

UNIWERSYTET IGNATIANUM W KRAKOWIE
SZKOŁA DOKTORSKA

Dziedzina nauk: nauki humanistyczne
Dyscyplina naukowa: nauki o kulturze i religii

Marcelina Zdenkowska

Koncepcja kultury Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem promotora
dra hab. Andrzeja Sarnackiego SJ, prof. UIK
oraz promotora pomocniczego
dra Tomasza Dekerta

podpis promotora:

podpis doktoranta:

podpis promotora pomocniczego:

Kraków 2025

Spis treści

Wstęp.....	1
Rozdział 1. Koncepcja kultury Josepha Ratzingera – Benedykta XVI w kontekście współczesnej myśli zachodniej	19
1.1. Ratzingera pojęcie kultury wobec wielości definicji	20
1.1.1. Godność ludzka w kontekście wiary w Boga	25
1.1.2. Wpływ relatywności prawa i wartości na „słabą” wizję osoby	26
1.2. Miejsce kultury w dialogicznej koncepcji człowieka	29
1.2.1. Dialogiczna koncepcja człowieka	31
1.2.2. Chrystologiczna transformacja kultury.....	33
1.3. Kulturotwórczy charakter wspólnoty	34
1.3.1. Wychowanie warunkiem prawidłowego funkcjonowania wspólnoty w kulturze	36
1.3.2. Rola Kościoła Katolickiego w wychowaniu.....	39
1.4. Kulturowa dominacja postmodernizmu i (neo)marksizmu	41
1.4.1. Postmodernizm i marksizm kulturowy	43
1.4.2. Nieprzystawalność nurtów postępowych	49
Rozdział 2. Transzasowość tradycji i jej znaczenie dla kultury	53
2.1. Rola tradycji i jej wpływu na człowieka i kulturę	55
2.1.1. Kryzys pamięci w kontekście europejskim	56
2.1.2. Tradycja i człowieczeństwo	60
2.2. Zjawisko niebezpiecznej pamięci w kontekście rewizjonizmu, polityki pamięci oraz anamnezy teologicznej	63
2.3. Współczesne pojmowanie państwa i demokracji w kulturze zachodniej	68
2.3.1. Państwo oraz jego ustrój wobec kultur	71
2.3.2. O roli państwa	73
2.3.3. Wpływ wolności i demokracji na kulturę	77
Rozdział 3. Racjonalność wiary i teistyczne uwarