyzm, materializm, niewiarę, nihilizm, indyferentyzm, subiektywizm, indywidualizm, redukcjonizm, konformizm, hedonizm i konsumizm. Zaznacza, że w obecnym kontekście społecznym i kulturowym rozpowszechniona jest tendencja do relatywizowania prawdy, do niezwracania na nią uwagi czy do wyrażania do niej niechęci¹. Na tym tle można postawić pytanie: Jakie jest miejsce i znaczenie – w świetle nauczania Benedykta XVI – życia konsekrowanego wobec

¹ Zob. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate*, Watykan 2009, nr 2.

współczesnych ideologii, nurtów i poglądów? W artykule uzasadnię, że życie konsekrowane jako szczególna forma realizacji życia chrześcijańskiego – która uobecnia wezwanie do wyłącznej miłości Chrystusa i służby Jemu w Kościele – z samej swej istoty jest całkowicie rozbieżne z tym, co charakteryzuje współczesne ideologie. Specyfika życia całkowicie poświęconego Bogu jest bowiem możliwa do zrozumienia jedynie w duchu chrześcijańskiej wiary, modlitwy i tylko w odniesieniu do Bożej miłości. Ponadto uzasadnię, że życie konsekrowane stoi w widocznej opozycji wobec relatywizmu, nihilizmu, hedonizmu, konsumizmu i indywidualizmu, oraz wyjaśnię, w jaki sposób ma to miejsce, poprzez odniesienie do zasadniczych wartości i aspektów życia konsekrowanego: prymatu Boga, naśladowania Chrystusa, rad ewangelicznych, życia braterskiego.

1. Specyfika życia konsekrowanego według Benedykta XVI

Zgodnie z nauczaniem Benedykta XVI życie konsekrowane, będące drogą specjalnego naśladowania Chrystusa i oddania Mu całej egzystencji, jest świadectwem autentycznej wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej. Osoba konsekrowana ożywiana jest przez nieustanne pragnienie poszukiwania Boga, a stawiając w centrum swego życia Chrystusa, uznaje Go za jedyną Prawdę, którą nie tylko poznaje, ale w wolności całkowicie powierza Jej siebie z miłości.

1.1. Powołanie jako inicjatywa Boga i dar Jego miłości

Nieusuwalnym i zasadniczym punktem stojącym u początku drogi osoby konsekrowanej jest wydarzenie powołania, które jest

doświadczeniem łaski: wolności w miłości². Powołanie do życia konsekrowanego jest bezinteresownym darem Boga wzywającego tych, których On sam chce, do większej służby w Kościele dla królestwa Bożego. Inicjatywa zawsze pochodzi od Stwórcy i skierowana jest do poszczególnych ludzi, od których oczekuje On pozytywnej odpowiedzi. Powołania nie można wymyślić, zaprojektować ani na nie zasłużyć – pochodzi i przychodzi ono spoza człowieka. Nie da się ponadto przewidzieć, jakimi ścieżkami będzie prowadził Bóg³. Wybór drogi życia konsekrowanego nie jest wynikiem ludzkich kalkulacji, nie jest opowiedzeniem się za jakąś ideą ani za światopoglądem czy systemem kategorii i praw ogólnych, nie jest „podpisaniem się” pod zaplanowanym przez ludzi programem działania, ukierunkowanym na osiągnięcie przez nich zamierzonych celów.

Benedykt XVI wskazuje, że powołanie do życia konsekrowanego jest pełną miłości odpowiedzią na wezwanie Boga, na Jego głos rozbrzmiewający w sercu człowieka i domagający się wsłuchania i rozeznania. „Ten proces, sprawiający, że człowiek jest zdolny do przyjęcia Bożego powołania, może dokonać się w łonie wspólnot chrześcijańskich, które żyją w klimacie głębokiej wiary, dają wyraźne świadectwo przylgnięcia do Ewangelii, ich zapal misyjny umacniany przystępowaniem do sakramentów, zwłaszcza Eucharystii, i żarliwą modlitwą pobudza do uczynienia całkowitego daru z siebie dla królestwa Bożego”⁴ – zaznacza papież. Powołany zawiera wierności samego Boga, opierając się na Bożej

² Zob. *Benedykt XVI do osób konsekrowanych*, red. M. Saj, Kraków 2009, s. 223 (cyt. dalej: BdOK).

³ Zob. Benedykt XVI, *Orędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw o Powołania: Powołania znakiem nadziei opartej na wierze* (21.04.2013), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2 (2013), s. 4.

⁴ Tamże, s. 5.

miłości. Benedykt XVI wskazuje przy tym na działanie Stwórcy: „Bóg, który jest Ojcem – za sprawą Ducha Świętego – rozlewa w głębi naszego jestestwa swoją miłość (zob. Rz 5,5). To właśnie ta miłość, która objawiła się w pełni w Jezusie Chrystusie, przenika naszą egzystencję, domaga się odpowiedzi na pytanie, co chcemy uczynić z naszym życiem i jakie ryzyko jesteśmy gotowi ponieść, aby to życie zrealizować w pełni”⁵. Papież przyznaje, że miłość Boga idzie drogami czasem trudnymi do przewidzenia, lecz zawsze dociera do tych, którzy pozwalają się Mu znaleźć. Wybór powołanego ożywiany jest pewnością chrześcijańskiej nadziei, którą można wyrazić słowami: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam” (1 J 4,16). Pomimo ludzkich obaw, decydując się na pozytywną odpowiedź Bogu, osoba rozpoczynająca życie radami ewangelicznymi rozpoznaje miłość, która jest wymagająca i głęboka, a zarazem wychodzi poza to, co powierzchowne, dodaje odwagi, rodzi nadzieję na przyszłość oraz pozwala ufać samemu sobie, historii i bliźnim⁶. Dlatego papież pyta młodych: „Czym byłoby nasze życie bez tej miłości?”. I zapewnia: „Bóg troszczy się o człowieka od momentu stworzenia aż do końca czasów,

⁵ Tamże. Prawda ta ukazana jest wyraźnie w wielu dokumentach Kościoła; jest o niej mowa już w pierwszym punkcie pierwszego rozdziału adhortacji apostolskiej *Vita consecrata*, na którą wielokrotnie powołuje się Benedykt XVI. „Jedynie na mocy szczególnego powołania i daru Ducha Świętego” (Jan Paweł II, *Adhortacja „Vita consecrata”*, Watykan 1996, nr 14; cyt. dalej: VC) człowiek zdolny jest do egzystencji na wzór Chrystusa, która wyraża się poprzez konsekrację zakonną. U początków życia radami ewangelicznymi i naśladowania Chrystusa zawsze jest inicjatywa Ojca (zob. VC, nr 14).

⁶ Zob. Benedykt XVI, *Orędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, dz. cyt., s. 5.

kiedy zrealizuje do końca swój plan zbawienia”⁷. Właśnie taka perspektywa pozwala dostrzec i uwierzyć, że w Zmartwychwstałym Panu Jezusie Chrystusie jest pewna nadzieja i niezawodne oparcie, niezależnie od wszelkich okoliczności życia i ludzkich rozczarowań.

Według Benedykta XVI życie konsekrowane stanowi ponadto nieustanne poszukiwanie Boga, które trwa całe życie, aż do śmierci. Papież zauważa: „Mnich, opuszczając wszystko, niejako naraża się na «ryzyko»: wystawia się na samotność i milczenie, aby nie żyć już niczym innym prócz tego, co istotne, i właśnie żyjąc tym, co istotne, znajduje też głęboką komuniję z braćmi, z każdym człowiekiem”⁸. Konsekrowani wezwani są do nieustannego uczenia się przebywania w obecności Boga; realizują swoje powołanie, gdy znajdują „odповідź w drodze, w poszukiwaniu trwającym całe życie”⁹. Staje się to możliwe, ponieważ cierpliwie pozwalają w codzienności działać łasce Bożej. Papież wielokrotnie przypomina, że od samych początków życie zakonne charakteryzowało się szukaniem Boga: „*quaerere Deum*”¹⁰. Ci, którzy poświęcili się na własność Wszechmogącemu, zarówno w obecnych czasach jak i w przeszłości, czynili to ze względu na głębokie pragnienie Boga, z uwagi na tęsknotę za Nim. Papież zauważa: „Mnisi, którzy odbudowali Europę, nie chcieli stworzyć jakiejś nowej kultury ani zachowywać kultury z przeszłości, ale ich celem było *quaerere*

⁷ Tamże; zob. Benedykt XVI, *Przemówienie do młodzieży z diecezji San Marino-Montefeltro: Wasze serce jest oknem otwartym na nieskończoność* (19.06.2011), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 8-9 (2011), s. 19.

⁸ Tenże, *Homilia podczas niesporów w kartuzji Serra San Bruno*, cyt. za: R. Sarah, *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2016, s. 384.

⁹ Tamże.

¹⁰ Zob. BdOK, s. 44.

Deum (poszukiwanie Boga). Wszystko inne z tego wynikało”¹¹. Fundamentem istnienia osób konsekrowanych i podstawowym motywem ich dążeń ma być pragnienie poszukiwania Boga, niezależnie od tego, w jakich czasach i okolicznościach żyją¹².

1.2. Radykalne pójście w wolności za Chrystusem

Papież Benedykt XVI przeciwstawia współczesnym ideologiom odpowiedź, jaką daje chrześcijaństwo: wiara w Jezusa Chrystusa. „Być może w aktualnej epoce postmodernistycznej [człowiek] jeszcze bardziej potrzebuje Zbawiciela, ponieważ społeczność, w której żyje, stała się bardziej złożona i bardziej zdradliwe niebezpieczeństwa grożą jego integralności osobowej i moralnej. Któż może obronić go, jeśli nie Ten, który kocha go tak dalece, że ofiarował na krzyżu swojego Jednorodzonego Syna jako Zbawiciela świata?”¹³. Nauczanie Benedykta XVI wskazuje na Osobę Chrystusa i niezastąpioną wartość osobistej relacji z Nim. Papież proponuje zatem powrót do Chrystusa. Właśnie osoby konsekrowane realizują to wezwanie w sposób radykalny i najpełniejszy, gdyż egzystencja osób zakonnych jest bezpośrednio i nierozdzielnie złączona z Osobą Chrystusa: bierze od Niego początek, polega na Jego naśladowaniu, wzoruje się na Jego przykładzie i nauczaniu. „Znaleźliście ukryty skarb, drogocenną perłę (Mt 13,44-46); odpowiedzieliście radykalnie na zaproszenie Jezusa: «Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz, i daj ubogim, a będziesz miał

¹¹ Benedykt XVI, *Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes 12-15 IX 2008*, Kraków 2008, s. 25.

¹² Zob. M. Pagacz, *Życie konsekrowane w służbie poszukiwania sensu według Benedykta XVI*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1 (2021), s. 306.

¹³ Benedykt XVI, *Bożonarodzeniowe orędzie Urbi et Orbi: Świat potrzebuje Zbawiciela, który narodził się dla wszystkich* (25.12.2006), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2 (2007), s. 48.

skarba w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!» (Mt 19,21)¹⁴ – mówi Benedykt XVI do osób oddanych Bogu na własność. Życie zakonne odznacza się chrystocentryzmem, a osoba konsekrowana nie stawia niczego ponad osobistą miłość do Zbawiciela. Istotą życia konsekrowanego jest całkowite i wyłączne należenie do Boga oraz naśladowanie Jezusa czystego, ubogiego i posłusznego¹⁵. Życie konsekrowanych nakierowane jest na przyswajanie sobie stylu życia Chrystusa, a bez zakorzenienia i odniesienia do Jezusa byłoby ono nie tylko bezsensowne, ale zmieniłoby się w ideologię. Dlatego wymiar chrystologiczny życia konsekrowanego jest nie tylko jednym z wielu jego aspektów: Osoba Jezusa znajduje się w centrum życia tych, którzy są całkowicie poświęceni Bogu.

„U początku bycia chrześcijaninem nie ma decyzji etycznej czy jakiejś wielkiej idei, jest natomiast spotkanie z wydarzeniem, z Osobą, która nadaje życiu nową perspektywę, a tym samym decydujące ukierunkowanie”¹⁶, a tym bardziej „powołania zakonne rodzą się z doświadczenia osobistego spotkania z Chrystusem, ze szczerego i ufego dialogu z Nim, aby zrozumieć Jego wolę”¹⁷ – zaznacza papież. Osoba konsekrowana wzrasta w doświadczeniu łaski wiary, rozumianej jako głęboka relacja z Jezusem, jako wewnętrzne wsłuchiwanie się w Jego głos¹⁸. Konsekracja zakonna jest pogłębieniem konsekracji chrzcielnej¹⁹. Wydarzenie złożenia ślubów zakonnych (albo przyrzeczeń) – w porównaniu z sakramentem

¹⁴ Tenże, *Homilia podczas nieszpórów w kartuzji Serra San Bruno*, dz. cyt., s. 382.

¹⁵ Zob. BdOK, s. 70.

¹⁶ Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Watykan 2005, nr 1.

¹⁷ Tenże, *Orędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, dz. cyt., s. 25.

¹⁸ Zob. tamże.

¹⁹ Zob. np. VC 30; BdOK, s. 77.

chrztu – jest wejściem w większą wolność, ponieważ jest wyrzeczeniem się tego, co dobre (własnej rodziny, posiadania rzeczy materialnych, niezależnego rozporządzania swoim życiem), z uwagi na łaskę większego, eschatologicznego Dobra – upodobnienia się do Jezusa Chrystusa i zjednoczenia z Nim²⁰.

Osoby konsekrowane ożywia pragnienie, by w coraz większym stopniu podzielać uczucia, myśli, pragnienia i działania Jezusa, zgodnie ze słowami Listu do Filipian: „To dążenie niech Was ożywia, ono też było w Chrystusie” (Flp 2,5). Patrząc na Zbawiciela, są zdolne odkrywać zamierzenia, jakie Bóg ma wobec nich. Z doświadczenia utkwienia duchowego wzroku w Panu, jedynym i najdoskonalszym Mistrzu, wypływa pragnienie realizowania rad ewangelicznych: czystości, ubóstwa i posłuszeństwa – trzech zasadniczych wartości, które są elementami decydującymi o radykalnym pójściu za Chrystusem. Dla osób konsekrowanych pójście drogą naśladowania Jezusa jest wynikiem decyzji woli, motywowane miłością do Zbawiciela, niezależnie od zewnętrznych okoliczności, trendów społecznych czy politycznych. „Należec do Pana znaczy spalać się w ogniu Jego żarliwej miłości, przemieniać się w blasku Jego piękna”²¹ – tymi słowami papież ukazuje fundament istnienia osób konsekrowanych.

W jednym ze swych przemówień papież Benedykt XVI, zwracając się do zakonników, stwierdza: „Pójście za Chrystusem zawiera w sobie wszelkie pomoce, których człowiek i świat dziś potrze

²⁰ Zob. BdOK, s. 77; M. Pagacz, *Wolność osób konsekrowanych według Benedykta XVI*, w: *Dylematy wolności we współczesnym Kościele oraz Europie. Wokół myśli J. Ratzingera/Benedykta XVI*, red. P. Kiejkowski, Poznań 2021, s. 90-91.

²¹ BdOK, s. 70.

bują²². Osoby konsekrowane utożsamiają się ponadto w pełni ze słowami Benedykta XVI wypowiedzianymi podczas inauguracji pontyfikatu: „Dopiero wówczas, gdy spotykamy w Chrystusie żywego Boga, poznajemy, czym jest życie [...]. Nie ma nic piękniejszego, niż zostać osiągniętym, zaskoczonym przez Ewangelię, przez Chrystusa. Nie ma nic piękniejszego, niż poznać Go i dzielić się z innymi przyjaźnią z Nim²³. Osoby konsekrowane poświęcają swe życie na to, by bardziej poznawać, naśladować i miłować Zbawiciela – wchodzą w szczególną zażyłość z Nim i w tej relacji odkrywają pełnię życia i wolności. Właśnie w świetle miłości Chrystusa, poprzez rozmaite charyzmaty życia kontemplacyjnego i apostołskiego, współuczestniczą z Nim w życiu i w misji Kościoła w świecie²⁴.

1.3. Wiara i modlitwa

Benedykt XVI wskazuje, że życie konsekrowane jest przede wszystkim życiem wiary i zaufania Wszechmogącemu, a przez to zdecydowanie odróżnia się od wszystkich ideologii. „Wierzymy w Boga, w Boga będącego początkiem i celem ludzkiego życia. W Boga, który obcuje z nami, ludźmi, od którego pochodzimy i który jest naszą przyszłością. W tym sensie wiara jest zawsze również nadzieją, pewnością, że przed nami jest przeszłość, a nie

²² Benedykt XVI, *Przesłanie do osób konsekrowanych Europy na zakończenie XII zebrania plenarnego Unii Konferencji Przełożonych Wyższych Europy*, „Wiadomości KAI”, 19 III 2006, s. 27.

²³ Tenże, *Homilia podczas inauguracji pontyfikatu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 6 (2005), s. 12.

²⁴ Zob. tenże, *Homilia podczas Mszy św. w święto Ofiarowania Pańskiego: Wiara potrafi rozpoznać mądrość słabości*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 3-4 (2013), s. 20-21.

próżnia”²⁵ – zauważa Benedykt XVI. Wiara w Boga jest trwaniem przy Nim, przez co człowiek osiąga trwałe oparcie w życiu; jest zajęciem pewnego stanowiska, ufnym staniem na gruncie słowa Bożego²⁶. Osoby konsekrowane nie tylko żyją wiarą, ale to wiara i całkowite zawierzenie Bogu stanowią istotę ich egzystencji – bez tej perspektywy życie zakonników byłoby pozbawione sensu. Śluby czystości, ubóstwa i posłuszeństwa Bogu mogą stać się rzeczywistym sposobem życia jedynie w świetle głębokiej wiary.

Papież Benedykt XVI zachęca więc osoby poświęcone Bogu do umacniania wiary, by mogła ona oświecać ich powołanie. Dar wiary jest łaską, więc wymaga ciągłego pielęgnowania, dlatego Benedykt XVI poleca konsekrowanym wspomnianie, jakby w duchowej pielgrzymce, „pierwszej miłości”, którą Jezus rozpałił serca całkowicie Mu oddane. Jednak nie polega to na uczuciowym rozpamiętywaniu minionej historii w sensie nostalgicznym, ale na podsycaniu płomienia wiary, a ma to miejsce na osobistej modlitwie²⁷. Autentyczne życie konsekrowane jest życiem żarliwej modlitwy, która „musi być z jednej strony bardzo osobista, musi być konfrontacją mojego ‘ja’ z Bogiem, z Bogiem żywym. Z drugiej jednak strony, musi być wciąż od nowa prowadzona i oświecana przez wielkie modlitwy Kościoła i świętych, przez modlitwę liturgiczną, w której Pan nieustannie uczy nas, jak modlić się właściwie”²⁸ – zauważa papież. Za szczególnie istotne Benedykt XVI

²⁵ Tenże, *Homilia w Ratyźbonie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 11 (2006), s. 24.

²⁶ Zob. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Znak, Kraków 1996, s. 59-64.

²⁷ Zob. Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. w święto Ofiarowania Pańskiego*, dz. cyt., s. 20.

²⁸ Tenże, *Orędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, dz. cyt., s. 25; zob. tenże, *Encyklika „Spe salvi”*, Watykan 2007, nr 34.

uważa przebywanie z Jezusem w ciszy adoracji. W ten sposób osoby zakonne mogą podtrzymywać i rozwijać dobre pragnienia i przeżywać radość z podzielenia życia i wyborów Oblubieńca, radość z posłuszeństwa wiary, błogosławieństwa ubogich oraz radykalizmu miłości²⁹. „Gdy wychodzicie wciąż na nowo od tego spotkania miłości, pozostawiacie wszystko, aby przebywać z Nim i tak jak On oddać się na służbę Bogu i braciom”³⁰ – przypomina papież. Modlitwa osób konsekrowanych jest przestrzenią umacniania i rozwijania głębokiej więzi z Tym, o którym one wiedzą, że ich miłuje.

„Doświadczenie modlitwy i kontemplacji czyni osoby konsekrowane świadkami zdolnymi do proponowania wiary w świecie, poszukującym sensu swego istnienia, często pozbawionym nadziei i niepewnym wobec przyszłości”³¹ – zauważa Benedykt XVI. Według niego sercem duchowości osób konsekrowanych powinno być pragnienie wejścia w jedność życia z Bogiem przy równoczesnym porzuceniu wszystkiego, co przeszkadza w tej komunii, i pozwoleniu na bycie pochwyconym przez niezmierną miłość Boga, aby żyć jedynie tą miłością³². „Każdy klasztor – męski czy żeński – jest oazą, gdzie modlitwą i medytacją nieustannie drąży się głęboką studnię, skąd można czerpać wodę żywą gaszącą nasze najgłębsze pragnienie”³³.

²⁹ Zob. tenże, *Homilia podczas Mszy św. w święto Ofiarowania Pańskiego*, dz. cyt., s. 20.

³⁰ Tamże; zob. VC, nr 1.

³¹ Benedykt XVI, *Przesłanie do osób konsekrowanych Europy*, dz. cyt., s. 27; zob. także: tenże, *Homilia podczas Nieszporów w święto Ofiarowania Pańskiego: Życie konsekrowane świadectwem umiłowania Ewangelii*, „L'Ossevatore Romano” (wyd. pol.), 3 (2011), s. 27; BdOK, s. 225.

³² Zob. tenże, *Homilia podczas nieszporów w kartuzji Serra San Bruno*, dz. cyt., s. 382.

³³ Tamże, s. 382-383.

Według Benedykta XVI zadaniem osób konsekrowanych jest umiejętność patrzenia na obecne czasy wzrokiem wiary – „być zdolnym patrzeć na człowieka, na świat i na dzieje w świetle Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego, jedynej gwiazdy zdolnej wskazać kierunek człowiekowi, który podlega zarówno uwarunkowaniom mentalności koncentrującej uwagę na subiektywnych doznaniach, jak i ograniczeniom logiki technokratycznej”³⁴. Papież przestrzega osoby zakonne, aby w kontekście dzisiejszej zeświecczonej kultury nie utraciły tego, co stanowi o ich tożsamości. Ponadto poleca konsekrowanym pielęgnowanie daru wiary, która potrafi rozpoznać Bożą mądrość w ludzkiej słabości. „Pośród radości i smutków obecnych czasów, kiedy surowość i ciężar krzyża dają o sobie znać, nie wątpcie, że *kenosi* Chrystusa już jest zwycięstwem paschalnym”³⁵ – zapewnia papież. Osoby konsekrowane patrzą w świetle wiary i dzięki niej dostrzegają, że ludzkie słabości i ograniczenia nie są przeszkodą dla działania Boga, przeciwnie – słabości oddawane Bogu mogą być miejscem spotkania z Nim i okazją do głębszego przyłgnięcia do Niego. Powołani do tego, aby żyć na wzór Chrystusa, przez wiarę pozwalają Mu, by On czynił z nimi to, co przynosi Mu większą chwałę i lepiej prowadzi też innych do Boga. W społeczeństwach, w których liczą się skuteczność i sukces, życie osób konsekrowanych – nacechowane słabością mierzoną po ludzku – jest pójściem pod prąd panującym tendencjom i staje się znakiem empatii z wykluczonymi, z tymi, którzy nie mają głosu. Dzięki wierze osoby konsekrowane są pielgrzymami ku przyszłości, ich życie ze swej natury jest pielgrzymką ducha w poszukiwaniu Oblicza, które niekiedy się objawia, a kiedy

³⁴ BdOK, s. 68-69.

³⁵ Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. w święto Ofiarowania Pańskiego*, dz. cyt., s. 20.

indziej skrywa. Pragnienie ujrzenia Oblicza Pana powinno być podstawowym kryterium weryfikującym i ukierunkowującym drogę konsekrowanych, zarówno w małych codziennych sprawach, jak i w najważniejszych decyzjach³⁶.

2. Świadeństwo życia konsekrowanego w opozycji do relatywizmu, indywidualizmu, konsumizmu, hedonizmu i nihilizmu

Osoby zakonne żyją bezwarunkowym prymatem Boga, ślubując rady ewangeliczne, naśladują Chrystusa oraz dają świadeństwo życia braterskiego, przez co idą pod prąd mentalności sprzeciwiającej się chrześcijańskim wartościom. Życie konsekrowane znajduje się więc w opozycji do wielu współczesnych nurtów i prądów myślowych panujących w dzisiejszym świecie.

2.1. Bezwarunkowe pierwszeństwo Boga i naśladowanie Chrystusa wobec nihilizmu i relatywizmu

Wobec współczesnych wyzwań, jakimi są mentalność nihilistyczna i relatywistyczna, zamknięte na obiektywną prawdę i transcendencję, Benedykt XVI zobowiązuje chrześcijan do powrotu w sposób bardziej zdecydowany do kwestii centralnego miejsca Boga³⁷. Osoby konsekrowane realizują wezwanie papieża w sposób najpełniejszy, angażując egzystencjalnie całe siebie, dając Bogu zupełne pierwszeństwo w swoim życiu i ukazując – poprzez

³⁶ Zob. tamże.

³⁷ Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników XXV zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich: Pytanie o Boga jest kwestią najważniejszą* (25.11.2011), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2 (2012), s. 29; J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 162-185.

złożenie ślubów – że „uczynienie całkowitego daru z siebie dla Boga jest ważne i możliwe”³⁸. Papież zaznacza, że „każda wspólnota życia konsekrowanego jako duchowa oaza ukazuje współczesnemu światu rzecz najważniejszą, co więcej, decydującą: istnieje ostateczna racja, dla której warto żyć, to znaczy Bóg i Jego niezgłębiona miłość. Wiara, która działa w duchu miłości, jest prawdziwym antidotum na mentalność nihilistyczną, która w naszej epoce wywiera coraz większy wpływ na świat”³⁹. Wiara osób konsekrowanych, będąca przyłgnięciem do Chrystusa, obejmująca wymiar egzystencjalny, jest silniejsza niż prądy, które przychodzą i odchodzą⁴⁰.

Podczas przemówienia do młodych sióstr zakonnych Benedykt XVI zaznacza, że właśnie „w obliczu relatywizmu i przeciętności rodzi się potrzeba tego radykalizmu, którego świadectwem jest konsekracja jako przynależność do Boga, miłowanego nade wszystko”⁴¹. Znaczenie życia zakonnego w dzisiejszych czasach, na tle współczesnych nurtów i światopoglądów, jest szczególnie istotne ze względu na „swego rodzaju usuwanie na dalszy plan Boga, swoistą amnezję, jeśli nie wręcz rzeczywiste odrzucenie chrześcijaństwa i wyrzeczenie się skarbu otrzymanej wiary”⁴². Życie osób konsekrowanych stanowi świadectwo, że mentalność

³⁸ Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania w weneckiej bazylice św. Marka: Nie lękajcie się iść pod prąd*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 7 (2011), s. 43.

³⁹ BdOK, s. 172.

⁴⁰ A. Niemira, *Od dyktatury relatywizmu do etyki wiary – Benedykta XVI propozycja dla Europy*, „Teologia i Człowiek. Półrocznik Wydziału Teologicznego UMK” 10 (2007), s. 22.

⁴¹ Benedykt XVI, *Przemówienie do młodych zakonnic w klasztorze św. Wawrzyńca w Escorialu: Musicie dawać świadectwo o spotkaniu z Chrystusem* (19.08.2011), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10-11 (2011), s. 12-13.

⁴² Tamże.

relatywistyczna, choć wydaje się dominująca, jest możliwa do przewyciężenia. „Pierwszym i najwyższym dążeniem zakonników powinno być świadczenie o tym, że Boga należy słuchać i miłować z całego serca, z całej duszy, ze wszystkich sił, dając Mu pierwszeństwo przed wszystkimi innymi osobami i rzeczami”⁴³. Zdaniem papieża świadectwo życia konsekrowanego może w ten sposób stanowić siłę przemieniającą, zarówno dla samych zakonników, jak i dla wszystkich tych, którzy są otwarci i uważni na znaki Absolutu we współczesnym świecie⁴⁴.

Osoby konsekrowane, decydując się na drogę naśladowania Jezusa bardziej z bliska, wskazują na wartości, których współczesny człowiek nie może odnaleźć w obecnie rozpowszechnionych poglądach filozoficznych i tendencjach w społeczeństwie⁴⁵. „Pójść za Jezusem oznacza przepoić swoją wolę Jego wolą, dać Mu na prawdę pierwszeństwo, postawić Go na pierwszym miejscu przed wszystkim, co należy do naszego życia: przed rodziną, pracą, osobistymi zainteresowaniami, przed samym sobą”⁴⁶ – naucza Benedykt XVI. Ten, kto całkowicie należy do Zbawiciela, staje się jakby nieustannym wyznawaniem wiary i świadectwem prawdy wyzwalającej z uwodzicielskich mocy fałszywych bożków, której niejednokrotnie ulega współczesny świat. „Należec do Chrystusa znaczy zawsze podtrzymywać w sercu żywy płomień miłości, podsycany nieustannie bogactwem wiary, nie tylko wtedy, gdy daje wewnętrzną radość, ale również wtedy, gdy towarzyszą jej

⁴³ BdOK, s. 44.

⁴⁴ Zob. Benedykt XVI, *Przemówienie do młodych zakonnic w klasztorze św. Wawrzyńca w Escorialu*, dz. cyt., s. 12.

⁴⁵ Zob. R. Słupek, *Benedykt XVI o istocie i miejscu życia konsekrowanego w Kościele*, „Życie Konsekrowane” 6 (2009), s. 81-93.

⁴⁶ Benedykt XVI, *Orędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, dz. cyt., s. 5.

trudności, zniechęcenie i cierpienie⁴⁷ – stwierdza Benedykt XVI. Radykalizm ewangeliczny znajduje się w opozycji do współczesnego relatywizmu i przeciętności.

2.2. Rady ewangeliczne wobec hedonizmu, konsumizmu i indywidualizmu

Osoby konsekrowane pragną w sposób jak najpełniejszy żyć miłością Chrystusa, dlatego zobowiązują się do życia w czystości, ubóstwie i posłuszeństwie. Tym samym sprawiają, że ich odpowiedź miłości dawana Jezusowi jest wiarygodna, odpowiedzialna i ma charakter radykalny. Rady ewangeliczne mają bezpośredni i nierozzerwalny związek z Osobą Zbawiciela. Śluby zakonne są wyborem Chrystusa jako jedynej Prawdy i Miłości oraz jedyne pewnego oparcia, na przekór zmieniającym się okolicznościom życia i tendencjom w społeczeństwie i w świecie.

Ślub czystości osób konsekrowanych jest wyrazem umiłowania Chrystusa niepodzielnym sercem i pozwala stopniowo dorastać do takiej miłości, jaką On miłuje. Przyjmując do swego serca dziewiczą miłość Chrystusa, osoba zakonna wyznaje Go wobec świata jako Jednorodzonego Syna, jednego z Ojcem⁴⁸. „Wobec szerzenia się hedonizmu, od was oczekuje się odważnego świadectwa czystości, będącej wyrazem serca znajdującego piękno i cenę Bożej miłości⁴⁹ – zaznacza papież, wskazując tym samym na zasadniczą rolę specyfiki życia konsekrowanych wobec rozpowszechnionych obecnie tendencji w kulturze i społeczeństwie. Ślub czystości czyni ponadto osoby konsekrowane gotowymi do ofiarnej miłości wobec każdego człowieka. Benedykt XVI przypomina: „Nigdy nie

⁴⁷ BdOK, s. 70.

⁴⁸ Zob. VC, nr 16.

⁴⁹ BdOK, s. 46.

zapominajcie, że bezżenność ze względu na królestwo oznacza życie całkowicie poświęcone miłości – miłość ta umożliwia wam pełne oddanie na służbę Bogu i służenie w pełni braciom i siostram, zwłaszcza tym, którzy są w potrzebie”⁵⁰. Ewangeliczna rada czystości uzdalnia osobę do jak najpełniejszego przyjmowania miłości Chrystusa oraz przekazywania jej innym na sposób braterski.

Ubóstwo, które ślubują osoby konsekrowane, głosi, że Jezus jest jedynym skarbem i bogactwem, dla którego warto poświęcić wszystko; wskazuje na Syna Bożego, który wszystko otrzymuje od Ojca i z miłością wszystko Mu oddaje⁵¹. We współczesnym świecie, naznaczonym konsumizmem, często szukającym dobrobytu, bogactwa i przyjemności, czyniąc je niekiedy celem życia, ubóstwo osób konsekrowanych wskazuje inną drogę, której fundamentem jest prawda o człowieku stworzonym przez Boga i obdarowanym przez Niego⁵². Największym i niezastąpionym dobrem, o którym osoby konsekrowane świadczą wobec innych, jest nieskończone bogactwo Boga, ukryte w ubóstwie samego Chrystusa. Bogactwo Boga, Jego Bóstwa, jest niewyrażalne w żadnej z rzeczy tego świata, w żadnym dobru stworzonym – tylko ubodzy w duchu są w stanie je pojąć, bo wyraża się ono jedynie w prawdziwym ubóstwie. Ślub ubóstwa, zgodnie z ewangelicznymi błogosławieństwami, ukazuje istotę prawdziwego szczęścia i radość oraz wolność płynące z zaufania Bogu⁵³. Ponadto osoba konsekrowana świadczy o tym, że człowiek jest miłowany przez Boga nie dlatego, że coś posiada, coś robi, coś znaczy, ale dlatego, że Bóg go miłuje dla niego samego i chce mu dać Siebie.

⁵⁰ Tamże, s. 250.

⁵¹ Zob. VC, nr 16.

⁵² Zob. BdOK, s. 139.

⁵³ Zob. tamże, s. 151-152.

Posłuszeństwo osób konsekrowanych jest złożeniem całego życia w ręce Boga, z wiarą, że On zrealizuje je w sposób najlepszy; jest włączeniem się w tajemnicę synowskiego posłuszeństwa Chrystusa. Papież podkreśla, że to świadectwo jest szczególnie istotne w kontekście współczesnych tendencji i nurtów⁵⁴. Zwracając się do osób całkowicie poświęconych Bogu, zauważa: „Wobec indywidualizmu i relatywizmu, prowadzących do tego, że człowiek staje się dla siebie jedyną normą, wasze braterskie życie zdolne poddać się kierownictwu, a więc gotowość do posłuszeństwa, potwierdza, że realizację samych siebie składacie w ręce Boga”⁵⁵. Ponadto Benedykt XVI wyjaśnia, że chrześcijanie zawsze doświadczali tego, iż zdając się na wolę Ojca Niebieskiego, nie gubią się, lecz znajdują w ten sposób drogę do głębokiej tożsamości oraz wewnętrznej wolności⁵⁶. Człowiek odkrywa zaś swoją prawdziwą tożsamość nie wtedy, gdy kieruje się egoizmem i indywidualizmem, lecz gdy szuka woli Bożej i wciela ją we własnym życiu. Osoby konsekrowane dają świadectwo innego sposobu życia niż styl wyznaczony przez postawy „samostanowienia” i „samorealizacji”, tak bardzo popularne we współczesnym świecie⁵⁷.

Czystość, ubóstwo i posłuszeństwo wskazują, że Chrystus jest jedynym sensem istnienia osoby konsekrowanej, a ponadto naprowadzają na dostrzeżenie istnienia obiektywnej Prawdy, której

⁵⁴ Zob. np. tamże, s. 46; Benedykt XVI, *Przemówienie do młodych zakonnic w klasztorze św. Wawrzyńca w Escorialu*, dz. cyt., s. 12-13; tenże, *Nieszpory w zagrzebskiej katedrze: Konieczny jest „zwrot w kulturze” i promowanie życia na miarę człowieka*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 7 (2011), s. 14-15; tenże, *Przemówienie podczas spotkania w weneckiej bazylice św. Marka*, dz. cyt., s. 42-43.

⁵⁵ BdOK, s. 46.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 154-155.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 155.

warto bezgranicznie zaufać, oddając Jej siebie całkowicie. Zdaniem Benedykta XVI rady ewangeliczne pozwalają wejść w doświadczanie wolności tych, którzy nie są związani posiadaniem, własnymi planami na przemijające życie i chęcią przypodobania się komuś na tym świecie. Otrzymana wolność uzdalnia osoby konsekrowane do wyłącznej miłości Chrystusa, do troski o to, by jedynie Jemu się podobać, do postawy służby i bezinteresownej ofiarnej miłości wobec każdego człowieka w perspektywie królestwa życia wiecznego. Z samej swej natury praktyka rad ewangelicznych sprzeciwia się hedonizmowi, konsumizmowi i indywidualizmowi oraz dyktaturze relatywizmu, która „nie uznaje niczego za pewnik, a jedynym miernikiem ustanawia własne ja i jego zachcianki”⁵⁸. Benedykt XVI wskazuje, że Kościół potrzebuje świadectwa życia konsekrowanego, które z odwagą i w sposób twórczy podejmuje wyzwania obecnych czasów⁵⁹.

2.3. Życie braterskie wobec indywidualizmu i egoizmu

Według Benedykta XVI dzisiejszy człowiek pozostaje pod silnym wpływem światopoglądu zdominowanego przez relatywizm, subiektywizm i indywidualizm⁶⁰ i w tym kontekście papież zwraca uwagę na znaczenie życia wspólnego osób zakonnych i miłości braterskiej. Kontynuując wcześniejsze nauczanie Kościoła, podkreśla, że jakość życia braterskiego zakonników ma ogromne znaczenie

⁵⁸ J. Ratzinger, *Homilia podczas Mszy Świętej Pro eligendo Romano Pontifice: Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 6 (2005), s. 30.

⁵⁹ Zob. BdOK, s. 46.

⁶⁰ Zob. np.: Benedykt XVI, *Przemówienie do akademii papieskich: Tradycja i dialog z kulturami* (28.01.2010), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 3-4 (2010), s. 21; tenże, *Przemówienie podczas spotkania w weneckiej bazylice św. Marka*, dz. cyt., s. 42.

w wymiarze świadectwa i apostołstwa – udziela się na zewnątrz i wpływa w sposób istotny na ludzi żyjących w świecie. Osoby konsekrowane, angażując się w budowanie wspólnot, ukazują, że „dzięki Ewangelii mogą się zmieniać także relacje międzyludzkie, że miłość nie jest utopią, lecz wprost przeciwnie – jest kluczem do budowania świata bardziej braterskiego”⁶¹. Według papieża w każdych czasach i w każdych realiach historycznych uwarunkowań – przy świadomości, że nie ma wspólnot doskonałych – trzeba zmierzać do pokoju i jedności rodzaju ludzkiego oraz uczyć się braterstwa i współodpowiedzialności⁶². Osoby konsekrowane wskazują, że pójście za Chrystusem to zawierzenie Mu własnego życia, trwanie w głębokiej zażyłości z Nim, zjednoczenie się poprzez Niego z Ojcem w Duchu Świętym, a także w konsekwencji – z braćmi i siostrami⁶³. Papież Benedykt XVI zauważa, że w regułach monastycznych św. Augustyna i św. Benedykta mowa jest o uszlachetniającej funkcji mnichów, jaką mają pełnić wobec świata, a św. Bernard z Clairvaux podejmuje tę myśl: „klasztor nie może na nowo ustanowić raju, ale [...] klasztor ma przygotować nowy raj”⁶⁴. Osoby konsekrowane są zobowiązane, aby swoim życiem dawać zaczyn odnowienia całej rzeczywistości w Bogu. Ich wzajemna miłość braterska we wspólnocie ma być dla świata świadectwem przewycięzania egoizmu, a świadomość łączności ze wszystkimi ludźmi musi ich nieustannie ożywiać.

⁶¹ BdOK, s. 45-46.

⁶² Zob. tamże, s. 236.

⁶³ Zob. Benedykt XVI, *Orędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw o Powołania*, dz. cyt., s. 5.

⁶⁴ Tenże, *Encyklika „Spe salvi”*, dz. cyt., nr 15; zob. M. Pagacz, *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2019, s. 346.

Zakończenie

Życie konsekrowane jest szczególną formą realizacji życia chrześcijańskiego, które uobecnia łaskę wezwania do wyłącznej miłości Chrystusa i służby Jemu w Kościele, co z samej swej istoty jest całkowicie rozbieżne z tym, co charakteryzuje współczesne ideologie. Według Benedykta XVI życie osób poświęconych Bogu na własność stanowi całkowitą, ostateczną, bezwarunkową i pełną ofiarnej miłości odpowiedź daną Stwórcy, który pierwszy wychodzi na spotkanie człowieka i zawsze szanuje jego wolność. Powołany, z pomocą łaski, zdolny jest przyjąć wezwanie Boga, dostrzegając w nim dar i tajemnicę. Specyfika tej formy życia jest możliwa do zrozumienia jedynie w duchu chrześcijańskiej wiary, modlitwy i tylko w odniesieniu do Bożej miłości – relacji Syna Bożego z Ojcem. Podjęcie drogi życia konsekrowanego opiera się na: wyborze Jezusa i życia z Nim jako jedyną Prawdą, fascynacji Jego Osobą i pragnieniu ofiarowania Mu swego życia w służbie Kościoła. Z tego doświadczenia wypływa wypełnianie rad ewangelicznych – trzech zasadniczych cech decydujących o realnym pójściu za Zbawicielem i radykalnym naśladowaniu Go. Osoby konsekrowane ożywia pragnienie, by w coraz większym stopniu podzielać uczucia, myśli, pragnienia i działania Jezusa oraz przyswajać sobie Jego styl życia.

Zdaniem Benedykta XVI życie konsekrowane znajduje się nie tylko w widocznej opozycji do współczesnych ideologii, lecz także do wielu nurtów i tendencji panujących w dzisiejszym świecie. Według papieża życie konsekrowane jest życiem wiary, przez co stanowi rzeczywiste antidotum dla mentalności nihilistycznej, coraz bardziej rozpowszechniającej się w codzienności. Osoby zakonne żyją absolutnym prymatem Boga, a powierzając Mu siebie całkowicie, wyraźnie zaprzeczają przez to ateizmowi, agnostycyzmowi

i relatywizmowi. Ślubowanie rad ewangelicznych oraz świadectwo życia braterskiego stanowią przeciwieństwo hedonizmu, konsumpcjonizmu, indywidualizmu i egoizmu. Zgodnie z nauczaniem Benedykta XVI życie konsekrowane, ożywiane przez nieustanne pragnienie poszukiwania Boga, jest świadectwem autentycznej wiary, nadziei i miłości chrześcijańskiej.

Wyciągając wnioski z refleksji zawartych w niniejszym opracowaniu, warto podkreślić, że życie konsekrowane ma niezastąpione znaczenie w dzisiejszym świecie. Z nauczania Benedykta XVI wyraźnie wynika, że nie tylko Kościół liczy na świadectwo życia konsekrowanego, które z odwagą i w sposób twórczy podejmuje wyzwania obecnych czasów, ale także współczesny świat potrzebuje obecności i posłannictwa osób oddanych na własność Bogu, gdyż właśnie one ukazują, że istnieje ostateczna racja, dla której warto żyć: Bóg i Jego niezgłębiona miłość. Tym samym wyłania się pozytywna perspektywa odnosząca się do przyszłości życia konsekrowanego, a wezwanie Benedykta XVI wypowiedziane w ostatnim miesiącu jego pontyfikatu, by nie przyłączać się do proroków nieszczęścia, którzy głoszą kres lub bezsensowność życia konsekrowanego⁶⁵, nabiera uzasadnienia.

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Encyklika „Deus caritas est”*, Watykan 2005.
Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi”*, Watykan 2007.
Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Watykan 2009.

⁶⁵ Zob. Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. w święto Ofiarowania Pańskiego: Wiara potrafi rozpoznać mądrość słabości*, dz. cyt., s. 21.

Benedykt XVI, *Homilia podczas inauguracji pontyfikatu*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 6 (2005), s. 10-13.

Benedykt XVI, *Przestanie do osób konsekrowanych Europy na zakończenie XII zebrania plenarnego Unii Konferencji Przełożonych Wyższych Europy* (Fatima, 6-12.02.2006), „Wiadomości KAI”, 19 III 2006, s. 27.

Benedykt XVI, *Homilia w Ratyzbonie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 11 (2006), s. 23-25.

Benedykt XVI, *Bożonarodzeniowe orędzie Urbi et Orbi: Świat potrzebuje Zbawiciela, który narodził się dla wszystkich* (25.12.2006), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2 (2007), s. 48.

Benedykt XVI, *Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes* (12-15.09.2008), Kraków 2008.

Benedykt XVI do osób konsekrowanych, red. M. Saj, Kraków 2009.

Benedykt XVI, *Przemówienie do akademii papieskich: Tradycja i dialog z kulturami* (28.01.2010), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 3-4 (2010), s. 21.

Benedykt XVI, *Homilia podczas Nieszporów w święto Ofiarowania Pańskiego: Życie konsekrowane świadectwem umiłowania Ewangelii* (2.02.2011), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 3 (2011), s. 26-28.

Benedykt XVI, *Nieszpory w zagrzebskiej katedrze: Konieczny jest „zwrot w kulturze” i promowanie życia na miarę człowieka* (Zagrzeb, 5.06.2011), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 7 (2011), s. 14-15.

Benedykt XVI, *Przemówienie podczas spotkania w weneckiej bazylice św. Marka: Nie lękajcie się iść pod prąd* (8.05.2011), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 7 (2011), s. 41-43.

Benedykt XVI, *Przemówienie do młodzieży z diecezji San Marino-Montefeltro: Wasze serce jest oknem otwartym na nieskończoność*

(19.06.2011), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 8-9(2011), s. 19-21.

Benedykt XVI, *Przemówienie do młodych zakonnice w klasztorze św. Wawrzyńca w Escorialu: Musicie dawać świadectwo o spotkaniu z Chrystusem* (19.08.2011), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10-11 (2011), s. 12-13.

Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników XXV zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich: Pytanie o Boga jest kwestią najważniejszą* (25.11.2011), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2 (2012), s. 28-29.

Benedykt XVI, *Orędzie na 50. Światowy Dzień Modlitw o Powołania: Powołania znakiem nadziei opartej na wierze* (21.04.2013), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 2 (2013), s. 4-6.

Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy św. w święto Ofiarowania Pańskiego: Wiara potrafi rozpoznać mądrość słabości* (2.02.2013), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 3-4 (2013), s. 19-21.

Dylematy wolności we współczesnym Kościele oraz Europie. Wokół myśli J. Ratzingera/Benedykta XVI, red. P. Kiejkowski, Poznań 2021.

Jan Paweł II, *Adhortacja Vita consecrata*, Watykan 1996.

Niemira A., *Od dyktatury relatywizmu do etyki wiary – Benedykta XVI propozycja dla Europy*, „Teologia i Człowiek” 10 (2007), s. 9-23.

Pagacz M., *Wolność osób konsekrowanych według Benedykta XVI*, w: *Dylematy wolności we współczesnym Kościele oraz Europie. Wokół myśli J. Ratzingera/Benedykta XVI*, red. P. Kiejkowski, Poznań 2021, s. 87-103.

Pagacz M., *Życie konsekrowane w służbie poszukiwania sensu według Benedykta XVI*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 1 (2021), s. 301-322.

Pagacz M., *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2019.

Ratzinger J., *Homilia podczas Mszy Świętej Pro eligendo Romano Pontifice: Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa* (Watykan, 18.04.2005), „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 6 (2005), s. 29-31.

Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1996.

Sarah R., *Bóg albo nic. Rozmowa o wierze*, tłum. A. Kuryś, Warszawa 2016.

Słupek R., *Benedykt XVI o istocie i miejscu życia konsekrowanego w Kościele*, „Życie Konsekrowane” 6 (2009), s. 81-93.

Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 1, Katowice 2010.

Consecrated life versus contemporary ideologies in the light of Benedict XVI's teaching

Summary

This article presents the issue of consecrated life in opposition to contemporary ideologies in the light of Benedict XVI's teaching. Consecrated life is a particular form of realizing Christian life, which makes present the call to the unique love of Christ and service to Him in the Church, which from its very essence is completely different from what characterizes contemporary ideologies. For the consecrated life is a total, definitive, unconditional and full of sacrificial love response given to God. With the help of grace, the called person is able to accept the call of God, recognizing in it a gift and a mystery. The specificity of this form

of life can only be understood in a spirit of Christian faith, prayer and only in relation to God's love – the relationship of the Son of God with the Father. Taking up the path of consecrated life is based on the choice of Jesus, fascination with His Person and from this experience, the fulfilment of evangelical counsels flows.

Furthermore, according to the Pope, the life of those devoted to God is in visible opposition to the contemporary atheistic, relativistic, nihilistic, consumerist, hedonistic and individualistic mentality. Consecrated persons live the absolute primacy of God and, by entrusting themselves totally to Him, they explicitly deny atheism, agnosticism, nihilism and relativism. The vow of the evangelical counsels and the witness of fraternal life are the opposite of hedonism, consumerism, individualism, and egoism.

Keywords: *Benedict XVI, Christian spirituality, consecrated life, contemporary world, ideology*

Idee polityczne. Rozważania dotyczące delimitacji pojęć i metod badawczych

Mają rację autorzy prac poświęconych współczesnym ideologiom, iż świat idei politycznych znajduje się na początku XXI wieku – mówiąc językiem Fernanda Braudela – w „czasie zadyszczanym”¹. Zadyszczanym, ponieważ więcej zadaje się tu pytań, niż można usłyszeć na nie odpowiedzi. Brakuje też czasu na refleksje, nowe idee polityczne, a nowe lub odnowione idee nie nadążają za zmieniającą się rzeczywistością², co skutkuje tym, iż wiele z nich podlega swoistej „rzeźni”. Zasadne więc staje się pytanie: „Czy myślenie, także myślenie polityczne, jest bezsilne wobec nowych wyzwań kulturowych, cywilizacyjnych? Zderzamy się przecież z problemem potężniejącej kontroli społecznej (w obrębie „większego społeczeństwa”), wzmacnianej przez różne zewnętrzne wobec niego siły cywilizacyjne, których źródłem jest narastająca potrzeba bezpieczeństwa”³. Dodatkowo, jak zauważył

¹ F. Braudel, *Historia i trwanie*, Warszawa 1971, s. 49.

² M. Jaskólski, *Proteuszowy świat myśli politycznej*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2016, nr 4, s. 44-55.

³ I debata czasopisma „Myśl Polityczna. Political Thought” *Myśleć o polityce czy myśleć politycznie? O aktualnym stanie myśli politycznej*, „Myśl Polityczna” 2020, nr 3, s. 84. Wypowiedź S. Filipowicza.

Giovanni Sartori, *homo politicus* jest zastępowany przez *homo videns*, co w konsekwencji ogranicza rolę idei politycznych.

W artykule podejmuję próbę systematyzacji pojęć związanych z analizowaną tematyką oraz systematyzacją metod badawczych. Jak bowiem zauważył w swojej ostatniej pracy Adam Chmielewski, nasz rozum musi uporządkować wszelkie obrazy, w tym także te, które rodzą się w obrębie słów. Człowieka można określić jako istotę porządkującą – *homo ordinans*⁴. Artykuł ma charakter przeglądowy, dlatego jedną z podstawowych metod będzie metoda komparatystyczna, a uzupełniającą rolę spełnia metoda analizy treści. Tytułowe określenie „idea” to pojęcie abstrakcyjne, które można sprecyzować jako myśl przewodnią wyznaczającą kierunek działania. Za bliskoznaczne pojęcia uznaje się sformułowania takie jak wyobrażenie, pomysł, koncepcja czy pogląd. Natomiast idea polityczna odnosi się do zjawisk życia społecznego i politycznego. Przywołane pojęcie w różnych kontekstach funkcjonuje od starożytności po współczesność⁵. Najstarsze idee formułowane w świecie antycznym dotyczyły fundamentalnych kwestii zarówno filozoficznych, jak i politycznych. Często, jak w przypadku myśli Platona, łączyły się wzajemnie. Idee porządkowały chaotyczne i rozproszone działania i pozwalały na tworzenie nowej rzeczywistości. Często też obecna była ich swoista cyrkulacja. Doskonałym potwierdzeniem historycznej doniosłości idei może być opinia Glena Tindera: „wyodrębnić rzeczywistość i w pełni wejść w stosunki z nią możemy wyłącznie poprzez idee. Idea jest czymś w rodzaju światła. Gdyby nie wielkie idee polityczne, nasze wspólne

⁴ A. Chmielewski, *Politics and Recognition a New Political Aesthetics*, Routledge, London 2020, s. 14-18.

⁵ E. Olszewski, *Wybrane problemy myśli politycznej (idea, ideologia, doktryna polityczna)*, w: *Myśl polityczna w społeczeństwie informacyjnym*, red. E. Maj, E. Kirwił, E. Podgajna, Lublin 2015, s. 162.

życie byłoby pogrążone w ciemnościach”⁶. Bez idei nie mogą się obyć zarówno wielkie ruchy społeczne, jak i partie polityczne.

Natomiast określenie „ideologie polityczne” pojawiło się w okresie oświecenia. Ich rozwojowi służyła sytuacja rewolucyjna we Francji, która wymagała opisu rzeczywistości politycznej oraz nakreślenia wizji przemian. Twórca pojęcia Antoine de Tracy określił ideologię jako naukę o ideach, czyli wyobrażeniach, myślach przewodnich wyznaczających działania ludzi. Z kolei Karol Marks uznał ideologię za fałszywą świadomość. Jego zdaniem są one tworzone po to, aby oszukać najniższą klasę społeczną. Karol Mannheim określał je jako styl myślenia dotyczący interpretacji aktualnej rzeczywistości. Wyróżnił ideologię partykularną, kreowaną przez jednostkę, oraz całościową, kreowaną przez dużą grupę społeczną. Ideologie mają więc grupowe odchylenie, a tylko jednostki są w stanie przeciwstawić się dominującym przekonaniom⁷. Michael Oakeshott stwierdził natomiast, że ideologia należy do życia praktycznego, a filozofia polityczna zajmuje się myślą usystematyzowaną.

Jedna ze współczesnych definicji wskazuje, iż „ideologia stanowi usystematyzowany całościowy kształt idei, poglądów na świat i życie społeczne, a także wartości i celów, właściwy dla grupy społecznej, partii politycznej czy ruchu społecznego. Nie każda ideologia natomiast zawiera wskazania teoretyczne i nie musi być usystematyzowana, istotne, że posiada określone wartości lub przynajmniej jedną”⁸.

Tak zdefiniowane ideologie pełnią kilka ważnych funkcji:

- programową, polegającą na tworzeniu wizji lepszego państwa,

⁶ G. Tinder, *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania*, Warszawa 1999, s. 20.

⁷ Tamże, s. 162-164.

⁸ Szerzej patrz: Z. Bauman, *Ideologia*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998, s. 297-301.

- motywacyjną, której celem jest artykulacja interesów danej grupy i tworzenie przekonania, że jej interesy nie są dobrze reprezentowane,
- legitymizacyjną – polegającą na tworzeniu przychyłnej atmosfery społecznej i ugruntowaniu przekonania, że istniejący porządek jest właściwy.

Ideologie różnią się od innych systemów przekonań tym, że dążąc do pozyskania zwolenników, podkreślają różnice między systemem własnych przekonań a systemami innych. Są formułowane tak, aby były odbierane jako jasne i niepodlegające dyskusji. A towarzyszy im zaangażowanie emocjonalne⁹.

Uszczegółowieniem ideologii jest doktryna, która stanowi uporządkowany zbiór poglądów na organizację polityczną społeczeństwa. Problemy władzy doktryna przenosi na grunt programu politycznego i praktycznej działalności. Określa ona optymalny horyzont czasowy realizacji celów, a zatem uwzględnia środki techniczne, uwarunkowania zewnętrzne, stopień poparcia społecznego. Doktryna jest adekwatna do stanu świadomości społecznej i wartości, wskazuje mechanizmy, które pozwalają minimalizować błędy¹⁰.

Toczą się spory dotyczące definiowania pojęcia „ideologia” w porównaniu z różnym definiowaniem pojęcia „polityka”. Zdaniem Waldemara Parucha idee stają się polityczne w następujących przypadkach:

- wyodrębniają oraz charakteryzują sojuszników i wrogów publicznych,

⁹ Szerzej: P. Śpiewak, *Ideologie i obywatele*, Warszawa 1991, s. 20-35.

¹⁰ M. Jaskólski, *Doktryna*, w: *Słownik historii doktryn politycznych*, t. 2, red. tenże, Warszawa 1999, s. 65-68.

- precyzują charakter obiektów będących przedmiotem sporu politycznego oraz przedkładają wizję ich losu,
- opisują i oceniają rzeczywistość polityczną,
- wywołują oraz projektują działania i procesy polityczne,
- generują na tyle głębokie konflikty, że społeczeństwo ulega wrogiemu podziałowi,
- stanowią formy ekspresji poglądów i przepływu informacji o charakterze politycznym¹¹.

Upolitycznieniu w konkretnej epoce mogą ulec różne podmioty. W historii idei na przestrzeni dziejów formułowano różnego rodzaju koncepcje. W klasycznej filozofii politycznej poszukiwano wizji dobrego państwa. Obecna była też refleksja dotycząca optymalnego decydowania politycznego.

W myśli politycznej XX wieku jest widoczna ewolucja w tym aspekcie. W pierwszych dekadach minionego stulecia obowiązywał kanon ukształtowany w XIX wieku – podmiot polityczny w działalności ideotwórczej koncentrował się przede wszystkim na sprecyzowaniu wizji idealnego ładu, opartego na jedynym prawdziwym i uniwersalnym fundamencie. Następnie odrzucono aspekty ideologiczne i koncentrowano się na poszukiwaniu wiedzy o sposobie podejmowania decyzji. Należy zaznaczyć, iż olbrzymi wpływ na formułowane poglądy miał też rozwój cywilizacyjny. Przykładowo Immanuel Wallerstein pisał o bifurkacji. Należy ją rozumieć jako sytuację, w której elementarne równania jakiegoś systemu dają się rozwiązać na dwa sposoby¹².

¹¹ W. Paruch, *Między wyobrażeniami a działaniami. Wybrane aspekty przedmiotowe badań politologicznych nad myślą polityczną*, „Polityka i Społeczeństwo” 2004, nr 1, s. 20

¹² I. Wallerstein, *Analiza systemów-światów. Wprowadzenie*, Warszawa 2007, s. 111.

W konsekwencji, jeśli odwołać się do drugiej idei, na płaszczyźnie takiej wizji polityki bez ideologii zdobycie władzy przestaje być środkiem prowadzącym do tradycyjnego przesłania realizacji dobra wspólnego, a staje się raczej celem samym w sobie. Podobne spostrzeżenie jest udziałem Jürgena Habermasa, który wskazuje na dominację świadomości technokratycznej, co w konsekwencji prowadzi jego zdaniem do depolityzacji tradycyjnych problemów filozoficznych. Aby zaradzić zaistniałej sytuacji, proponuje racjonalność komunikacyjną wytworzoną na płaszczyźnie dyskursu, w którym jednostki starają się godzić sprzeczności dzięki argumentacji wolnej od zewnętrznego przymusu i przemocy. W konsekwencji dostrzega ideotwórczy wymiar dyskursu w nowym modelu demokracji deliberatywnej. Na marginesie można wskazać, że w głośnych polemikach prowadzonych z Josephem Ratzingerem obaj nie różnili się w interpretacji zasad, wedle których powinno funkcjonować współczesne demokratyczne społeczeństwo, ale w definicjach ich źródeł. Habermas opowiadał się za wypracowaniem zasad w dyskusji, a papież wskazywał, że trzeba odwoływać się do źródeł¹³.

Natomiast inspiracje, które zostały wykorzystane przez podmiot polityczny do skonstruowania własnej myśli politycznej, można podzielić na ideowe i pragmatyczne. Mogą to być inspiracje religijne, ekonomiczne¹⁴, filozoficzne¹⁵ czy ostatnio biotechnologiczne, by wspomnieć o popularnych pracach Yuvala Harariego.

¹³ P. Kusiak, *Władza polityczna w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2019, nr 2, s. 174.

¹⁴ Patrz przykładowo: D. Grzybek, *Polityczne konsekwencje idei ekonomicznych w myśli polskiej 1869–1939*, Kraków 2012, s. 10–14.

¹⁵ A. Zachariasz, *Filozofia i polityka, czyli o potrzebie aksjologii politycznej*, w: *Filozofia i polityka w XX wieku*, red. M. Szulakiewicz, Kraków 2001, s. 21–34.

Warto zwrócić uwagę, iż religia rzymskokatolicka stanowiła inspirację przede wszystkim dla różnych odmian doktryny chrześcijańsko-demokratycznej, ale nawet dla socjaldemokracji. Oczywiście nie brakowało również myślicieli, którzy odrzucali inspirację religijną czy, jak Machiavelli, wzywali do stworzenia „religii obywatelskiej”. Zdaniem części myślicieli i badaczy jest to stanowisko niebezpieczne, ponieważ prowadzi to przeniesienia mesjańskich nadziei na politykę¹⁶. Wątek ten rozwinął Benedykt XVI w *Spe salvi*. Papież uważał, że prowadzi to ludzi do przeświadczenia, iż posiadli tajemnicę doskonałej organizacji społecznej, która eliminuje zło, a zatem również są uprawnieni, by stosować wszelkie środki, także przemoc czy kłamstwo, by ją urzeczywistnić. Inaczej mówiąc, dobre struktury pomagają, ale same nie wystarczą. Człowiek nigdy nie może być po prostu zbawiony z zewnątrz. Papież pisał: „Byli w błędzie Francis Bacon i ci, którzy przynależą do nurtu myśli świata nowożytnego, zainspirowanego przez niego, uważając, że człowiek zostanie zbawiony przez naukę. Mając takie oczekiwania, zbyt wiele wymaga się od nauki; tego rodzaju nadzieja jest zwodnicza. Nauka może wiele wnieść w proces humanizacji świata i ludzkości. Może jednak również zniszczyć człowieka i świat, jeśli nie jest ukierunkowana przez siły, które są poza nią. Z drugiej strony, musimy również zdać sobie sprawę, że gdy nauka odnosiła sukcesy w stopniowym rozwoju świata, nowożytne chrześcijaństwo w dużej mierze koncentrowało się tylko na jednostce i jej zbawieniu. W ten sposób zawężyło horyzont nadziei i nie rozeznało wystarczająco wielkości swojego zadania – nawet

¹⁶ Szerzej patrz: M. Gierycz, *Chrześcijańskie podstawy polityki*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła”, 2021, nr 1, s. 26-36.

jeśli trzeba uznać za wielkie to, czego nieustannie dokonywało w dziedzinie formacji człowieka i troski o słabych i cierpiących”¹⁷.

Sam Benedykt traktowany był niejednokrotnie jako teolog polityczny¹⁸.

Każda też ideologia posiada wzorzec (paradygmat), czyli zespół idei niezmienny dla danego nurtu myśli politycznej, podlegający w dziejach jedynie niewielkim korektom. W jego skład wchodzi systemy wartości i przekonań oraz tożsamość polityczna, które determinują wizję przyszłości i strategiczne cele działalności politycznej. Natomiast styl politycznego myślenia jest to sposób konstruowania myśli politycznej, czyli charakter działalności ideotwórczej.

Twórców myśli politycznej możemy podzielić na cztery grupy¹⁹. Pierwszą tworzą podmioty indywidualne, występujące w różnych

¹⁷ Benedykt XVI, *Encyklika „Spe Salvi” Ojca Świętego Benedykta XVI do biskupów, przebiterów i diakonów. Do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o nadziei chrześcijańskiej*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html [16.11.2021].

¹⁸ P. Kowal, „*Teologia polityczna*” kardynała *Josepha Ratzingera*, <https://teologiapolityczna.pl/pawel-kowal-teologia-polityczna-kardynała-josepha-ratzingera> [4.12. 2021]. Teologia polityczna najczęściej jest traktowana jako teoria polityki zakładająca, że każda doktryna polityczna czy ideologia opiera się w swym jądrze na pojęciach wywodzących się z teologii. Według Carla Schmitta nawet najbardziej antyteologiczne teorie w rzeczywistości są „zsekularyzowanymi” teologiami. Wobec tego walka polityczna jest starciem jednej wiary z drugą bądź też wiary prawdziwej z bałwochwalstwem. W polu politycznym nie ma miejsca na stanowiska neutralne, prawda Objawienia dzieli scenę na dwie części – przyjaciół i wrogów, niezależnie od ich własnych afiliacji. Teologia polityczna jako narzędzie sprawowania polityki zmusza wobec tego polityczne podmioty do opowiedzenia się po jednej ze stron. Poprzez swój holistyczny charakter każde działanie umieszcza ona w polu polityczności.

¹⁹ Tamże, s. 26-27.

rolach w przestrzeni publicznej; jedni pełnią oficjalne urzędy, a inni zajmują stanowiska w politycznych organizacjach społeczeństwa. W drugiej grupie należy umieścić podmioty zbiorowe o różnym stopniu zinstytucjonalizowania i działające na różnych arenach aktywności politycznej (wewnątrz krajowej lub międzynarodowej); są to: ruchy polityczne, organizacje społeczne, różne grupy społeczne (etniczne, zawodowe, regionalne, religijne, towarzyskie) oraz instytucje o charakterze prywatnoprawnym. Trzecia grupa twórców myśli politycznej nosi charakter kratologiczny, obejmuje bowiem organa władzy państwowej. Ostatnią grupę można uznać za najbardziej specyficzną, ponieważ jest ona jednoelementowa. Jest to państwo.

Z kolei najczęściej stosowane metody badawcze to analiza treści, instytucjonalnoprawna i porównawcza. Marginalnie występują odwołania do teorii zbiorów rozmytych czy metody historycznej. W metodzie porównawczej wykorzystuje się często trzy rodzaje skali, wyróżnione pod względem przedmiotu pomiaru:

- 1) kontinuum – skala dotyczy stopnia natężenia jednej cechy w zakresie od 0 (brak elementów badanego zjawiska) do $+\infty$; celem stosowania tego typu osi jest opis w kategoriach ilościowych;
- 2) spektrum – na krańcach znajdują się przeciwstawne wartości bądź ich zbiory, np. wspomniany podział prawica-lewica; nie oznacza to bynajmniej, że rozpatrywany przypadek ogranicza się do występowania alternatywy, gdyż pomiędzy granicami skali znajduje się wiele możliwości pośrednich; ten rodzaj osi ma charakter jakościowy;
- 3) diada – na końcach skali umieszczone są różne, niepowiązane treściowo wartości, niebędące przeciwieństwami w sensie logicznym, np. naród-demokracja, wówczas badaniu podlegać może zarówno stosunek częstotliwości ich występowania w określonych wypowiedziach, jak i pozycja

w hierarchii ważności (są równoważne lub jedna z nich dominuje); tego typu osie dwudzielne stanowią jakościowy pomiar²⁰. Kontinua i spektra w praktyce są osiami niezmiernie podobnymi.

Natomiast zdaniem znanego uczonego brytyjskiego, Jonathana Leadera Maynarda, badacze zakładają, że treść ideologiczna jest im znana i nieskomplikowana. Sprowadzają ją do etykiety lub punktu na kilkupunktowej skali, np. od „ekstremalnie konserwatywnej” do „ekstremalnie liberalnej”. Skala ta używana jest często w USA przy tworzeniu ankiet badania preferencji politycznych respondentów. Według badacza może to być uzasadnione w przypadku pewnych ograniczonych form analizy korelacyjnej w naukach politycznych. W konsekwencji skuteczna analiza ideologiczna wymaga od naukowców zastosowania metod, które faktycznie pozwalają na gromadzenie bogatych danych na temat rzeczywistego myślenia politycznego i poważnego angażowania się w nie. Maynard zaproponował triangulację kilku technik: wnioskowanie behawioralne (jak jednostki zachowują się w świetle ideologii), analiza tekstów (wszelkiego rodzaju komunikatów), bezpośrednie pozyskiwanie informacji poprzez badania jakościowe (wywiady) oraz ilościowe pomiary na skalach, metody neuronaukowe (badanie procesów neurologicznych w mózgu człowieka i szerzej w układzie nerwowym). Analiza ideologiczna, którą można obronić, polega na interpretowaniu tekstów (również wywiadów) i szukaniu odpowiedzi poprzez rygorystyczne i dokładne zadawanie pytań – co pozwala na wyciągnięcie wiarygodnych wniosków na temat myślenia na

²⁰ K. Jajecznik, *Myśl polityczna – próba standaryzacji badań*, „Rocznik Nauk Politycznych” 2006, nr 9, s. 255-270.

podstawie zawartych w nich informacji, w tym niewerbalnych przypadków komunikacji²¹.

Dodatkowo, jak wskazuje wielu badaczy, aby prawidłowo przeanalizować myśl danego podmiotu, należy też zwrócić uwagę na język wypowiedzi. Pojęcia z zakresu aktywności ludzkiej, a w przełożeniu na akademickie terminy należące do estetyki, filozofii politycznej czy też historii filozofii, są pojęciami podlegającymi pluralistycznej weryfikacji. Spór ten nie dotyczy jedynie aksjologicznych wykładni pojedynczych pojęć i próby uzyskania szeroko akceptowalnego wyniku. Nie istnieje bowiem czysta definicja tych pojęć (jak np. demokracja czy doktryna chrześcijańska), na którą wszyscy zgodzą się i przyjmą ją jako swoją, lecz istnieje niekończąca się różnica zdań pomiędzy różnymi grupami i osobami posiadającymi odmienny i zróżnicowany obraz pewnych idei odwołujących się do odrębnych perspektyw i postaw. Z perspektywy badacza ideologii istnieje jednak możliwość odczytania pojęć politycznych, by przywrócić im ich poznawczy sens.

Związane z tym tokiem interpretacji obawy zwerbalizował natomiast Michał Jaskólski, pisząc: „żywię obawy związane z semantyką, ponieważ owe projekcje autorów budowane były i są ze słów, których znaczenie podążało za zmienną rzeczywistością, nie wspominając o częstej ich wieloznaczności, co w przełożeniu na politykę zmieniało ich pierwotny sens”²². W badaniach w Europie Zachodniej popularnością cieszy się obecnie metoda *tex mining*, czyli eksploracji danych służących do wydobywania danych z tekstu i ich późniejszego opracowania²³.

²¹ J.L. Maynard, *Map of the Field of Ideological Analysis*, „Journal of Political Ideologies”, 2013, v. 3, s. 299-327.

²² M. Jaskólski, *Proteuszowy świat*, dz. cyt., s. 46.

²³ G. Radomski, P. Tomaszewski, *Refleksje nad badaniami myśli politycznej w Polsce z uwzględnieniem tendencji w wybranych krajach anglosaskich. Od delimitacji pojęć do aspektów metodologicznych*, „Athenaeum. Polskie Studia Polityczne”, 2021, vol. 1, s. 46.

Coraz większą popularnością także w Polsce cieszą się rozważania w ramach *culture studies*. Według tego podejścia nie bada się dziejów idei dla jej zrozumienia, ważne są przede wszystkim dyfuzje, rozprzestrzenianie idei w społeczeństwie, zainteresowania, jakie budzi, rola i funkcja idei w dyskursach publicznych. Badacze idei z perspektywy kulturoznawczej sięgają także po koncepcje Clifforda Geertza. Zaleca on opis skupiający się na wytworach myśli – ideach, ale także uwzględnić należy kontekst lokalny, czyli lokalne praktyki związane z tworzeniem wiedzy²⁴.

Należy natomiast zauważyć, że duży konsensus w polskich badaniach związany jest z określeniem źródeł myśli badawczej, a więc analizowanego materiału empirycznego. Najczęściej wskazuje się na trzy rodzaje podmiotów wytwarzających dokumentację wykorzystywaną w badaniach: indywidualne – politycy, publicyści, naukowcy; zbiorowe – partie polityczne, organizacje itp.; kratologiczne – organa władzy. Coraz większą akceptacją cieszy się sięganie przez badaczy do wytworów kultury artystycznej. Jak zauważył bowiem Konstanty Grzybowski, „Punkt widzenia jest inny, ale przedmiot badany, opisywany jest ten sam – człowiek”²⁵.

Zaprezentowane rozważania nie wyczerpują tytułowej problematyki. Stanowią jedynie próbę jej usystematyzowania i jak każda próba mogą podlegać krytycznej ocenie. Nie ulega jednak wątpliwości, iż ramy dyskursu historii idei wyznaczają kwestie i problemy, które „zaprzętały umysły ludzkie”. Same zaś idee stanowią fundamenty porządku polityczno-prawnego. Obecny

²⁴ S. Filipowicz, *Badania w dziedzinie myśli politycznej. Pomiędzy poznawczym absolutyzmem i etnografią*, w: *Myslenie o polityce i prawie. Przedmiot, metoda, praktyka*, red. I. Barwicka-Tylek, A. Czarnecka, M. Jaskólski, J. Malczewski, Warszawa 2015, s. 74.

²⁵ K. Grzybowski, *Język uczonego, język artysty*, w: K. Grzybowski, *Refleksje sceptyczne*, Warszawa 1970, s. 15-16.

w Polsce spór o fundamenty aksjologiczne państwa pokazuje siłę oddziaływania idei na społeczeństwo, gospodarkę czy system władzy. Precyzyjnie ujęli to Janusz Justyński i Rafał Kania, pisząc: „idee niczym powietrze są niedostrzegalne, a ich istnienie człowiek uświadamia sobie, gdy gwałtownej zmianie ulega środowisko, w którym na co dzień funkcjonował”²⁶.

Bibliografia

Bauman Z., *Ideologia*, w: *Encyklopedia socjologii*, t. 1, Warszawa 1998.

Braudel F., *Historia i trwanie*, Warszawa 1971.

Chmielewski A., *Politics and Recognition a New Political Aesthetics*, Routledge, London 2020.

Filipowicz S., *Badania w dziedzinie myśli politycznej. Pomędzy poznawczym absolutyzmem i etnografią*, w: *Myślenie o polityce i prawie. Przedmiot, metoda, praktyka*, red. I. Barwicka-Tylek, A. Czarnecka, M. Jaskólski, J. Malczewski, Warszawa 2015.

Gierycz M., *Chrześcijańskie podstawy polityki*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła” 2021, nr 1.

Grzybek D., *Polityczne konsekwencje idei ekonomicznych w myśli polskiej 1869–1939*, Kraków 2012.

Grzybowski K., *Język uczonego, język artysty*, w: K. Grzybowski, *Refleksje sceptyczne*, Warszawa 1970.

Jajecznik K., *Myśl polityczna – próba standaryzacji badań*, „Rocznik Nauk Politycznych” 2006, nr 9.

²⁶ J. Justyński, R. Kania, *Rola idei polityczno-prawnych i społecznych w III Rzeczypospolitej. Wprowadzenie*, w: *Idee polityczno-prawne i społeczne jako fundamenty III Rzeczypospolitej*, Płock 2018, s. 8.

Jaskólski M., *Proteuszowy świat myśli politycznej*, „Studia nad Autorytaryzmem i Totalitaryzmem” 2016, nr 4.

Justyński J., Kania R., *Rola idei polityczno-prawnych i społecznych w III Rzeczypospolitej. Wprowadzenie*, w: *Idee polityczno-prawne i społeczne jako fundamenty III Rzeczypospolitej*, Płock 2018.

Kusiak P., *Władza polityczna w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne” 2019, nr 2.

Olszewski E., *Wybrane problemy myśli politycznej (idea, ideologia, doktryna polityczna)*, w: *Mysł polityczna w społeczeństwie informacyjnym*, red. E. Maj, E. Kirwiel, E. Podgajna, Lublin 2015.

Maynard J.L., *Map of the Field of Ideological Analysis*, „Journal of Political Ideologies” 2013, v. 3.

Paruch W., *Między wyobrażeniami a działaniami. Wybrane aspekty przedmiotowe badań politologicznych nad myślą polityczną*, „Polityka i Społeczeństwo” 2004, nr 1.

Radomski G., Tomaszewski P., *Refleksje nad badaniami myśli politycznej w Polsce z uwzględnieniem tendencji w wybranych krajach anglosaskich. Od delimitacji pojęć do aspektów metodologicznych*, „Athenaeum. Polskie Studia Polityczne” 2021, vol. 1.

Tinder G., *Myślenie polityczne. Odwieczne pytania*, Warszawa 1999.

Śpiewak P., *Ideologie i obywatele*, Warszawa 1991.

Wallerstein I., *Analiza systemów – światów. Wprowadzenie*, Warszawa 2007.

Zachariasz A., *Filozofia i polityka, czyli o potrzebie aksjologii politycznej*, w: *Filozofia i polityka w XX wieku*, red. M. Szulakiewicz, Kraków 2001.

*Political ideas. Reflections on the delimitation
of research terms and methods*

Summary

In this article I attempt to present issues related to political ideas and methods of their research. The definition of the following terms is presented: political ideology, doctrine and political ideas. It is indicated that ideologies perform several important functions:

- the programmatic one consisting in creating a vision of a better state,
- the motivational one which aims at articulating the interests of a given group and creating a belief that its interests are not well represented,
- the legitimising one – consisting in creating a favourable social atmosphere and strengthening the belief that the existing order is correct.

The Roman Catholic inspiration for political thought has been discussed more extensively. I presented the polemics between Joseph Ratzinger and Jurgen Habermas.

I proved that different subjects can become politicized in a particular era.

In the history of ideas there have been different kinds of concepts. Classical political philosophy, focused on the search for the “good life”, presented a vision of the ideal state. A reflection on optimal political decision-making was also represented.

I also discussed research methods such as: systemic, content analysis and comparative.

Keywords: *idea, ideology, political thought, research method*

Ideologie und Religion

Im Kontext einer ausgewogenen Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, die Papst Benedikt XVI. an unterschiedlichen Stellen immer wieder betont hat – zu finden zum Beispiel in seiner Bonner Antrittsvorlesung „Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen“ und auf prominente Weise in seiner berühmten „Regensburger Vorlesung“ 2006 – ist ein Abgleiten in die festgefahrene Struktur einer Ideologie unmöglich.

Ideologien sind, wenn man drei Punkte herausgreift, stets (1) eine innerweltlich von Menschen gesetzte Idee, (2) deren Absolutheitsanspruch eine kontroverse Diskussion nicht zulässt. (3) Einzelaspekte einer Wahrheit werden isoliert und auf eine verfälschende Weise in das alleinige Zentrum der Betrachtung gerückt.

Die Konsequenz ist ein subjektiver Anspruch, die alleinige Wahrheit zu „besitzen“, der sich die anderen Menschen unterordnen müssen. Unbedingte Gefolgschaft wird gefordert. Wo diese nicht gewährt wird, drohen massive Strafen oder Ausgrenzung. Ein System des Unrechts und der Gewalt – unter dem Deckmantel der Wahrheit, in deren Besitz man sich wähnt – wird errichtet.

Die Wahrheit kann darin bestehen, als Herr der Geschichte aufzutreten, die als Begründungsrahmen für die eigene Vorherrschaft herangezogen wird, Zukunft gestaltende Projekte werden als allein gültige und zielführende Wege qualifiziert, deren Umsetzung eingefordert werden kann. Die Ideologie des Fortschritts, die immer

den Vorteil weniger im Auge hat, oder die Ideologie einer ungezügelter Freiheit, die letztlich nur hedonistisch die Entfesselung eigener Interessen auf Kosten der Freiheit des anderen im Blick hat, die Ideologie einer Religion, die innerweltlich zur Selbstverwirklichung führen soll – all dies sind Gegensätze zum Glauben der Jahrhunderte und dem Menschenbild des Christentums und der Kirche.

Ideologien finden sich immer zuerst in abgegrenzten Gemeinschaften, deren „Berufung“ darin besteht, Inhalt und Ethos anderen Menschen aufzuzwingen. Das können politische, ethisch-moralische oder pseudo-religiöse Inhalte sein, die strikt begrenzt, aber mit pseudo-missionarischem Eifer verbreitet werden sollen.

Allen Ideologien eigen ist die uneingeschränkte Beurteilung der eigenen Gedankenwelt als verbindlich, unhinterfragbar, absolut wahr – verbunden mit dem Selbst-Auftrag der Mission mit allen Mitteln, der Ausgrenzung oder Vernichtung Andersdenkender und mit dem Versuch, zu kollektivieren und zu egalisieren. Die Geschichte ist voll mit Beispielen.

Die Religion, der Glaube, so Joseph Ratzinger steht dagegen als eine Spannung im Dialog des Einzelnen mit Jesus Christus. Dieser personale Charakter des Glaubens ist geprägt von einem Ineinandergreifen der menschlichen Vernunft mit dem empfangenden Glauben. Er grenzt nicht ein. Er eröffnet einerseits die Verbindung mit allen Glaubenden im Raum der Kirche – auf eine diachrone Weise. Der Glaube, den wir empfangen ist der Glaube, den unsere Vorfahren geglaubt und weitergegeben haben. Und in der Gegenwart verbindet sich unser Glaube an Jesus Christus mit dem Glauben der zeitgleich mit uns Glaubenden. Und das eschatologische Element zeigt uns, dass die gemeinsame Sinnrichtung das Leben in der Anschauung Gottes ist.

Das „Wir“ des Glaubens schützt vor einer subjektiven Vereinnahmung, denn es ist zugleich Korrektiv einer egoistischen Einführung wie die Gewähr für eine Überprüfung der inhaltlichen Korrektheit. Es ist nicht der Einzelne, der sich Glaube und Kirche definiert, sondern er ist eingebunden in den Leib Christi, dessen Haupt Christus selbst ist. In seiner Schrift über die christliche Brüderlichkeit, erläutert Joseph Ratzinger bereits den Gedanken der universalen Ausrichtung des Glaubenden auf Christus als das alle vereinende Element. Der Mensch als Person trifft auf Jesus Christus als Person in der *Communio* mit der Person des Mitchristen.

Diese Verknüpfung von personaler Glaubensexistenz und der Gemeinschaft der Glaubenden wehrt jede Ideologie ab. Personalität, Sozialität, *Communio* sind die entgrenzenden Begriffe, die uns alle gemeinsam auf den einen Herrn und Vollender ausrichten: Aus Jesus Christus, der keine Idee, keine Ideologie, kein reine Regel ist, sondern die zweite göttliche Person, die uns anspricht und uns tief in unserer Existenz erlösen will. Gerade der Personalismus ist es, der jeder Ideologie entgegentreten kann und der in der gemeinsamen Ausrichtung aller Menschen auf Jesus Christus die Versprechen von Brüderlichkeit, Gleichheit und Freiheit – die die Menschen nie erfüllen können – als Dimension anthropologischer Wirklichkeit zur Erfüllung unserer Bestimmung als Kinder Gottes wahr werden lässt.

Die Nachfolge Christi, zu der wir gerufen sind, ermöglicht uns, den Glauben als Person und in Gemeinschaft zu leben und zu realisieren. Die Kirche ist dafür das beste Beispiel: Sie ist das Volk Gottes vom Leibe Christi. Er ruft uns zusammen, damit wir zum Volk Gottes werden, in dem alle Brüder und Schwestern sind. Jeder auf seine Weise, aber alle mit dem Blick auf Christus gerichtet.

Ks. JANUSZ SZULIST

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0410-0565>

Ideologie a nauczanie *Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*

Jeden z elementów rzeczywistości społecznej stanowią ideologie. Powiązane z nimi myślenie ideologiczne, jako ukierunkowane ku pewnym koncepcjom zwanym ideami, mobilizuje człowieka do przemian społecznych, inicjuje postęp, którego miarą jest pogłębienie stanu doskonałości w wybranym aspekcie doczesnego świata. Odwzorowanie boskich idei w świecie stanowiło przedmiot refleksji filozoficznej, m.in. Platona¹, a także analiz czysto społecznych, obecnych w pismach Emile’a Durkheima². Nie sposób jednak pominąć negatywnego znaczenia ideologii, obecnego we współczesnym dyskursie politycznym, kulturowym, a nawet gospodarczym. Ideologie są w takich kontekstach kojarzone ze skostniałym stylem myślenia, wynikającym z przyjętego programu partyjnego lub postulatów formowanych na fundamencie

¹ Por. W. Cichosz, W. Dyk, *Śladami wielkich filozofów*, Warszawa 2002, s. 45-46.

² Por. J.H. Turner, *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, przekł. E. Różalska, Poznań 1994, s. 13-14.

egoizmu³. Tak rozumiane, przeczą często zdrowemu rozsądkowi, kwestionując odmienne poglądy, negując wszelkie formy dialogu pojmowane jako proces wspólnego dochodzenia do prawdy⁴. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI jest świadom zagrożenia, jakie niesą ze sobą ideologie w procesie poznawczym. Integralność prawdy odpowiada integralności osoby oraz procesu jej rozwoju, w ramach którego człowiek wyraża swoją osobowość w każdym zakresie działalności. Nauczanie papieskie wpisuje się w nurt personalizmu, który przywraca fundament prawdziwości, zakładając realność świata oraz obiektywny porządek moralny. Przedmiotem analiz niniejszego artykułu jest nauczanie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Pomimo że odniesiono się do opracowań, nie mniej istotnym źródłem pozostają oryginalne niemieckojęzyczne wypowiedzi papieża. W pierwszej części tekstu zaprezentowano integralną koncepcję prawdy, ukształtowaną na gruncie tradycji chrześcijańskiej, natomiast w drugiej części sprecyzowano zagrożenia dla tak określonej prawdy, prowadzące do zafałszowania percepcji transcendentnego doświadczenia.

1. Prawda w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

W encyklice *Caritas in veritate* Benedykt XVI wskazuje jednoznacznie na związek prawdy z Objawieniem, którego pełnia

³ Por. M. Kowalska, *Ideologie po ideologiach. O cynicznej naiwności*, „IDEA – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”, t. XXX/1, 2018, s. 6-7.

⁴ Por. tamże, s. 8; H. Skorowski, *Dialog*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 106-107.

miała miejsce w osobie Jezusa Chrystusa⁵. Konstytutywnymi elementami prawdy są dobro i rozwój oraz powiązane z nimi kategorie sprawiedliwości i pokoju⁶. W ten sposób ujęta prawda o charakterze źródłowym – dla człowieka i dla świata – nie może być, i rzeczywiście nie jest, jedynie efektem spekulacji. Człowiek dociera bowiem do prawdy jako osoba, wyrażając swoją osobową naturę w ramach miłości, będącej działaniem specyficznie ludzkim. „Miłość – *caritas* – to nadzwyczajna siła, która każe osobom odważnie i ofiarnie angażować się w dziedzinie sprawiedliwości i pokoju. To siła, która pochodzi od Boga – odwiecznej Miłości i absolutnej Prawdy. Każdy odnajduje swoje dobro, przyjmując plan, który Bóg ma wobec niego, by w pełni go urzeczywistnić: w tym planie znajduje bowiem swoją prawdę, a przyjmując ją, staje się wolny (por. J 8,22). Dlatego obrona prawdy, przedstawianie jej z pokorą i przekonaniem oraz świadczenie o niej w życiu stanowią trudne i niezastąpione formy miłości. Ona bowiem «współweseli się z prawdą» (1 Kor 13,6)”⁷. Wzajemne odniesienie prawdy do miłości stanowi podstawę porządku społecznego w nauczaniu Benedykta XVI. Ukierunkowanie na pełnię Prawdy w Bogu, czynione w duchu bezinteresownej służby, dla której punktem odniesienia jest przykazanie miłości Boga i bliźniego⁸, jawi się jako

⁵ Por. Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Watykan 2009, nr 1 (cyt. dalej: CV).

⁶ Por. T. Söding, *Friedensliebe und Glaubenstreue. Das Assisi-Gebet im Licht des Neuen Testaments*, w: *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*, hrsg. v. R.A. Siebenrock, J.H. Tück, Freiburg im Breisgau 2012, s. 73.

⁷ CV, nr 1.

⁸ Por. T. Söding, dz. cyt., s. 83.

narzędzie humanizowania wszelkich odniesień, urzeczywistniające zasadę dobra wspólnego⁹.

Objawienie prawdy w Jezusie Chrystusie ma charakter osobowy, a właściwie interpersonalny, poczynając od relacji Ojca do Syna, jak też następnie w odniesieniu do uczniów i kolejnych pokoleń chrześcijan aż po współczesnych wiernych¹⁰. Powyższa sugestia podsuwa wniosek, iż prawda nie ujawnia się wyłącznie poprzez jednostkowe działania. Człowiek ma bowiem możliwość poszukiwania prawdy we wspólnocie z innymi, co w modelowy sposób odbywa się w Kościele¹¹. W jednym z tekstów podejmujących zagadnienie eklezjologii Joseph Ratzinger prezentuje koncepcję osoby Jezusa Chrystusa, do której istoty przynależą relacje w obrębie królestwa Bożego jako fundamentu i zarazem celu misji Kościoła w świecie. „Die Person Jesu wird zum Übergreifenden, in dem die Idee des Reiches, der Kirche und des Bundes sich miteinander verknüpfen. Indem Bund und Reich aus bisher kosmischen raum-zeitlichen Begriffen in ihm zu einem Personenbegriff werden, ist in ihm die eigentliche Mitte gegeben, von der Kirche lebt, ist das reine Neben- und Nacheinander von Reich Gottes und Kirche überboten und ihre Einheit durch die Mitte herausgestellt, die das Ganze zusammenhält, die das Jetzt und Dann zu einer Realität verbindet, eben in der Person Jesu Christi”¹². Prawda objawiona w Chrystusie cechuje się właściwym

⁹ Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, nr 26 (cyt. dalej: KDK).

¹⁰ Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2009, nr 50, 53 (cyt. dalej: KKK).

¹¹ Por. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1972, s. 114-115.

¹² Tenże, *Das Geschick Jesu und die Kirche*, w: *Kirche heute, Theologische Brennpunkte*, hrsg. v. V. Schurr, B. Häring, Frankfurt am Main 1965, s. 8.

sobie realizmem, który w dalszej kolejności stanowi element rzeczywistości społecznej¹³. W ocenie Josepha Ratzingera specyfikę tegoż realizmu oddaje najlepiej sytuacja ostatniej wieczerzy z uczniami. Apostołowie zebrani w Wieczerniku doświadczyli prawdy tu i teraz objawionej w czynach oraz słowach Jezusa. Jednocześnie, na co zwraca uwagę Joseph Ratzinger, Chrystus odnosi się do prawdy o uczcie końca czasów, do której człowiek jest przygotowywany poprzez godziwe życie w doczesności¹⁴. Sakrament Eucharystii w tym aspekcie stanowi miejsce, w którym człowiek karmiony „wiekuistym pokarmem” doświadcza wewnętrznej przemiany, upodabniając się przy tym do trwającego ponadczasowo Chrystusa. Dynamika rozwoju człowieka oznacza coraz pełniejsze rozeznanie doczesności – stanowiącej swoisty punkt wyjścia – w kontekście dóbr wiecznych¹⁵. Prawda poznawana rozumem, ale będąca również elementem doświadczenia wiary, wpływa na proces kształtowania stosunków społecznych. Akcentowane jest mianowicie znaczenie prawdy, będącej przykładowo analizą bieżącej sytuacji politycznej, gospodarczej i innych aspektów rzeczywistości doczesnej¹⁶. Jednocześnie pełniejsze poznanie rzeczywistości (czy też adekwatna ocena sytuacji społecznej) dokonuje się z perspektywy niezmiennych principiów dobra, miłości, a także prawdy, posiadających najwyższe spełnienie w Bogu¹⁷.

¹³ Por. H. Nüllmann, *Logos Gottes und Logos des Menschen. Der Vernunftbegriff Joseph Ratzinger und seine Implikationen für Glaubensverantwortung, Moralbegründung und interreligiösen Dialog*, Freiburg 2012, s. 497-498.

¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Das Geschick Jesu und die Kirche*, dz. cyt., s. 14.

¹⁵ Por. Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Editrice Vaticana, Watykan 2007, nr 70 (cyt. dalej: SC).

¹⁶ Por. J. Majka, *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988, s. 291-292.

¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, dz. cyt., s. 63.

W procesie dochodzenia do prawdy podkreśla się nieodzowne znaczenie ludzkiego rozumu, czemu dał wyraz Benedykt XVI w słynnym przemówieniu w Ratzbonie (12 września 2006 roku)¹⁸. Poprzednik niemieckiego papieża, św. Jan Paweł II, w encyklice *Fides et ratio* już na wstępie przywołuje tradycyjną doktrynę o roli rozumu w bytowaniu człowieka. Zdolności intelektualne stanowią więc czynniki podkreślające szczególną pozycję człowieka w całym porządku stworzenia. Za pośrednictwem rozumu osoba stawia oraz szuka odpowiedzi na pytania o charakterze egzystencjalnym, dotyczące nie tylko życia ludzkiego, ale funkcjonowania świata w ogólności¹⁹. Tego typu analizom podlegają zatem kwestie sensu, pierwszych przyczyn lub nadrzędnego celu rozwoju ludzkości. Wprawdzie w obszarze współczesnych nauk dokonał się znaczący postęp, tym niemniej nie sposób wykluczyć istnienia redukcjonistycznych koncepcji naukowych. Owe koncepcje w pewnej perspektywie mogą prowadzić do czynienia świata niesprawiedliwym czy wręcz wrogim człowiekowi, sprzeniewierzając się ogólnemu celowi humanizowania świata w każdym z jego aspektów²⁰. Mając na uwadze owo niebezpieczeństwo, Benedykt XVI wzywa w Ratzbonie do przededefiniowania nauki – szczególnie nauk humanistycznych – w celu określenia roli rozumu w integralnym rozwoju człowieka oraz środowiska naturalnego. „Das Große der Modernen Geistesentwicklung wird ungeschmälert anerkannt: Wir alle sind dankbar für die großen Möglichkeiten, die sie dem Menschen erschlossen hat, und für die Fortschritte an Menschlichkeit, die

¹⁸ Por. Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, w: Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg im Breisgau 2006, s. 11-32.

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Watykan 1998, nr 1 (cyt. dalej: FeR).

²⁰ Por. KDK, nr 4.

uns geschenkt wurden. Das Ethos der Wissenschaftlichkeit [...] ist im Übrigen Wille zum Gehorsam gegenüber der Wahrheit und insofern Ausdruck einer Grundhaltung, die zu den wesentlichen Entscheiden des Christlichen gehört²¹. Znaczenie nauki chrześcijańskiej w dobie współczesnego postępu naukowego jest dwojakie, co można stwierdzić w odwołaniu do nauczania Benedykta XVI. Po pierwsze, w aspekcie genezy fundamentalnych dla ludzkości pytań Objawienie wskazuje na Boga, który jest początkiem i który realizuje wobec świata plan miłości, najdobitniej poświadczony misterium paschalnym Chrystusa²². Po drugie, relacja człowieka do Boga – choćby w minimalnym stopniu przeniesiona w obszar odniesień świeckich – uczy jednostkę pokory, współcześnie będącej niezwykle pożądaną wartością²³. Propagowana w czasach obecnych wolność negatywna jest w istocie uznaniem władczości za jedyne i wyłączne kryterium działania²⁴. Co znamienne, charakteryzowane zależności pomiędzy chrześcijaństwem a naukami świeckim nie stanowią próby sakralizacji sfery świeckiej. Benedykt XVI w pełni uznaje postulat autonomii rzeczy ziemskich, określony na II Soborze Watykańskim²⁵. Tym samym błędem byłoby kwestionowanie nauki chrześcijańskiej w imię przyjmowanych koncepcji naukowych, gdyż taki stan rzeczy w efekcie znacząco ograniczałby perspektywy rozwoju w wymiarze jednostkowym oraz społecznym²⁶. Wzajemne dopełnianie się teologii i nauk świeckich jest

²¹ Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität*, dz. cyt., s. 29.

²² Por. tenże, *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg 2007, s. 120-121.

²³ Por. tenże, *Glaube, Vernunft und Universität*, dz. cyt., s. 29.

²⁴ Por. tenże, *Freiheit und Glaube*, Augsburg 2009, s. 31.

²⁵ Por. KDK, nr 36.

²⁶ Por. Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität*, dz. cyt., s. 31-32.

pytaniem o wolność. Tym samym wykluczenie doświadczenia Boga pośród dostępnych zakresów poznawczych człowieka stanowi upowszechnianie stanu niewoli jako ograniczenia percepcyjnego człowieka²⁷. W takim stanie rzeczy niepewność sprzyja zanikowi poczucia sensu, które jest imperatywem przemian świata przy zachowaniu zasady dobra wspólnego²⁸.

2. Integralna prawda wyzwaniem dla ideologii

Prawda dotycząca świata, ukształtowana w kręgu kultury chrześcijańskiej, ma przymioty obiektywizmu²⁹ oraz integralności³⁰. Koncepcja prawdy obecna w dokumentach Kościoła cechuje się również otwartością, będąc wolna od tendencji ku monadyczności. Joseph Ratzinger, charakteryzując ostatnie posiedzenie II Soboru Watykańskiego, zwraca uwagę na fakt, iż współczesny człowiek żyje w pluralistycznym świecie, w ramach którego wielość opcji i konieczność podejmowania wyborów przynależą do codzienności³¹. Jednocześnie różnorodność świata nie wyklucza pragnienia jedności przy zachowaniu tożsamości właściwej każdej jednostce,

²⁷ Por. G. Schwan, „*Mut zur Weite der Vernunft*”. *Braucht Wissenschaft Religion?*, w: Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg im Breisgau 2006, s. 46-47.

²⁸ Por. Benedikt XVI, *Gott und die Vernunft*, dz. cyt., s. 36.

²⁹ Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992, s. 192-193.

³⁰ Por. Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, Watykan 1967, nr 14 (cyt. dalej: PP).

³¹ Por. J. Ratzinger, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, s. 44-45.

co wyraża piękno stworzenia³². „Das erste Beispiel mag an die vorhin entfaltete Grundfrage nach dem Verhältnis des Christen zur technischen Welt anknüpfen, die im dritten Kapitel des ersten Teils ‘Das menschliche Schaffen in der Welt’ behandelt wird. Der Text beginnt (in Nr. 33) damit, das Problem zu formulieren. Er verweist auf die neue Situation des Menschen, der in einer geschichtlichen Stunde lebt, in welcher der Pluralismus der einzelnen Kulturen immer mehr von der alle gemeinsam erfassenden technischen Zivilisation überdeckt wird, die so zu einer wachsenden Vereinigung der Menschheit führt”³³. Pragnienie i realizacja jedności ogólnoludzkiej są możliwe na gruncie przyjmowanej integralnej koncepcji prawdy³⁴. Jednocześnie wiara człowieka, odnosząca się do obiektywnego porządku, gwarantuje jednostce stabilność i poczucie bezpieczeństwa w różnorodnym świecie³⁵. Integralność prawdy w tradycji chrześcijańskiej stanowi skuteczną zaporę przed redukcjonistycznymi tendencjami, będącymi podstawą do formułowania wielu obecnie popularnych ideologii³⁶.

Jednym z zagrożeń współczesnego świata jest wspomniana w tekście soborowym tendencja do zawłaszczania rzeczywistości przez koncepcję społeczeństwa technicznego³⁷. Aktywność człowieka wyraża sposób funkcjonowania osoby na ziemi. Owa aktywność sama w sobie jest dobra; przekłada się w dalszej kolejności

³² Por. L. Scheffczyk, *Schöpfungswahrheit und Evolutionstheorie*, w: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 Jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967*, München-Freiburg im Breisgau 1967, s. 318.

³³ J. Ratzinger, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, dz. cyt., s. 45-46.

³⁴ Por. Benedikt XVI, *Gott und die Vernunft*, dz. cyt., s. 21-22.

³⁵ Por. J. Ratzinger, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, dz. cyt., s. 47.

³⁶ Por. Benedikt XVI, *Letzte Gespräche. Mit Peter Seweld*, München 2016, s. 256-257.

³⁷ Por. KDK, nr 33.

na przemiany doczesnego świata, które w większości przypadków mają obopólny charakter³⁸. Człowiek dokonuje więc zmian w świecie, a następnie owe zmiany oddziałują na jednostki, co znajduje swój wyraz przykładowo w różnorodnych schematach procesu socjalizacji³⁹. Refleksja II Soboru Watykańskiego dotyczy zarówno stwierdzenia samej aktywności człowieka, jak również przyporządkowania celowościowego aktów ludzkich, a więc także konsekwencji czynów osoby⁴⁰. W pluralistycznym świecie istnieje tymczasem niebezpieczeństwo krótkowzroczności, zatracenia poczucia sensu, redukcjonizmu poznawczego itd. Człowiek jest zatem w stanie, opierając się na własnej aktywności, opracować i produkować przedmioty, które w ostatecznym rozrachunku będą zgubne moralnie dla jednostek i grup społecznych⁴¹. Generowanie ryzyka, na co zwrócił uwagę już Ulrich Beck⁴², staje się szczególnie niebezpieczne, gdy człowiek jasno uświadomi sobie skutki grzechu. „Pismo Święte, z którym zgadza się doświadczenie wieków, poucza rodzinę ludzką, że postęp ludzki, będący wielkim dobrodziejstwem dla człowieka, przywodzi jednak z sobą niemałą pokusę: jeżeli bowiem zburzy się hierarchię wartości i pomiesza się dobro ze złem, poszczególni ludzie i ich grupy zwrócą uwagę na własne sprawy, a nie na sprawy innych. Na skutek tego świat już nie przedstawia pola prawdziwego braterstwa, skoro wzmożona potęga człowieka grozi zagładą samemu rodzajowi ludzkiemu”⁴³. Zasadniczym niebezpieczeństwem upowszechniania w świecie

³⁸ Por. Benedikt XVI, *Freiheit und Glaube*, dz. cyt., s. 78-79.

³⁹ Por. B. Szacka, *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008, s. 141-142.

⁴⁰ Por. KDK, nr 33.

⁴¹ Por. U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 2003, s. 31.

⁴² Por. tamże, s. 25.

⁴³ KDK, nr 37.

koncepcji społeczeństwa technicznego jest dominacja funkcjonalizmu jako zasadniczego kryterium oceny⁴⁴. Wartość rzeczy wynika więc z ich przydatności w kontekście doraźnie realizowanych celów przy maksymalizacji skuteczności tychże przedmiotów. Całkowicie marginalizowane są natomiast cele wykraczające poza doczesność, co w radykalnej formie wyraża się w abstrahowaniu od wszelkich elementów duchowych. Funkcjonalizm, na co uwagę zwrócili Ojcowie Soborowi, bazuje na niewłaściwej hierarchii wartości oraz generuje taki system tychże wartości, w którym najważniejszą rolę przypisuje się hedonizmowi, utylitaryzmowi oraz powszechnej pragmatyce odniesień⁴⁵. Upowszechnianie w świecie koncepcji społeczeństwa technicznego zmierza w jednym z zasadniczych aspektów do pogłębienia kwestii ekologicznej, której rozwiązanie zakłada przywrócenie kolejnym pokoleniom prawa do czystego środowiska. Papież Franciszek, powołując się na swego poprzednika Benedykta XVI, diagnozował współczesne zagrożenie dla czystego środowiska, podkreślając zgubne skutki postępu technologicznego, brak odpowiedzialności, uznawanie tylko i wyłącznie modelu wolności negatywnej. Istotą kwestii ekologicznej jest pewnego rodzaju błąd antropologiczny, w ramach którego człowiek czyni siebie samego najwyższą instancją⁴⁶.

⁴⁴ Por. J. Ratzinger, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, dz. cyt., s. 46.

⁴⁵ Por. KDK, nr 37.

⁴⁶ Papież Franciszek w encyklice *Laudato si'* charakteryzuje genezę kwestii ekologicznej, powołując się na dorobek wcześniejszego hierarchy: „Mój poprzednik Benedykt XVI ponowił zachętę do «usuwania strukturalnych przyczyn złego funkcjonowania gospodarki światowej i skorygowania modeli rozwoju, które wydają się niezgodne do zapewnienia poszanowania środowiska naturalnego». Przypomniął, że świat nie może być analizowany na drodze wyizolowywania jednego tylko aspektu, ponieważ «księga natury jest jedna i niepodzielna» i obejmuje środowisko, życie, seksualność, rodzinę, relacje społeczne, a także inne aspekty. W związku z tym

W teże kwestii wybrzmiewa ponownie tekst soborowy *Gaudium et spes* o kwestionowaniu w ramach społeczeństwa technicznego zasad „prawdziwego braterstwa”⁴⁷. Największym współczesnym zagrożeniem jest życie dla siebie samego z systemowym wyłączeniem prawa do rozwoju bliźnich.

Przyjęcie integralnej koncepcji prawdy skutkuje poszerzeniem spektrum wolności człowieka w pozytywnym wyborze celów do realizacji⁴⁸. Ideologiczny typ myślenia może prowadzić do absolutyzowania w kontekście polityki tylko i wyłącznie wolności negatywnej, co jest kolejnym zagrożeniem ze strony ideologii⁴⁹. W aspekcie niebezpieczeństwa dominacji jednostronnej wolności Joseph Ratzinger przywołuje koncepcję demokracji totalnej, która wydaje się współcześnie nie tylko pokusą, ale jest często elementem świadomie realizowanych programów społeczno-politycznych. „Die Radikalisierung westlicher demokratischer

«degradacja natury jest ściśle związana z kulturą kształtującą współzycie ludzkie». Papież Benedykt zwrócił uwagę, że środowisko naturalne jest pełne ran spowodowanych przez nasze nieodpowiedzialne zachowania. Również środowisko społeczne ma swoje rany. Ale wszystkie one są w istocie spowodowane tym samym złem, czyli ideą, że nie istnieją niepodważalne prawdy, które kierują naszym życiem, a więc wolność ludzka nie ma granic. Zapominamy, że «człowiek to nie tylko wolność, którą sam sobie tworzy. Człowiek nie stwarza sam siebie. Jest on duchem i wolą, ale jest też naturą». Z ojcowską troską zachęcił nas do uznania, że stworzenie jest zagrożone tam, gdzie «my sami jesteśmy ostateczną instancją, gdzie wszystko po prostu należy do nas i konsumujemy tylko dla samych siebie. A marnotrawienie stworzenia zaczyna się tam, gdzie nie uznajemy nad sobą żadnej instancji, ale widzimy jedynie samych siebie». Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Watykan 2015, nr 6 (cyt. dalej: LSi).

⁴⁷ Por. KDK, nr 37.

⁴⁸ Por. Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Watykan 2020, nr 1 (cyt. dalej: FT).

⁴⁹ Por. J. Galarowicz, dz. cyt., s. 540-541.

Ideale geht hier unvermittelt in die marxistische Utopie der klassenlosen Gesellschaft über; Marxismus konstituiert sich dabei aus den Frustrationen der westlichen Gesellschaft nicht einmal neu. Der entscheidende Irrtum der ganzen Konzeption liegt in dem Mißverständnis des Menschen, das hier obwaltet: Der Mensch ist in dieser Vision von Gott verwechselt, indem er als das Wesen der absoluten Freiheit angesehen wird, für das Begrenzung grundsätzlich eine Pejorativ bedeutet, der Begriff der Freiheit bleibt im Ressentiment gegen die augenblicklich erfahrenen Bindungen stecken und endet damit in Scheinwahrheit des Traums, in dem die Furcht vor dem Erwachen und seinen Gefährlichkeiten unverkennbar ist⁵⁰. W ocenie Josepha Ratzingera wprowadzenie systemów demokracji totalnej prowadzi do nowych form zniewolenia⁵¹. Człowiek zostaje całkowicie podporządkowany prawu większości, wyrzekając się na poczet tych, którzy akurat mają przewagę, nawet najbardziej zasadnych moralnie zasad i wartości⁵². Pozbawienie demokracji fundamentu etyczno-moralnego sprawia, iż do głosu dochodzą często egoistyczne interesy bądź są uchwalane prawa podważające funkcjonowanie polityki, gospodarki, kultury itd. w ich przyporządkowaniu do dobra wspólnego⁵³. Konkretyzując owo zagrożenie, Joseph Ratzinger wskazuje na trzy konkretne niebezpieczeństwa absolutyzacji ludzkiej wolności, przejawiające się aż po dzień dzisiejszy. Pierwsze niebezpieczeństwo

⁵⁰ J. Ratzinger, *Demokratisierung der Kirche?*, w; *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, hrsg. v. J. Ratzinger, H. Maier, Limburg 1970, s. 12-13.

⁵¹ Por. tamże, s. 14.

⁵² Por. Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Watykan 1991, nr 47 (cyt. dalej: CA).

⁵³ Por. tamże, 46-47.

dotyczy powszechnej tendencji do doskonalenia świata⁵⁴. Ów postulat w ogólnym brzemieniu odpowiada celom definiowanym na gruncie teologii moralnej⁵⁵. Nie sposób jednak zgodzić się z rozróżnieniem będącym konsekwencją przyjęcia tejże zasady, iż aspekt etyczno-moralny rzeczywistości (któremu przypisuje się miano etosu) jest wciąż wystawiany na ryzyko, a ponadto wymaga ciągłego dookreślenia z uwagi na dynamicznie zmieniającą się sytuację społeczną⁵⁶. W tym układzie zasadne zdaje się upatrywanie źródeł nie tyle w moralności, ile w strukturach społecznych, które generują właściwe sobie wartości i zasady, determinujące funkcjonowanie wspólnot. Dochodzi wówczas do rozwoju postaw relatywizmu etycznego. „Nicht das Ethos trägt die Strukturen, sondern die Strukturen tragen das Ethos, deshalb nämlich, weil das Ethos das Brüchige ist, die Strukturen aber als das Feste und Sichere gelten. In dieser Umkehrung, die dem Mythos der besseren Welt zugrunde liegt, sehe ich das eigentliche Wesen des Materialismus, der ja nicht einfach in der Leugnung einer Wirklichkeitsbereichs besteht, sondern im tiefsten ein anthropologisches Programm ist, das sich notwendig mit einer bestimmten Vorstellung über die gegenseitige Beziehung der einzelnen Wirklichkeitsbereiche verbindet”⁵⁷. W procesie doskonalenia rzeczywistości, wyzwolonym spod systemu etyczno-moralnego, dopuszczalne staje się każde rozwiązanie w zakresie odniesień społecznych⁵⁸. Joseph Ratzinger wskazuje na istnienie pewnego elementu anarchistycznego

⁵⁴ Por. J. Galarowicz, dz. cyt., s. 216-217.

⁵⁵ Por. S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, przeł. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 35-36.

⁵⁶ Por. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1987, s. 186.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Por CA, nr 47.

w programach politycznych hołdujących negatywnej wolności, dzięki czemu przyjmowane rozwiązania prawne kolidują z dobrem człowieka jako osoby⁵⁹. Pomijanie elementów etycznych w polityce i gospodarce generuje postawy autorytarne, które w dalszej kolejności wykluczają jakikolwiek dialog, mający na celu zagwarantowanie dobra każdej ze stron, zarówno w wymiarze materialnym, jak i duchowym⁶⁰. Drugie niebezpieczeństwo wyraża się w interpretacji moralności jako czynnika zbędnego w społeczeństwie⁶¹. Tego typu zapatrywania wynikają nade wszystko z przypisania naukowości czy też – szerzej rzecz ujmując – racjonalności człowieka roli najwyższej instancji poznawczej oraz kategoryzującej rzeczywistość⁶². Moralność i duchowość nie licują w tym układzie z koncepcją świata, dla której wyznacznikiem są nauki empiryczne i formalne. „Wir können also feststellen, daß die Absage an die Moral zugunsten der Technik gar nicht primär auf der Flucht vor der Mühsal des Moralischen beruht, sondern auf dem Verdacht seiner Unvernünftigkeit. Es ist nicht in derselben Weise rational zu deduzieren wie das Funktionieren eines Apparats. Hat man aber erst einmal dies zum Maßstab der Vernunft erhoben, dann kann man jedenfalls die klassischen Moralen nur in den Bereich der Unvernunft verweisen. Inzwischen nehmen die Versuche zu, auch Moral ‘exakt’ darzustellen. Sie wird dann in der einen oder anderen Form auf den Typus des Kalküls zurückgeführt, auf die Berechnung des Verhältnisses von günstigen und ungünstigen

⁵⁹ Por. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, dz. cyt., s. 186.

⁶⁰ Por. L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 320.

⁶¹ Por. R. Ziemińska, *Spór relatywizmu z absolutyzmem*, „Roczniki Filozoficzne” 2009, t. LVII, nr 1, s. 305.

⁶² Por. M.R. Hölscher, *Das Naturrecht bei Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. Die Bedeutung des Naturrechts in Geschichte und Gegenwart*, Heiligenkreuz im Wienerwald 2014, s. 170.

Wirkungen einer Handlung”⁶³. W opinii niektórych uczonych zasady moralności, ukształtowane na gruncie przykazania miłości Boga i bliźniego, nie odpowiadają naukowej wizji rzeczywistości⁶⁴. Są określane mianem nielogicznych, nierozumnych, jako że nie podpadają pod reguły wynikania, precyzji językowej itd., właściwe współczesnej nauce⁶⁵. Rezygnacja z moralności w społeczeństwie jest równoznaczna z odstąpieniem od kategorii dobra i zła, a tym bardziej dobra właściwego godności osobowej, wyłączonej przecież spod jakiegokolwiek kalkulacji⁶⁶. Amoralne systemy zależności skutkują prowadzeniem polityki, w której etyka i moralność wraz z ich genezą stają się zbędne, a w osądach ludzkich traktowane jako nieposiadające najmniejszego znaczenia dla społeczeństwa⁶⁷. Wyrugowanie z porządku prawnego zasad moralności czyni wątpliwą sprawiedliwość w ogólności, która z założenia abstrahowałaby od czynników w najwyższym stopniu osobowych, koniecznych dla integralnego rozwoju człowieka i wspólnot⁶⁸. W skrajnych przypadkach równość i wolność, będące istotą systemów demokratycznych, stają się jedynie wypadkową doświadczalnych bodźców, a przestają być przyporządkowane osobie w jej niepowtarzalności⁶⁹. Trzecie niebezpieczeństwo, właściwe współczesnym systemom społecznym, sprzyjające generowaniu absolutystycznych form demokracji, dotyczy redukcji statusu człowieka do jednego z wielu

⁶³ J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, dz. cyt., s. 187-188.

⁶⁴ Por. R. Ziemińska, dz. cyt., s. 310.

⁶⁵ Por. M.G. Lammer, *Europa – Staat, Gesellschaft und Glaube*, w: *Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI und die europäische Identität*, Regensburg 2011, s. 100.

⁶⁶ Por. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, dz. cyt., s. 188.

⁶⁷ Por. M. Kowalska, dz. cyt., s. 7; M.R. Hölscher, dz. cyt., s. 170.

⁶⁸ Por. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, dz. cyt., s. 188.

⁶⁹ Por. L. Scheffczyk, dz. cyt., s. 325.

elementów instytucji społecznych⁷⁰. Powyższa tendencja właściwa jest marksizmowi i ukształtowanemu na nim socjalizmowi czy też skrajnym ruchom lewicowym, obecnie dochodzącym do głosu⁷¹. niesprawiedliwość takiego stanu rzeczy, gdzie człowiek zostaje zredukowany do elementu struktur społecznych, Joseph Ratzinger charakteryzuje na przykładzie nieistniejącej już Niemieckiej Republiki Demokratycznej (DDR)⁷². Marksistowskie systemy społeczne wykluczają wszelkie odniesienie do transcendencji, co prowadzi ostatecznie do tego, iż wszelkie potrzeby jednostkowe i grupowe są regulowane przez utopie, narzucane za pośrednictwem akurat rządzących ugrupowań. „Der Verlust der Transzendenz ruft die Flucht in die Utopie hervor. Ich bin überzeugt, daß die Zerstörung der Transzendenz jene eigentliche Amputation des Menschen ist, aus der alle anderen Krankheiten hervorquellen. Seiner wirklichen Größe beraubt, kann er nur Zuflucht zu Scheinhoffnungen nehmen. Überdies ist damit jene Verengung der Vernunft besiegelt, die die eigentlich menschlichen Dinge nicht mehr als vernünftig wahrzunehmen vermag”⁷³. Systemy polityczne przekazujące obywatelom iluzoryczne nadzieje odwołują się często do najniższych instynktów. Wzniosłe hasła głoszone przez polityków na skutek braku odniesienia do transcendencji eliminują ze sfery doświadczenia czynniki najbardziej ludzkie⁷⁴. Totalna demokracja, proklamująca jedynie wolność negatywną, przeczy w gruncie rzeczy istnieniu wszystkiego, co nie jest podporządkowane ego lub co może stać na przeszkodzie w realizacji egoistycznie zdefiniowanych interesów.

⁷⁰ Por. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, dz. cyt., s. 189.

⁷¹ Por. J. Dobieszewski, *Włodzimierz Rydzewski – myślenie lewicowe, myślenie lewicy*, „Kultura i Wartości”, nr 2/2015, s. 14-16.

⁷² Por. M.G. Lammer, dz. cyt., s. 100.

⁷³ J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, dz. cyt., s. 189.

⁷⁴ Por. CA, nr 47.

Największym zagrożeniem dla integralności prawdy – poza upowszechnianiem modeli społeczeństwa technicznego oraz abstraktyzacją wolności negatywnej – jest relatywizm. W kazaniu z 2005 roku Benedykt XVI wspomina o dyktaturze relatywizmu we współczesnym świecie, który jest zawłaszczany przez egoistyczne idee, eliminujące z założenia każdy odmienny punkt widzenia. „Wie viele Glaubensmeinungen haben wir in diesen letzten Jahrzehnten kennengelernt, wie viele ideologische Strömungen, wie viele Denkweisen [...]. Das kleine Boot des Denkens vieler Christen ist nicht selten von diesen Wogen zum Schwanken gebracht, von einem Extrem ins andere geworfen worden: vom Marxismus zum Liberalismus bis hin zum Libertinismus; vom Kollektivismus zum radikalen Individualismus; vom Atheismus zu einem vagen religiösen Mystizismus; vom Agnostizismus zum Synkretismus, und so weiter. Jeden Tag entstehen neue Sekten [...] Einen klaren Glauben nach dem Credo der Kirche zu haben, wird oft als Fundamentalismus abgestempelt, wohingegen der Relativismus, das sich ‘vom Windstoß irgendeiner Lehrmeinung Hin-und-hertreibenlassen’, als die heutzutage einzige zeitgemäße Haltung erscheint. Es entsteht eine Diktatur Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und als letztes Maß nur das eigene Ich und seine Gelüste gelten läßt”⁷⁵. Pluralizm będący powszechnym doświadczeniem może prowadzić, jak zauważył Benedykt XVI, do postaw relatywistycznych. Co znamienne,

⁷⁵ J. Ratzinger, *Predigt in der Heiligen Messe „Pro eligendo Romano Pontifice”*, w: Papst Benedikt XVI – Joseph Ratzinger, *Der Anfang. Predigten und Ansprachen* (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 168), Bonn 2005, 12-16, hier: 14, cyt. za: B. Irlenborn, *Relativismus in der Philosophie. Versionen, Hintergründe und Probleme*, w: *Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um die Diktatur Relativismus*, hrsg. v. H.G. Nissing, München 2011, s. 81.

relatywistyczny typ myślenia może zyskać nawet rolę dominującą. Z punktu widzenia Kościoła największym i jednocześnie najbardziej doraźnym zagrożeniem dla nauczania – ufundowanego na obiektywnej prawdzie – jest relatywizm etyczny oraz relatywizm moralny. Obie formy relatywizmu, jak zauważa w swoim artykule Bernd Irlenborn, kwestionują istnienie obiektywnej prawdy. Każde stanowisko przyjmowane jako prawdziwe jest uwarunkowane takimi czynnikami, jak „kultura, język, obyczaje itd.”. Nie istnieje zatem jedna, obiektywna prawda. Kontekst definiuje prawdę, doprowadzając do sytuacji, iż dla różnych jednostek oraz grup jedna i ta sama rzecz znaczy coś zupełnie innego⁷⁶. Poza owym potocznym rozumieniem relatywizmu istnieje jeszcze forma naukowa, gdzie przyjmowana jest absolutna prawda, zawsze jednak uwarunkowana przesłankami. W zależności od czynników treści prawdy są wypadkową kontekstu, który może być efektem naukowej refleksji przyjmowanej w wybranym aspekcie⁷⁷.

Benedykt XVI, odnosząc się do relatywizmu, wskazuje jako jedno z zasadniczych jego źródeł współczesną tendencję ku fascynacji wszelkiego rodzaju nowościami, dotyczącymi stylu bycia, społecznych konwenansów itd.⁷⁸ Papież krytykuje zachwyt nad wyłącznie zewnętrzną formą doświadczanej rzeczywistości. Nie brakuje wszak tendencji naznaczonych cynizmem, faryzeizmem, gdzie formy wyrazu służą skrywaniu lub przekazywaniu treści

⁷⁶ Por. tamże, s. 83.

⁷⁷ Por. tamże, s. 83-84.

⁷⁸ Por. *Heilige Messe „Pro Eligendo Romano Pontifice” (18. April 2005) – Predigt von Kardinal Joseph Ratzinger, Dekan des Kardinalskollegium, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 168, Der Anfang Papst Benedikt XVI Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen April/Mai 2005*, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, s. 14.

niegodnych człowiekowi jako osobie⁷⁹. W tym kontekście trzeba wciąż na nowo przypominać, iż kryterium oceny zachowania czy sytuacji społecznej znajduje się w wierze chrześcijańskiej, głęboko zakorzenionej w naturze jednostki. „Er [der Sohn Gottes, der wahre Mensch – J.S.] ist da Maß des wahren Humanismus. «Erwachsen» ist nicht ein Glaube, der den Wellen der Mode und der letzten Neuheit folgt; erwachsen und reif ist ein Glaube, der tief in der Freundschaft mit Christus verwurzelt ist. Diese Freundschaft macht uns offen gegenüber allem, was gut ist und uns das Kriterium an die Hand gibt um zwischen wahr und falsch, zwischen Trug und Wahrheit zu unterscheiden. Diesen erwachsenen Glauben müssen wir reifen lassen, zu diesen Glauben müssen wir die Herde Christi führen»⁸⁰. Analiza rzeczywistości czy doświadczenie transcendencji przez człowieka są jak najbardziej właściwymi procesami. Problematyczny charakter mają natomiast sytuacje, w których w wyniku przeprowadzonych analiz abstrahuje się od tego, co naturalne, co sprzyja integralnemu rozwojowi, co skutkuje holistyczną wizją rzeczywistości, przyjmując za jedyne kryterium maksymalizację prestiżu w danej chwili⁸¹. Pewną pochodną tego stanu rzeczy stanowią wypowiedzi określające elementy naturalne jako konserwatywne czy wręcz zacofane w stosunku do progresywnie interpretowanej rzeczywistości⁸². Fragmentaryczność koncepcji prawdy – dotyczącej człowieka i świata – prowadzi do relatywizacji rzeczywistości, wykluczając przy tym czynniki typowo osobowe,

⁷⁹ Por. R. Ziemińska, dz. cyt., s. 303.

⁸⁰ *Heilige Messe „Pro Eligendo Romano Pontifice”*, dz. cyt., s. 14.

⁸¹ Por. P. Armada, *Humanizm jako realizm. Trzy szkice wokół myśli Paula Elmera More'a i Irvinga Babbita*, Animi 2, Kraków 2019, s. 100.

⁸² Por. M.G. Lammer, dz. cyt., s. 99-100.

chroniące w istocie godność każdego człowieka niezależnie od okoliczności zewnętrznych⁸³.

Postawy relatywistyczne prowadzą do odrealnienia⁸⁴. Podstawowym założeniem klasycznej definicji prawdy jest stwierdzenie zależności pomiędzy myślą a rzeczywistością odwzorowaną w myśli⁸⁵. Upowszechnianie postaw relatywistycznych ma miejsce w obszarze ludzkiej myśli. Różnorodne interpretacje rzeczywistości, będące dziełem człowieka, pretendują często do rangi transcendentnej rzeczywistości, będąc w istocie częstkową jej interpretacją⁸⁶. Odrealnienie powstałe na gruncie relatywizmu jest poznaniem i działaniem fałszywym, prowadzącym do wyodrębniania nieprawdziwych koncepcji społecznych. Należy jednak zastrzec, iż obraz świata ukształtowany na gruncie relatywizmu oraz koncepcja klasycznej prawdy nie stanowią względem siebie absolutnych, zupełnie wykluczających się przeciwieństw. Relatywizm bowiem albo prezentuje część prawdy, albo ogranicza się do interpretacji rzeczywistości bez odniesienia do przedmiotu, albo też w finalnej formie może być paralelny do realiów systemów odniesień⁸⁷. Fałszywość relatywizmu w stosunku do klasycznej prawdy jest bezdyskusyjna. Tym niemniej owo odniesienie do prawdy w ogólności – również w ramach relatywizmu – może

⁸³ Por. R. Ziemińska, dz. cyt., s. 304.

⁸⁴ Por. F. Dirsch, *Demokratie und Relativismus – ein notwendiger Kontext? Ideengeschichtliche und verfassungsrechtliche Überlegungen im Anschluss an die Konklave-Predigt Joseph Kardinal Ratzinger/Benedikts XVI*. 2005, w: *Humanismus ohne Gott. Zur Bedeutung Joseph Ratzingers/Benedikts XVI am postmodernen Relativismus*, hrsg. v. Marc Stegheer, EOS, Sankt Ottilien 2017, s. 137.

⁸⁵ Por. J. Galarowicz, dz. cyt., s. 192-193.

⁸⁶ Por. B. Irlenborn, dz. cyt., s. 94-95.

⁸⁷ Por. F. Dirsch, dz. cyt., s. 129-130.

się okazać pomocne w ocenie, jak też we wskazaniu możliwych sposobów przewyciężenia postaw relatywistycznych⁸⁸.

Podsumowanie

Jedno ze współczesnych wyzwań stanowi tendencja do fragmentarycznego intepretowania rzeczywistości, co stanowi w dalszej kolejności podstawę do formułowania sądów dotyczących ogółu. Powyższa tendencja zawiera się w redukcjonizmie jako pewnym założeniu metodologicznym. Owa fragmentaryczność może jednak prowadzić do zafałszowanego obrazu rzeczywistości, inispirowanego ideologiami właściwymi każdej epoce w rozwoju ludzkości. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, świadomy tegoż zagrożenia, postuluje powrót do klasycznej koncepcji prawdy, wyrażającej integralność bytu osobowego, a także uzasadniającej wielość przejawów odniesień wspólnotowych. Naturalne władze człowieka, takie jak rozum i wolna wola, dotyczą w równej mierze sfery duchowej, jak też materialnej. Pełnia objawienia w Jezusie podkreśla w tym kontekście wyjątkowość istnienia człowieka, który w doświadczanej jedności egzystencji i działania upatruje cel wszelkiego rodzaju przemian, będących w istocie wzrostem w doskonałości. W ocenie niemieckiego papieża zasady życia społecznego, takie jak miłość i prawda albo też miłość w prawdzie, służą pogłębianiu poczucia realizmu, niezbędnego przecież dla zdroworozsądkowych decyzji, z których nie będzie wyłączona żadna sfera bytowania. Człowiek jest z natury ukierunkowany na poznawanie prawdy. Współcześnie jednak nie brak zachowań zniekształcających poczucie prawdy, jak też wizję prawdy samej

⁸⁸ Por. M.G. Lammer, dz. cyt., s. 104-105.

w sobie. Pierwszym z zagrożeń jest koncentrowanie się jedynie na technicznej, użytkowej stronie rzeczywistości. Pytania o ponadczasowy sens tracą wówczas rację bytu. Kwestia ekologii jest właśnie pochodną pragmatycznej, a w efekcie utylitarystycznej interpretacji rzeczywistości. Drugie zagrożenie stanowi absolutyzacja wolności negatywnej w postaci demokracji totalnej. Systemy wykonywania władzy pozbawione fundamentu etyczno-moralnego przyczyniają się do kształtowania nieludzkich struktur. Ostatnim zagrożeniem jest tzw. dyktatura relatywizmu. Człowiek konfrontowany z wygenerowanymi przez siebie ekstremami w poglądach zatracza obywatelstwo, uniemożliwiając tym samym jakąkolwiek ocenę moralną. W ocenie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI przezwyciężenie wskazanych zagrożeń może się dokonać poprzez powrót do porządku naturalnego, a jeszcze pełniej – na skutek rozwijania porządku stwórczego i odkupieńczego w jednostce oraz w relacjach wspólnotowych.

Bibliografia

Armada P., *Humanizm jako realizm. Trzy szkice wokół myśli Paula Elmera More'a i Irvinga Babbita*, Kraków 2019.

Beck U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 2003.

Benedikt XVI, *Freiheit und Glaube*, Augsburg 2009.

Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, w: Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg im Breisgau 2006, s. 11-32.

Benedikt XVI, *Gott und die Vernunft. Aufruf zum Dialog der Kulturen*, Augsburg 2007.

Benedikt XVI, *Letzte Gespräche. Mit Peter Seweld*, München 2016.

Benedykt XVI, *Adhortacja apostolska „Sacramentum caritatis”*, Watykan 2007.

Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate”*, Watykan 2009.

Cichosz W., Dyk W., *Śladami wielkich filozofów*, Warszawa 2002.

Dirsch F., *Demokratie und Relativismus – ein notwendiger Kontext? Ideengeschichtliche und verfassungsrechtliche Überlegungen im Anschluss an die Konklave-Predigt Joseph Kardinal Ratzinger/Benedikts XVI. 2005*, w: *Humanismus ohne Gott. Zur Bedeutung Joseph Ratzingers/Benedikts XVI am postmodernen Relativismus*, hrsg. v. Marc Stegherr, Sankt Ottilien 2017, s. 125-168.

Dobieszewski J., Włodzimierz Rydzewski – *myślenie lewicowe, myślenie lewicy*, „Kultura i Wartości”, nr 2/2015, s. 9-25.

Franciszek, *Encyklika „Fratelli tutti”*, Watykan 2020.

Franciszek, *Encyklika „Laudato si”*, Watykan 2015.

Galarowicz J., *Na ścieżkach prawdy. Wprowadzenie do filozofii*, Kraków 1992.

Heilige Messe „Pro Eligendo Romano Pontifice” (18. April 2005) – Predigt von Kardinal Joseph Ratzinger, Dekan des Kardinalskollegium, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 168, *Der Anfang Papst Benedikt XVI. Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen April/Mai 2005*, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn, s. 12-16.

Hölscher M.R., *Das Naturrecht bei Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI. Die Bedeutung des Naturrechts in Geschichte und Gegenwart*, Heiligenkreuz im Wienerwald 2014.

Irlenborn B., *Relativismus in der Philosophie. Versionen, Hintergründe und Probleme*, w: *Was ist Wahrheit? Zur Kontroverse um*

die Diktatur Relativismus, hrsg. v. H.-G. Nissing, München 2011, s. 80-100.

Jan Paweł II, *Encyklika „Centesimus annus”*, Watykan 1991.

Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, Watykan 1998.

Katechizm Kościoła katolickiego, Poznań 2009.

Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526-606.

Kowalska M., *Ideologie po ideologiach. O cynicznej naiwności, „IDEA – Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”*, t. XXX/1, 2018, s. 5-24.

Lammer M.G., *Europa – Staat, Gesellschaft und Glaube*, w: *Die Seele Europas. Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität*, Regensburg 2011, s. 97-112.

Majka J., *Katolicka nauka społeczna*, Warszawa 1988.

Nüllmann H., *Logos Gottes und Logos des Menschen. Der Vernunftbegriff Joseph Ratzinger und seine Implikationen für Glaubensverantwortung, Moralbegründung und interreligiösen Dialog*, Freiburg 2012.

Paweł VI, *Encyklika „Populorum progressio”*, Watykan 1967.

Pinckaers S.T., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, przeł. A. Kuryś, Poznań 1994.

Ratzinger J., *Das Geschick Jesu und die Kirche*, w: *Kirche heute, Theologische Brennpunkte*, hrsg. v. V. Schurr, B. Häring, Frankfurt am Main 1965, s. 7-18.

Ratzinger J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1972.

Ratzinger J., *Demokratisierung der Kirche?*, w: *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, hrsg. v. J. Ratzinger, H. Maier, Limburg 1970, s. 7-46.

Ratzinger J., *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966.

Ratzinger J., *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987.

Ratzinger J., *Predigt in der Heiligen Messe „Pro eligendo Romano Pontifice”*, w: Papst Benedikt XVI – Joseph Ratzinger, *Der Anfang. Predigten und Ansprachen* (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 168), Bonn 2005.

Scheffczyk L., *Schöpfungswahrheit und Evolutionstheorie*, w: *Theologie im Wandel. Festschrift zum 150 Jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817-1967*, München-Freiburg im Breisgau 1967, s. 307-332.

Schwan G., „*Mut zur Weite der Vernunft*”. *Braucht Wissenschaft Religion?*, w: Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg im Breisgau 2006, s. 33-76.

Skorowski H., *Dialog*, w: *Encyklopedia nauczania społecznego Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, Radom 2003, s. 105-109.

Söding T., *Friedensliebe und Glaubenstreue. Das Assisi-Gebet im Licht des Neuen Testaments*, w: *Selig, die Frieden stiften. Assisi – Zeichen gegen Gewalt*, hrsg. v. R.A. Siebenrock, J.H. Tüek, Freiburg im Breisgau 2012, s. 70-101.

Szacka B., *Wprowadzenie do socjologii*, Warszawa 2008.

Turner J.H., *Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie*, przekł. E. Różalska, Poznań 1994.

Ziemińska R., *Spór relatywizmu z absolutyzmem*, „*Roczniki Filozoficzne*”, 2009, t. LVII, nr 1, s. 299-314.

*Ideologies and Joseph Ratzinger's /
Pope Benedict XVI's Teaching*

Summary

A fragmented view of reality generates contemporary falsehoods and cynical attitudes. Contemporary ideologies often favour perpetuating erroneous judgements that clash with the principles of society. Joseph Ratzinger - Benedict XVI in the context of these trends calls for a return to the classical concept of truth which conditions not only realism but also the integrity of the perception of all transcendence. A holistic view of reality refers to the mystery of creation and redemption. God created and sustains the whole world in existence. Jesus Christ, in turn, made the perfect sacrifice. Today's threats to the integral conception of truth concern three attitudes. The first is expressed in limiting the acts solely to the technical aspect of reality. A derivative of this threat is the ecological question. The second danger is the absolutisation of the negative freedom in a form of total democracy. The lack of ethical and moral foundation contributes to the formation of inhuman social systems. The third threat is so-called dictatorship of relativism, already evoked at the beginning of Benedict XVI's pontificate. One's adherence to the extremes leads to a loss of a sense of meaning. A return to the principals of social life, such as the principle of love in truth, represents a return to the integrity that is a prerequisite for development in conformity with God's will.

Keywords: *ideology, Joseph Ratzinger, Benedict XVI, person, love in truth, relativism, total democracy, technological society*

JAKUB J. WOŹNIAK

Instituto Teologico Leoniano

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3994-619X>

Dehumanizacja Europy w refleksji Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

Od kilku dekad na kontynencie europejskim, ale nie tylko, obserwujemy, jak wartości, które przyczyniły się do pozycji Europy w świecie, zaczynają tracić znaczenie. Fundamenty, na których powstała Europa, czyli filozofia grecka, prawo rzymskie i wiara chrześcijańska, zaczynają odchodzić w niepamięć. Wydaje się, że z tych trzech najbardziej na znaczeniu traci chrześcijaństwo jako element naszej rzeczywistości nieprzystający do postępowego świata, dla którego liczy się „wiara” w naukę i kreowanie nowych trendów kulturowych, powstałych w umysłach tzw. ludzi postępowych uważających się za „budowniczych” Europy i świata przyszłości; świata, gdzie wszystko zostaje zbudowane na zgliszczach przeszłości, od nowa i bez powiązania z przeszłością. Na taki świat nie zgadza się jeden z największych myślicieli naszych czasów Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, stając się kontestatorem „nowych wartości”, dehumanizujących człowieka i świat.

Mając na uwadze obszerność i wielowątkowość omawianego tematu w ujęciu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, dotkniemy go tylko fragmentarycznie, koncentrując się na najistotniejszych elementach tego zagadnienia.

1. Historia kontynentu europejskiego

Etymologia nazwy Europa swoimi korzeniami sięga starożytnej Grecji: *Εὐρώπη*. Prawdopodobnie źródłem pochodzenia jest *εὐρωπός*, co przetłumaczyć możemy jako „łagodnie wznoszący się”. Inną hipotezą jest pochodzenie nazwy od asyryjskiego słowa *ereb*, oznaczającego zachód¹. Nie bez powodu określenie naszego kontynentu może wywodzić swoją nazwę z Azji lub Bliskiego Wschodu. Dla tamtejszej ludności słońce zachodzi nad ziemiami położonymi na zachodzie. Pewną zbieżność możemy dostrzec w językach semickich: język hebrajski posługuje się słowem *‘éreb* (wieczór, zachód słońca). Podobnie rzecz ma się w innych językach, które treściowo odniesienie swoje posiadają w języku ugaryckim: *‘rb špš* (*‘aräb šapši*) czy akadyjskim: *erëb šamši* (zejście, zachodzenie słońca). W innych językach, takich jak fenicki czy aramejski, występują przedrostki oznaczające zachód (*ma‘aräb*). Do sceptyków należy Martin Litchfiels West, który uważa taką teorię za słabą².

Przy tej okazji zatrzymajmy się na chwilę przy legendzie tebańskiej, której przekaz w sposób mityczny pokazuje nam, jak mogła narodzić się Europa. Legenda opowiada o córce Agenora, władcy Sydonu, i Telefassy – Europie, która uchodziła za najpiękniejszą kobietę na świecie. Potwierdza to poemat Owidiusza

¹ Por. L. Leciejewicz, *Nowa postać świata. Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*, Wrocław 2007, s. 9-10; J. Ratzinger, *Europa – zobowiązujące dziedzictwo dla chrześcijan*, w: *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – Kultura – Europa – Społeczeństwo*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Lublin 2021 (JROO, t. 3/2), s. 612.

² Por. M.L. West, *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997, s. 451.

*Metamorfozy*³. Do ulubionych czynności młodej królowej i jej rówieśniczek należały spacerunki brzegiem morza. W trakcie jednej z przechadzek dziewczęta zobaczyły pięknego białego byka o lśniącej sierści, potężnych rogach i mądrym spojrzeniu. Nie miały pojęcia, że tym bykiem był Dzeus, ojciec wszystkich bogów, zauroczony urodą Europy, w której się zakochał. Również dziewczęta zostały oczarowane przez byka. Otoczyły go, a młoda królewna wsiadła na jego grzbiet. Zwierzę nie tracąc chwili, zerwało się do ucieczki i poniosło przez morze Europę. I tak wspólnie dotarli do położonej na Krecie (stąd wywodzi się najstarsza i jednocześnie pierwsza cywilizacja grecka, tzw. cywilizacja minojska) grotu osłoniętej przez klon⁴. Po osiedleniu się Europa urodziła Dzeusowi dwóch synów: Minosa i Radaman-tysa. Później wyszła za mąż za Asteriona, króla Krety, z którym nie doczekała się potomstwa. Asterion adoptował dzieci, które Europa urodziła Dzeusowi. A ojciec bogów odtworzył w gwiazdach kształt byka (konstelacja Byka).

W taki sposób prawdopodobnie mogła narodzić się legenda o powstaniu kontynentu nazwanego Europą (choć w micie nie pojawia się bezpośrednie wyjaśnienie pochodzenia nazwy kontynentu) na cześć pięknej i dobrej królowej, córki fenickiego władcy miasta Synod, która znalazła się na Krecie, wyspie znajdującej się po stronie zachodniej Bliskiego Wschodu, gdzie zachodziło słońce.

Śledząc dalszą historię kontynentu europejskiego, sięgniemy do wypowiedzi Josepha Ratzingera z 28 listopada 2000 roku. Otóż ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary, jak i inni, szukając

³ Owidiusz, *Metamorfozy*, t. 1, tłum. A. Kamińska, Wrocław 2004, księga 2, s. 69-70.

⁴ Por. J. Parandowski, *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Londyn 1992 (Proza i Eseistyka, t. 25), s. 200.

początków Europy, odwołał się do Herodota z Halikarnasu (ok. 484–425 r. przed Chrystusem), uważanego za ojca historii, dla którego geograficzna koncepcja Europy nie stanowiła żadnej zagadki. Czytamy o tym w dziele pt. *Dzieje*: „Persowie bowiem Azję i zamieszkujące ją ludy barbarzyńskie uważają za swoje, Europę zaś i żywioł helleński za coś odrębnego”⁵. Bawarski teolog rozważając powstanie Europy, wskazuje na dwie fazy i w każdej wymienia kilka etapów.

Pierwsza faza to okres od starożytności do średniowiecza, składający się z pięciu etapów:

- 1) Początkiem kształtowania się naszego kontynentu są dwa miejsca: kraj Hellenów oraz Imperium Rzymskie. Są to miejsca, które leżą u początków tworzącej się Europy. Przede wszystkim chodzi tu o ziemie znajdujące się wokół Morza Śródziemnego, które łączyły wspólne więzi kulturowe, wymiana i handel oraz jeden system polityczny. Jedność ta, będąca u początków kontynentu, została złamana na przełomie VII i VIII wieku pod wpływem islamu. Mahometanizm dokonał podziału jednego obszaru. Granica przebiegała przez środek Morza Śródziemnego, wyodrębniając podział na trzy kontynenty: Azję, Afrykę oraz Europę.
- 2) Kolejny etap przypada na czasy Karola Wielkiego, gdzie ponownie dominuje nazwa Europa. W tym etapie jest to jednak znaczenie inne niż w starożytności; odnosi się do terytorium, które podbił król Franków i Longobardów, późniejszy cesarz rzymski. Nowe znaczenie, zawierające jednocześnie w nazwie ciągłość ze starożytnym systemem, obejmuje nowe grono państw. Odniesienie do starożytnego znaczenia Europy, obejmującej terytoria Morza Śródziemnego,

⁵ Herodot, *Dzieje*, t. 1, tłum. S. Hammer, Warszawa 1959², s. 24.

gwarantowała nowemu porządkowi zakorzenienie w biegu historii świata; zakorzenienie w tym, co uważano za trwałe i niezmiennie.

- 3) Trzecim etapem, który dostrzega Joseph Ratzinger w kształtowaniu się Europy, jest powstanie imperium karolińskiego. Już samo jego utworzenie zakładało wspólnotę państw zróżnicowanych pod względem gospodarczym i społecznym, mimo iż w tych państwach pielęgnowano poczucie odrębności i samodzielności. Karol miał tego świadomość i chcąc uczynić podbite przez siebie tereny jednością, wprowadził jednolite prawo, dokonał nowego podziału administracyjnego oraz wprowadził wspólny system monetarny. Mimo tych zmian, które na nowo miały wprowadzić jedność, najbardziej trwałymi zwornikami podbitych terenów okazały się monarchia oraz wiara i kultura chrześcijańska. Dominującym wspólnym elementem stało się chrześcijaństwo. Po śmierci cesarza Karola imperium frankońskie nie przetrwało. Wynikało to ze zbyt słabej pozycji jego najmłodszego syna Ludwika Pobożnego.
- 4) Czwartym etapem było rozprzestrzenianie się Bizancjum, które stanowiło opozycję względem świata łacińskiego. Części wschodniej imperium nie udało się zdominować Wschodu, stąd jego ekspansja w kierunku północnym, co później przejawiało się w odmienności liturgii, struktury kościelnej czy pisma wraz z porzuceniem języka łacińskiego. Do tego możemy jeszcze dodać identyfikowanie cesarstwa i Kościoła, gdzie władca uważany jest za reprezentanta Chrystusa (od VI wieku władca posługuje się tytułem urzędowym kapłana i króla jednocześnie). Mimo tych różnic, które narosły na linii Wschód – Zachód, Joseph Ratzinger dostrzega plusy, które łączą dwie części Europy w jedność: to

przede wszystkim Pismo Święte, starożytność chrześcijańska jako wyraz niepodzielnego Kościoła. Również ważnym elementem jest tu monastycyzm będący dziedzicem wartości wspólnej kultury zachowanej w klasztorach i przekazywanej kolejnym pokoleniom mnichów.

- 5) Ostatni etap pierwszej fazy, to rozdział na Zachodzie władzy świeckiej od władzy duchowej. Joseph Ratzinger wskazuje, że taki podział przyczynił się do umocnienia władzy biskupa Rzymu jako następcy apostoła Piotra i jednocześnie głowy Kościoła katolickiego. Choć nie obyło się to bez większych perturbacji.

Druga faza to czas od nowożytności do współczesności. W tej części możemy wskazać na zmiany zachodzące zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie. Po jednej i po drugiej stronie proces idzie w różnych kierunkach.

Wschód:

- 1) Upadek starożytnego Bizancjum z jednoczesnym przerwaniem ciągłości historycznej w odniesieniu do imperium rzymskiego.
- 2) Powstanie nowego centrum „nowej” Europy, które zostaje umieszczone w Moskwie. Tak umiejscowiona „nowa stolica Europy” rozszerza się w kierunku wschodnim, ku Syberii, która ma stać się kolonią.

Zachód:

- 1) Odłączenie się znacznej części świata germańskiego od Rzymu.
- 2) Powstanie „oświeconego” chrześcijaństwa.
Proces na Zachodzie powoduje powstanie dwóch różnych kultur, z różnymi sposobami myślenia i różnymi relacjami.

Jakby tego było mało, dochodzi kolejny element podziału, którym jest podział wewnątrz protestantyzmu: na luteranów i reformowanych, z którymi idą metodyści i presbiterianie. Z kolei w Kościele anglikańskim próbuje się iść drogą środka, czyli drogą między katolikami i ewangelikami. Dalej powstają różnice między Kościołem państwowym (forma Kościoła dominująca w Europie) a kościołami wolnymi, które swoje miejsce znajdują w Ameryce Północnej.

- 3) Trzecim elementem podziału na Zachodzie jest rewolucja francuska⁶, po której nastąpił rozdział tego, co duchowe, od tego, co świeckie. Odrzucono tu ideę Boga, postrzeganą odtąd jako mit i kwestia prywatna, na rzecz innego czynnika, który ma kształtować nową państwowość, czyli na rzecz rozumu i woli obywateli jako głównych fundamentów postrzegania i budowania państwa.

Takie wytyczanie drogi dla „nowej” Europy przyczyniło się do podziału wewnątrz europejskiej wspólnoty na część chrześcijańską i część świecką. Joseph Ratzinger zauważa, na podstawie przeprowadzonej przez siebie analizy, iż starożytna idea imperium rozmyła się i współcześnie polega na tym, że narody i państwa mogą takie pozostać poprzez strefy językowe. I tylko w takiej formie mogą stać się przekazicielami wartości, które same wytworzyły⁷. Widzimy to

⁶ Na temat historyczno-ideologicznego tła nieprzyjaznych stosunków wobec Kościoła na przykładzie rewolucji francuskiej zob. J. Szulist, *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Toruń 2016, s. 337-339.

⁷ Por. J. Ratzinger, *Tożsamość Europy. Jej duchowe fundamenty wczoraj, dziś, jutro*, w: *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – Kultura – Europa – Społeczeństwo*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Lublin 2021 (Joseph Ratzinger, *Opera Omnia* dalej: JROO, t. 3/2), s. 630-637. Na temat historii powstania kontynentu europejskiego zob. N. Davies,

także dziś, we współczesnej Europie, kiedy konserwatywne rządy państw pragną budować Unię Europejską na bazie suwerenności państw, w przeciwieństwie do rządów liberalnych czy lewicowych, które chcą budować jedno superpaństwo, z jednym centrum dowodzenia, z jednolitą strukturą organizacyjną, z jednolitym poglądem ideologicznym. Mówiąc inaczej, pragnie się wyeliminować różnorodność, która od wieków tworzy kontynent europejski, jego bogactwo kulturowe i światopoglądowe. Widzimy to w problemie, który możemy nazwać kryzysem współczesnej pandemii światopoglądowej, głoszącej negację wartości prawdy.

2. Rozumienie prawdy

Obserwując świat współczesny, dostrzegamy występujące w nim mankamenty. Jednym z nich, do którego chcemy się odwołać, to brak podstawowej wiedzy z zakresu semantyki. Znaczna część populacji, nie tylko w Polsce czy Europie, ale również na innych kontynentach, posługuje się słowami, nie znając pierwotnego znaczenia wyrazów. Na początek przyjrzymy się, jakie jest znaczenie etymologiczne i przesłanie słowa „prawda”. Jednego z najpiękniejszych słów, jakie ludzki geniusz stworzył. Co istotne,

Europa. Rozprawa historyka z historią, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2010; Ch. Wickham, *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400-1000*, New York 2009; Ch. Wickham, *Medieval Europe*, London 2017; S. Price, P. Thonemann, *The Birth of Classical Europe. A History from Trou to Augustine*, London 2011. Na temat źródeł Europy zob. W. Cichosz, *Terminological considerations of religious education in Poland*, „Cauriensia” t. 16 (2021), s. 243-260.

słowo to, z punktu widzenia filozoficznego, zostało na nowo przypomniane ludzkości przez Martina Heideggera⁸.

Źródłem słowa prawda jest cywilizacja grecka. Greckie *ἀλήθεια* (powszechnie stosowane w mowie potocznej) tłumaczymy jako „prawda”, jednak do końca tak nie jest. Przyjrzyjmy się, co to słowo oznacza. Widzimy, że jest zbitką wyrazową *ἀ-λήθ εια*. Wy różnić tu możemy następujące elementy składowe: *ἀ* występuje tu jako tzw. *alpha privativum* (przedrostek posiadający znaczenie przeciwne, odwrotne), które przetłumaczymy jako „nie-” lub „bez-”. Zaraz za *alpha privativum* występuje *λήθ* od słowa *λήθη*, czyli „zapomnienie”, „zanik pamięci”. Zaś *εια* dodawane jest do rdzenia rzeczownika w celu utworzenia rodzaju żeńskiego. Jest to tzw. proparoksyton, czyli wyróżnienie głoski w sylabie, na którą pada akcent (w tym wypadku jest to trzecia sylaba od końca). Tym samym widzimy, że wyraz *ἀλήθεια* jest wyrazem żeńskim w języku greckim, który poprzedzony jest rodzajnikiem określonym *ἡ*. **Całościowe zestawienie elementów składających się na *ἀλήθεια*** przetłumaczyć możemy jako „niezapomnienie”, „nieskrytość”, „pamięć”, „ujawnienie”. Analizowany rzeczownik posiada swoje przeciwieństwo w czasowniku w stronie czynnej w formie dokonanej: *λανθάνω* („ujść uwadze” czyjejs, „ukrywać się” przed kimś). Nasuwa się tu jeden wniosek, że słowo to posiada znaczenie negatywne, odnoszące się do огоłocenia kłamstwa, zapomnienia czy skrywania niewygodnego stanu faktycznego, który wydarzył się w rzeczywistości. Poza tym rzeczownik *ἀλήθεια* związany jest z przymiotnikiem *ἀληθής*, od którego pochodzi. Przymiotnik ten

⁸ Por. M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002, s. 229-252; także, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 170.

tłumaczymy jako „nieskrywający”, „nieskryty”, stąd słowo „prawdziwy”, „prawdomówny”⁹.

Podjmując dalszą refleksję nad znaczeniem i rozumieniem słowa „prawda”, możemy zauważyć, że dojście do niej polega na odkrywaniu jej poprzez wzajemny dialog; dochodzenie do prawdy w pojedynkę może zsubiektywizować jej obraz, przedstawiać rzeczywistość według uznania predyspozycji percepcyjnych pojedynczego podmiotu doświadczającego przeżywanego wydarzenia. Dlatego Benedykt XVI proponuje, aby do prawdy dochodzić we wzajemnym dialogu i taką też podaje jej definicję: „Prawda jest bowiem *λόγος* tworzącym *διάλογος*, a więc komunikację i komunie. Prawda, pozwalając ludziom wyjść z kręgu subiektywnych opinii i odczuć, daje im możliwość postępowania przekraczającego uwarunkowania kulturowe i historyczne oraz spotkania się w ocenie wartości i istoty rzeczy. Prawda otwiera i jednoczy umysły w *λόγος* miłości”¹⁰. Tym samym widzimy, że papież proponuje dochodzenie do prawdy we wspólnocie nigdy indywidualnie. Podczas dochodzenia do prawdy we wspólnocie zawiązuje się *communio* podmiotów, dla których celem jest ukazanie właściwego rozumienia faktów, które miały miejsce w rzeczywistości, i właściwe ich odczytanie czy interpretowanie.

⁹ Na temat etymologii słowa *ἀλήθεια*, zob. artykuł: J.J. Woźniak, *Niezbywalność prawdy a cnota tolerancji w dialogu międzykulturowym i międzyreligijnym w pismach Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie”, t. 42 (2018), s. 177-179. Na temat znaczenia słowa *ἀλήθεια* zob. J. Woleński, „*Aletheia*” in *Greek thought until Aristotele*, „Annals of Pure and Applied Logic” 127 (2004), s. 339-360.

¹⁰ Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate” o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Rzym 2009, nr 4, Acta Apostolicæ Sedis (cyt. dalej: AAS) 101 (2009), nr 8, s. 643; por. J. Szulist, *Prawdziwa kultura ludzka w nauczaniu Benedykta XVI (Josepha Ratzingera)*, „Studia Pelplińskie”, t. 54 (2020), s. 310.

3. Relatywizm jako kryzys prawdy

Kiedy już wiemy, czym jest i co oznacza greckie słowo *ἀλήθεια* i jak definiuje pojęcie prawdy papież Benedykt XVI, przejdziemy do kolejnej części tego artykułu, a mianowicie kryzysu prawdy we współczesnym świecie. Nie jest to oczywiście zjawisko nowe, istnieje ono, od kiedy człowiek zaczął posługiwać się świadomym myśleniem. Jednak dziś zdaje się, że kryzys prawdy jest zjawiskiem tak powszechnym, jak powszechne stało się używanie telefonu komórkowego czy korzystanie z Internetu. Kiedy przekaz informacji może dotrzeć do najdalszych zakątków globu w takiej formie, w jakiej człowiek pragnie. Takie zjawisko określamy mianem relatywizmu, dla którego nie istnieją treści absolutne czy ostatecznie rozstrzygające. Jego zadaniem jest ocenianie zaistniałych faktów z punktu widzenia osobistych założeń, wykształconych poglądów, systemu wartości czy kultury, w której wyrosła osoba dokonująca oceny faktu. Prawda tym samym stała się zjawiskiem subiektywnym, a nie obiektywnym, wyrażanym według własnego uznania i według tego, co chce usłyszeć nasz odbiorca. Joseph Ratzinger zauważa: „Relatywizm jest więc filozoficzną podstawą demokracji, która właśnie polega na tym, że nikt nie zna właściwej drogi, że wszystkie drogi są fragmentami próby zmiany na lepsze i w dialogu szukają cech wspólnych, do których należy również współzawodnictwo między wynikami poznania, niedającymi się ostatecznie sprowadzić do jednej wspólnej formy”¹¹.

¹¹ J. Ratzinger, *O sytuacji wiary i teologii dzisiaj*, w: *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – Kultura – Europa – Społeczeństwo*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Lublin 2021 (Joseph Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 3/1), s. 336-337.

Cechą naszych czasów staje się powszechne panowanie (akceptowanie) fałszu nad prawdą, brak znajomości właściwej drogi do odkrywania tego, co dobre, piękne, ale i jednocześnie złe, brzydkie. Jest to świat, który pragnie zanurzyć się w utopijną iluzoryczność, której nie ma. Nasz świat, zdominowany przede wszystkim przez technologię, staje się miejscem przyjaznym dla kłamstwa, a wroгим dla prawdy. Taki stan rzeczy przewidział brytyjski pisarz, eseista i poeta Aldous Huxley w swojej powieści *Brave New World* z 1932 roku, gdzie pokazuje, że czasy nowoczesne zostaną zdominowane przez taką postawę. Odzwierciedla to dobrze postać Johna, jednego z bohaterów, który zamieszkiwał Rezerwat, gdzie ludzie byli wierni „starym” zasadom. Rezerwat był miejscem, gdzie nasz bohater nauczył się, kim jest Bóg, jak realizować potrzebę indywidualności, poczuł, czym jest cierpienie i wolność w myśleniu. Zupełnie inaczej niż w świecie, do którego trafił. Świecie pozbawionym emocji, uporządkowanym, gdzie dominują luksus i hedonizm, a obywatele obowiązkowo przyjmują narkotyk soma. Seks jest na porządku dziennym i praktykowany od najmłodszych lat. W świecie tym nie ma miejsca na trudności, lecz ucieczka od nich traktowana jest jako powszechnie obowiązująca zasada społeczna. To doprowadza Johna do samotności i pokuty. Doprowadza go do stanu, który pierwotnie był mu całkiem obcy, nieprzyjazny, wrogi. John trafił do świata odartego z prawdy; świata, gdzie nie ma zła, cierpienia i ułomności. Trafił do miejsca, gdzie panuje wymagowana wizja zhierarchizowanej przyszłości człowieka. Mówiąc inaczej, jest to świat z konkretnym programem, sukcesywnie realizowanym według przyjętych wcześniej założeń¹².

Powieść Huxleya uczy nas, że fałsz jest zjawiskiem destrukcyjnym dla człowieka, odzierającym go z prawdy o sobie i świecie,

¹² Por. A. Huxley, *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baron, Warszawa 2019¹².

dając złudną nadzieję życia w idealnej społeczności. Cechą charakterystyczną „nowego świata” przyszłości staje się kontrola nad ludzkim myśleniem i działaniem. Liczy się wyłącznie „ja” jednostki oraz jej dążenia do przyjemności. Pragnienia „ja” stają się dominującą namiętnością nad pragnieniami i dobrem my wspólnoty. Rozmywa się świat współczucia i bezinteresownej pomocy, będący podstawą życia jednych jednostek obok drugich. Świat staje się areną indywidualistycznego dążenia do osiągnięcia szczęścia w „ja” jednostki „ociekającej własnym ego”. Jednostki występujące obok siebie żyją tak, jakby nikogo obok nie było; stają się tytułowymi samotnymi wypsami z książki Thomasa Mertona. Na taką postawę zwrócił uwagę Joseph Ratzinger w trakcie homilii Mszy Świętej *pro eligendo Romano Pontifice* 18 kwietnia 2005 roku: „Tworzy się swoista dyktatura relatywizmu, który niczego nie uznaje za ostateczne i jako jedyną miarę rzeczy pozostawia tylko własne «ja» i jego zachcianki”¹³.

Prorocza wizja Josepha Ratzingera, ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, odnosząca się do świata przyszłości, realizuje się na naszych oczach i – jak widać – tendencja ta ma się całkiem dobrze. Widzimy to przede wszystkim w różnych nowych ruchach ideologicznych, które powstają na kanwie dawnego modelu. Marksizm próbuje „odrodzić się”, poszerzając swoje kręgi wpływu i wciągając w swój system przede wszystkim ludzi młodych, pozostawionych w znacznej mierze samym sobie. Ludzi, którymi znacznie łatwiej manipulować i wykorzystywać do propagowania nowego programu i stylu życia. Chodzi przede wszystkim

¹³ J. Ratzinger, *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 274 (2005) nr 6, s. 30, AAS 97 (2005), nr 5, s. 687; por. Benedykt XVI, *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 276 (2005) nr 9, s. 33, AAS 97 (2005), nr 7, s. 816.

w nowych ruchach o dokonanie kolejnej rewolucji kulturowej, podczas której obecne wartości zostaną wyeliminowane z życia jednostek i życia społecznego, a w ich miejsce będą wprowadzone nowe, wrogie tym, którzy pozostają wierni ponadczasowym wartościom zakorzenionym w Bogu czy prawie naturalnym. Wspólnym fundamentem „nowego” i „starego” marksizmu staje się „nowożytny rozum, który jest całkowicie wyemancypowany z wszelkiego rodzaju metafizycznych więzi. Za swoje *Summum bonum* uważa on światową rewolucję, to znaczy całkowity sprzeciw wobec dotychczasowego świata, przy czym nowy świat, który ma powstać jako negacja negacji, musi być totalnie pozytywny”¹⁴ – zauważa Joseph Ratzinger.

Wszystko to, na co w dużym uproszeniu wskazaliśmy powyżej, skłania nas do postawienia pytania Piłata, które jest wciąż aktualne: *Τί ἐστὶν ἀλήθεια?* (J 18,38), pytania nurtującego „pełnego niepewności człowieka, który często nie wie, kim jest, skąd pochodzi, dokąd zmierza. Dlatego nierzadko jesteśmy świadkami zastraszających przykładów postępującej autodestrukcji osoby ludzkiej”¹⁵ – pisze Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor*.

4. Dehumanizacja ludzkiego życia

U podstaw dehumanizacji (od łac. *humus*, czyli pozbawienie cech ludzkich, zanikanie w społeczeństwie wartości humanitarnych)

¹⁴ J. Ratzinger, *Europa – zobowiązujące dziedzictwo dla chrześcijan*, s. 611; por. J. Szulist, *Zasada prawdy w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie”, t. 42 (2018), s. 142.

¹⁵ Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Rzym 1993, nr 84, AAS 85 (1993), nr 12, s. 1200.

i pogardy relatywizmu wobec współczesności stoi troska o wartość ludzkiego życia, o prawdę o człowieku. Kiedy chce się „rozwalić” dotychczasowy obraz pojmowania człowieka, to pierwszym celem ataku staje się jego tożsamość jako osoby. Taka próba zdeformowania rozumienia osoby ludzkiej jako zwieńczenia procesu stwarzania świata przyczynia się do deformacji całościowego dzieła stworzenia. Zwrócił na to uwagę Benedykt XVI podczas spotkania 1 grudnia 2007 roku z uczestnikami forum katolickich międzynarodowych organizacji pozarządowych. Papież wskazał z niepokojem, że „w międzynarodowych debatach często przewija się logika relatywistyczna, zgodnie z którą jedyną gwarancją pokojowego współistnienia narodów wydaje się rezygnacja z uznania prawdy o człowieku i jego godności oraz przemilczanie, że może istnieć etyka oparta na uznaniu naturalnego prawa moralnego. [...] Niestety, gorzkie owoce tej relatywistycznej logiki są aż nadto oczywiste: pomyślmy, na przykład, o próbach uznania za prawa człowieka następstw pewnych egocentrycznych stylów życia; o braku zainteresowania ekonomicznymi i społecznymi potrzebami najuboższych narodów; o lekceważeniu prawa humanitarne go i selektywnej obronie praw człowieka”¹⁶.

Także osiągnięcia na polu nauki i techniki, choć napawają dumą, mają swoją ciemną stronę. Przejawia się to w kryzysie myśli, w kryzysie celu, który spowodowany jest przez redukcjonizm i relatywizm. Zjawiska te przyczyniają się do zatracenia sensu rzeczy, przez co uniwersalne wartości etyczne nie stanowią już punktu odniesienia. Spójrzmy na to inaczej: dziś galopujący do przodu postęp naukowy i techniczny słyca w człowieku poczucie

¹⁶ Benedykt XVI, *Walczy z relatywizmem, ukazując prawdę o człowieku*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 300 (2008), nr 2, s. 42, AAS 99 (2007), nr 12, s. 1061-1062.

transcendencji i spojrzenia w wieczną przyszłość. To z kolei pociąga za sobą zatarcie granicy między myślą techniczną a tym, co jest etycznie dozwolone¹⁷. Granicy tej praktycznie już nie ma, gdzie nie ma wrażliwości ludzkiego sumienia i otwarcia w kierunku horyzontu *querere Deum*. Wszystko staje się względne i praktycznie wykonywalne. Prawo moralne, prawo sumienia zdaje się nie obo wiązywać w badaniach, które za wszelką cenę pragną udowodnić swoją rację. Uczeni prześcigają się w ogłaszaniu ekstrawaganckich nowinek naukowych, które niekoniecznie do końca są zgodne z duchem zdrowego humanizmu, dającym możliwość właściwego poznania człowieka w całości jego natury.

Pod wpływem takich dążeń wynikających z nowości naukowych Kościół katolicki zyskuje szansę, by nie stać z boku i nie przyglądać się temu biernie. Jest to kolejna możliwość, aby Kościół realizował swoją misję uwrażliwiania sumień ludzkich. Mówiąc o uwrażliwianiu, mamy na myśli służbę na rzecz dobra człowieka i poszanowania jego godności. Wymagają tego dzisiejsze czasy naczaczone zmieniającymi się trendami kulturowymi i społecznymi pod wpływem rozszerzającej się sekularyzacji. Tu pojawiają się inne jeszcze możliwości mające na celu włączenie ludzi spoza Kościoła katolickiego do debaty odnoszącej się do kwestii życia¹⁸. Nie chodzi tu o spojrzenie na człowieka wyłącznie z jednego punktu widzenia, ale należy patrzeć na niego w szerszej perspektywie obejmującej różne dziedziny nauki. Mamy na myśli nie tylko nauki medyczne czy teologiczne, ale także nauki społeczne, psychologiczne czy filozoficzne, mające za zadanie ukazanie całościowego

¹⁷ Por. tenże, *Bez miłości nauka traci swój humanizm*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 344(2012) nr 6, s. 22, AAS 104 (2012), nr 5, s. 426-427.

¹⁸ Por. tenże, *Kościół wobec nowych odkryć medycznych*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 280 (2006), nr 2, s. 49, AAS 97 (2005), nr 12, s. 1027-1028.

oglądu odnoszącego się do funkcjonowania człowieka w świecie z uwzględnieniem wszystkich czynników (tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych) wpływających na niego. W takim oglądzie nauka może zrozumieć mechanizmy funkcjonowania człowieka (adaptacyjne i obronne). Uwzględniając interdyscyplinarne podejście, nauki mogą właściwie przyczynić się do poznawania człowieka z zachowaniem zasad etycznych czy moralnych. W innym wypadku poznanie naukowe z wyłączeniem któregoś z czynników spowoduje niewłaściwe podejście do istoty ludzkiej i zredukowanie jego obrazu.

Rzecz jasna, chodzi tu nam o rozumienie człowieka nie jako przedmiotu, ale jako podmiotu poznania naukowego. Traktowanie przedmiotowe osoby ludzkiej przyczynia się do zredukowania jej wartości i rozporządzania nią w sposób właściwy tylko rzeczom. Człowiek nie jest narzędziem w ręku innych ludzi, narzędziem do wykonywania zadań, które służą interesom innych jednostek, stojących zazwyczaj wyżej w hierarchii społecznej. Człowiek jest zawsze podmiotem i dobrem samym w sobie, któremu należą się troska i bezpieczeństwo od pierwszej fazy jego rozwoju, przez wzrost, po schyłek życia. W takie podejście wpisuje się również – a może i przede wszystkim – „troska Kościoła o rodzące się życie, najbardziej kruche, najbardziej zagrożone przez egoizm dorosłych i wypaczone sumienia”¹⁹ – wskazał Benedykt XVI podczas homilii pierwszych Nieszporów Adwentu 27 listopada 2010 roku.

Tendencje takie nigdy nie były obce. W każdym czasie próbowano podważać wartość i godność nowo poczętego ludzkiego życia. Jednak dziś zaczyna to stawać się normą i zyskuje aprobatę

¹⁹ Tenże, *Szacunek dla każdego rodzącego się ludzkiego życia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 329 (2011), nr 1, s. 24, AAS 102 (2010), nr 12, s. 898.

coraz szerszego grona osób, które zaplątały się w chory system relatywizmu, podważający nowe życie jako życie osoby ludzkiej. Troska Kościoła o poczęte życia wyraża się m.in. w dokumentach, które zostały wydane. Za pontyfikatu Benedykta XVI dokumentem poruszającym kwestie bioetyczne związane z obroną nienarodzonego życia jest instrukcja *Dignitas personae* opublikowana przez Kongregację Nauki Wiary 8 września 2008 roku, a wcześniej, 20 czerwca 2008 roku, zatwierdzona przez Benedykta XVI²⁰, czy encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae* z 1995 roku²¹.

Podobnie rzecz ma się z osobami starszymi, ale i nie tylko: nieuleczalnie chorymi czy pozostającymi w śpiączce. To pokazuje nam, że obok radosnych chwil życia są także i te smutne, naznaczone cierpieniem, których nie można wyeliminować z ludzkiej egzystencji. Jak wskazuje Benedykt XVI w drugiej swojej encyklice *Spe salvi*, cierpienie „pochodzi [...] z jednej strony z naszej skończoności, a z drugiej strony z ogromu win, jakie nagromadziły się w ciągu historii i jakie również obecnie bez przerwy narastają”²². Jak wiemy, są to momenty trudne i bolesne, ale tak samo jak i te radosne przynależą one do sfery ludzkiej egzystencji i nie można ich wyeliminować, ale trzeba po chrześcijańsku, po ludzku przyjąć. Nigdy nie należy od nich uciekać czy ich eliminować, jak tego pragnie dziś świat liberalny. Pragnie ucieczki od bólu, cierpienia czy starości, dając jako środek zaradczy możliwość skorzystania z tzw. dobrej śmierci (*εὐθανασία*). Taka droga „jest fałszywą odpowiedzią na dramat cierpienia, odpowiedzią

²⁰ Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae” dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Rzym 2008, AAS 100 (2008), nr 12, s. 858-887.

²¹ Zob. Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vitae” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Rzym 1995, AAS 87 (1995), nr 5, s. 401-522.

²² Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej*, Rzym 2007, nr 36, AAS 99 (2007), nr 12, s. 1014.

niegodną człowieka. Prawdziwą odpowiedzią nie może być bowiem zadanie śmierci, nawet najbardziej «łagodnej», ale dawanie świadectwa miłości, która pomaga przyjmować ból i agonię w sposób godny człowieka. Bądźmy pewni, że u Boga żadna łza, ani tego, kto cierpi, ani tego, kto się nim zajmuje, nie jest stracona²³ – wskazał Benedykt XVI podczas południowej modlitwy maryjnej *Angelus Domini* 1 lutego 2009 roku.

Dlatego należy współczesnemu człowiekowi ukazywać wzorce, według których powinni się kierować. Wzorce stojące w sprzeczności z logiką współczesnej dyktatury dehumanizacji ludzkiego życia i prawdy o nim. Ważną rolę w traktowaniu płodów ludzkich, osób starszych, nieuleczalnie chorych czy w śpiączce odkrywa właściwie ukształtowane sumienie oparte na fundamencie prawdy. Benedykt XVI w trakcie spotkania z uczestnikami zgromadzenia plenarnego Papieskiej Akademii *Pro Vita* 24 lutego 2007 roku zauważa: „sumienie moralne, aby właściwie kierować ludzkim postępowaniem, musi przede wszystkim opierać się na mocnym fundamencie prawdy, potrzebuje zatem światła, aby rozpoznawać rzeczywiste znaczenie czynów i oceniać wartość stosowanych kryteriów, a dzięki temu odróżniać dobro od zła, także tam, gdzie środowisko społeczne, pluralizm kulturowy i złożone interesy w tym nie pomagają²⁴. Wrażliwe i właściwie ukształtowane sumienie będące odpowiedzią na egoistyczny świat negujący wartość i rolę cierpienia, starości i ograniczoności człowieka, zdają się przeszkadzać w budowaniu świata przyszłości. Świata idealnego, który będzie nadal stanowił marzenie niemożliwe do zrealizowania.

²³ Tenże, *Eutanazja jest fałszywą odpowiedzią na dramat cierpienia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 312 (2009), nr 4, s. 43.

²⁴ Tenże, *Życie jest pierwszym dobrem, jakie otrzymujemy od Boga, i podstawą wszystkich innych*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 293 (2007), nr 5, s. 44-45, AAS 99 (2007), nr 4, s. 285.

* * *

Troska Josepha Ratzingera – Benedykt XVI o wartość prawdy i godność osoby ludzkiej we współczesnym świecie pokazuje zatroskanie teologa i papieża o właściwe rozumienie humanizmu w odniesieniu do osoby ludzkiej. Wiele artykułów czy wystąpień bawarskiego teologa, a później 265. następcy św. Piotra, to zaświadcza. Papież nie chce świata, gdzie eliminuje się wartość i godność osoby ludzkiej, a tym samym eliminuje z niego Boga i wartość prawdy. Papież pragnie takiego świata, jakiego życzy sobie Bóg z blaskami i cieniami. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI staje się, w pełnym tego słowa znaczeniu, rzecznikiem i adwokatem „eliminowanego” Boga z historii Europy, z historii ludzkiego życia. Bawarski teolog ma świadomość tego, że jeśli wyeliminujemy Boga z ludzkiego serca, człowiek stanie się wyłącznie częścią uprzedmiotowionego świata, gdzie wszystko staje się możliwe do zrealizowania. Takiej postawie Joseph Ratzinger – Benedykt XVI mówi stanowcze NIE! I to od świata chrześcijańskiego zależy, czy da świadectwo ostatecznej prawdzie i obroni wartość osoby ludzkiej.

Bibliografia

Benedykt XVI, *Bez miłości nauka traci swój humanizm*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 344 (2012) nr 6, s. 21-23, AAS 104 (2012), nr 5, s. 426-429.

Benedykt XVI, *Encyklika „Caritas in veritate” o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie*, Rzym 2009, AAS 101 (2009), nr 8, s. 641-709.

Benedykt XVI, *Encyklika „Spe salvi” o nadziei chrześcijańskiej*, Rzym 2007, AAS 99 (2007), nr 12, s. 985-1027.

Benedykt XVI, *Eutanazja jest fałszywą odpowiedzią na dramat cierpienia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 312 (2009), nr 4, s. 43-44.

Benedykt XVI, *Kościół wobec nowych odkryć medycznych*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 280 (2006), nr 2, s. 48-50, AAS 97 (2005), nr 12, s. 1027-1030.

Benedykt XVI, *Rodzina chrześcijańska wspólnotą wychowania i wiary*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 276 (2005), nr 9, s. 30-33, 97 (2005), nr 7, s. 809-817.

Benedykt XVI, *Szacunek dla każdego rodzącego się ludzkiego życia*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 329 (2011), nr 1, s. 23-2,5 AAS 102 (2010), nr 12, s. 896-899.

Benedykt XVI, *Walczcie z relatywizmem, ukazując prawdę o człowieku*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 300 (2008), nr 2, s. 41-43, 99 (2007), nr 12, s. 1060-1063.

Benedykt XVI, *Życie jest pierwszym dobrem, jakie otrzymujemy od Boga, i podstawą wszystkich innych*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 293 (2007), nr 5, s. 44-45, AAS 99 (2007), nr 4, s. 283-287.

Cichosz W., *Terminological considerations of religious education in Poland*, „Cauriensia” t. 16 (2021), s. 243-260.

Davies N., *Europa. Rozprawa historyka z historią*, tłum. E. Tabakowska, Kraków 2010.

Heidegger M., *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002.

Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000.

Herodot, *Dzieje*, t. 1, tłum. S. Hammer, Warszawa 1959².

Huxley A., *Nowy wspaniały świat*, tłum. B. Baron, Warszawa 2019¹².

Jan Paweł II, *Encyklika „Evangelium vite” o wartości i nienaruszalności życia ludzkiego*, Rzym 1995, AAS 87 (1995), nr 5, s. 401-522.

Jan Paweł II, *Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Rzym 1993, AAS 85 (1993), nr 12, s. 1133-1228.

Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja „Dignitas personae” dotycząca niektórych problemów bioetycznych*, Rzym 2008, AAS 100 (2008), nr 12, s. 858-887.

Leciejewicz L., *Nowa postać świata. Narodziny średniowiecznej cywilizacji europejskiej*, Wrocław 2007.

Owidiusz, *Metamorfozy*, t. 1, tłum. A. Kamieńska, Wrocław 2004.

Parandowski J., *Mitologia. Wierzenia i podania Greków i Rzymian*, Londyn 1992 (Proza i Eseistyka, t. 25), s. 200.

Price S., Thonemann P., *The Birth of Classical Europe. A History from Trou to Augustine*, London 2011.

Ratzinger J., *Europa – zobowiązujące dziedzictwo dla chrześcijan*, w: *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – Kultura – Europa – Społeczeństwo*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Lublin 2021 (JROO, t. 3/2), s. 606-620.

Ratzinger J., *Ku „dojrzałości” wiary w Chrystusa*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.), 274 (2005), nr 6, s. 29-31, AAS 97 (2005), nr 5, s. 685-689.

Ratzinger J., *O sytuacji wiary i teologii dzisiaj*, w: *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – Kultura – Europa – Społeczeństwo*, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka, tłum. J. Merecki, Lublin 2021 (Joseph Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 3/1), s. 335-351.

Ratzinger J., *Tożsamość Europy. Jej duchowe fundamenty wczoraj, dziś, jutro*, w: *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – Kultura – Europa – Społeczeństwo*, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. J. Kobienia, Lublin 2021 (Joseph Ratzinger, *Opera Omnia*, t. 3/2), s. 630-647.

Szulist J., *Prawdziwa kultura ludzka w nauczaniu Benedykta XVI (Josepha Ratzingera)*, „*Studia Pelplińskie*”, t. 54 (2020), s. 301-315.

Szulist J., *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Toruń 2016.

Szulist J., *Zasada prawdy w nauczaniu społecznym Benedykta XVI*, „*Studia Gdańskie*”, t. 42 (2018), s. 133-144.

West M.L., *The East Face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.

Wickham Ch., *Medieval Europe*, London 2017.

Wickham Ch., *The Inheritance of Rome. A History of Europe from 400-1000*, New York 2009.

Woleński J., „*Aletheia*” in *Greek thought until Aristotele*, „*Annals of Pure and Applied Logic*” 127 (2004), s. 339-360.

Woźniak J.J., *Niezbywalność prawdy a cnota tolerancji w dialogu międzykulturowym i międzyreligijnym w pismach Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „*Studia Gdańskie*”, t. 42 (2018), s. 173-187.

Dehumanization of Europe in the reflection of Joseph Ratzinger – Benedict XVI

Summary

This article approaches the crisis of truth from the standpoint of the teachings of Joseph Ratzinger-Benedict XVI. The first part

of the article presents the historical development of the European continent on the basis of a text by the Bavarian theologian and addresses the etymological origin of the word “Europe”. In the second part, the author reflects on the understanding of truth, including the original meaning of the word. The third part demonstrates how ideological threats affect the understanding of man at different stages of life. The final part points to the University as the appropriate place in which truth is to be discovered.

Keywords: *Joseph Ratzinger, Benedict XVI, Europe, truth, relativism, life, dehumanisation*

Ks. JANUSZ SZULIST

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0410-0565>

Zakończenie

Każda epoka generuje właściwe sobie ideologie jako formy schematycznego myślenia, pretendujące do miana doskonałych rozwiązań wszelkich problemów, z którymi boryka się człowiek w ramach doczesności. Nawet jeżeli ideologie zawierają w sobie cokolwiek inspirującego, narzucane pod przymusem człowiekowi przekładają się docelowo na zniewolenie jednostek i grup, przy czym każde ewentualne odejście od aprobowanych ideologicznie rozwiązań jest równoznaczne z marginalizacją czy wręcz wyłączeniem społecznym. W kontekście ideologicznego zagrożenia dla systemów społecznych Joseph Ratzinger – Benedykt XVI jawi się jako orędownik wolności jednostkowej, ukształtowanej na gruncie nauki objawionej, przyczyniającej się do jeszcze pełniejszego przeżywania własnego człowieczeństwa przy permanentnym ukierunkowaniu na obiektywny porządek etyczno-moralny. Chrześcijański humanizm w obliczu współczesnych ideologii jest więc źródłem inspiracji ku poznaniu prawdy integralnej, czyniącej człowieka jeszcze bardziej wolnym. W encyklice społecznej *Caritas in veritate* Benedykt XVI przypomina o powołaniu człowieka do rozwoju, który cechuje się otwartością w obliczu ideologicznego zamknięcia – odcinającego osobę od Boga, ograniczającego wszelkie doświadczenie do granic własnego „ego”: „[...] główną siłą służącą rozwojowi jest humanizm

chrześcijański, który ożywia miłość i kieruje się prawdą, przyjmując jedną i drugą jako trwałe dar Boży. Dyspozycyjność wobec Boga otwiera na dyspozycyjność wobec braci oraz wobec życia, pojmowanego jako odpowiedzialne i radosne zadanie. I przeciwnie, ideologiczne zamknięcie się na Boga oraz ateizm obojętności, które prowadzą do zapominania o Stwórcy i stwarzają niebezpieczeństwo zapominania również o wartościach ludzkich, jawią się dziś pośród największych przeszkód w rozwoju. Humanizm wykluczający Boga jest humanizmem nieludzkim. Jedynie humanizm otwarty na Absolut może nam przewodzić w propagowaniu i urzeczywistnianiu form życia społecznego i obywatelskiego – w obrębie struktur, instytucji, kultury i etosu – chroniąc nas przed niebezpieczeństwem ulegania zniewoleniu przez przejściowe mody¹. W kategorii „przejściowej mody” należy interpretować różnego rodzaju ideologie. Miłość w prawdzie jako zasada życia społecznego mobilizuje jednostki zarówno do poszukiwania dobra w drugim człowieku, jak też do urzeczywistniania coraz wyższych dóbr². Znaczenie miłości i prawdy wyraża się nie tylko w zdobywaniu nowych jakości etycznych, ale także stanowi stabilne podparcie w znoszeniu przeciwności i przewycięzaniu naturalnych barier. Cierpienia oraz ponoszony trud przyczyniają się do doskonalenia ludzkiej natury tylko w aspekcie miłości nadprzyrodzonej, która dość jednoznacznie wskazuje na destrukcyjny wpływ ideologii³.

Joseph Ratzinger – Benedykt XVI zachęca do kształtowania życia na fundamencie niezmiennych wartości dobra, prawdy i miłości, które nie mają najmniejszych tendencji do zamknięcia człowieka,

¹ CV, nr 78.

² Por. tamże.

³ Por. Benedykt XVI, *„Miłość w prawdzie” jest główną siłą napędową rozwoju każdej osoby i całej ludzkości*, „L’Osservatore Romano” (wyd. pol.), 10/2009, s. 28.

a w szerszej perspektywie – do izolowania grup społecznych w imię niewłaściwych hierarchii wartości, będących składowymi ideologiami. Każda z tych wartości posiada najdoskonalszą formę w Bogu. Realizacja wartości i zasad ukształtowanych na gruncie Objawienia odpowiada specyfice bytu osobowego, prezentując w świecie humanizm chrześcijański chroniący godność osobową i prawa człowieka, nieczyniący z jednostki przedmiotu użycia ze strony silniejszych, propagandowych instytucji: „prawdziwy humanizm, który uznaje w człowieku obraz Boży i pragnie wspierać go w realizacji życia odpowiadającego tej godności. Encyklika *Ut unum sint* jeszcze raz podkreśliła, że aby świat stał się lepszy, konieczne jest, by chrześcijanie przemawiali jednym głosem i działali na rzecz «szacunku dla praw i potrzeb wszystkich, zwłaszcza ubogich, poniżonych i bezbronnych»⁴. Postępowanie w duchu nadziei chrześcijańskiej – będące urzeczywistnieniem w świecie prawdziwego humanizmu – posiada dwie znamienne cechy, podważające właściwe dla ideologii zniewolenie. W encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI zwraca uwagę na doświadczenie wspólnoty⁵. Człowiek rozwija się, planuje przyszłość w kontekście relacji międzypersonalnych. Partnerem dialogu, wymiany, współpracy itd. jest zarówno Bóg, nieskończony w dobru, wyrażający permanentną wolę zbawienia świata, jak też człowiek⁶. Kryterium humanizacji stanowi zdolność do ofiary, służby wzorowanej na postawie Chrystusa wobec świata. Drugą cechą procesu kształtowania prawdziwego humanizmu (czy też humanizmu chrześcijańskiego) jest prezentowanie wzajemnego przenikania się sprawiedliwości i łaski. W teście kwestii chodzi zarówno o obogacające się wzajemnie odniesienie prawości do miłości, jak również – szczególnie jeśli wziąć pod uwagę teologię

⁴ DCE, nr 30b.

⁵ Por. KDK, nr 24; KK, nr 8.

⁶ Por. Ssa, nr 47-48.

św. Pawła z Tarsu – o zależność pomiędzy wiarą w Boga będącego Miłością a uczynkami wynikającymi z tej postawy⁷. Nie sposób przecież dookreślić prawnie człowieka. Tym większe nieporozumienie stanowi narzucanie jednostkom i grupom ideologicznych form, zwłaszcza że każda osoba jest niepowtarzalna jako dziecko Boże⁸.

W ocenie Josepha Ratzingera – Benedykta XVI Kościół jawi się jako obrońca integralnej koncepcji człowieka. Idee obecne w świecie, często utożsamiane z wartościami i zasadami w ich absolutnej oraz czystej formie, mogą stanowić źródło inspiracji, a także obrazować doskonały układ odniesień. Problematyczność idei ma miejsce wówczas, gdy zaczynają one zniewalać człowieka, będąc upowszechniane przez ludzkie instancje. W kontekście teologii duchowości należy zwrócić uwagę na dwa faktory, które podtrzymują pozytywne znaczenie idei w świecie. Po pierwsze, życie kontemplatywne motywuje do przekraczania siebie, urzeczywistniając szczytne wartości ewangeliczne, ukazujące piękno życia przed Bogiem i we wspólnocie z innymi. Po drugie, świadomość kapłaństwa jako formy służby Bogu i drugiemu człowiekowi podkreśla znaczenie współdziałania w pokornym pokonywaniu słabości właściwych kondycji człowieka, który w czynnościach ofiarniczych najpełniej jednoczy się z Bogiem. Jezus został przecież ofiarowany za grzechy ludzkości.

Ideologie stanowią zagrożenie dla proklamowania Ewangelii w świecie. Potrzeba zatem czujności, a także analizowania bieżącej sytuacji, by nie ulec fałszywym nadziejom. Joseph Ratzinger – Benedykt XVI jest stróżem czystości wiary przewyższającej jakiegokolwiek tendencje rozumu do narzucania światu sztywnych schematów, pobudzając przy tym do integralnego rozwoju.

⁷ Por. tamże, nr 44-45.

⁸ Por. Benedykt XVI, *Trzeba budować pokój oparty na prawdzie*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.), 4/2006, s. 21-22.

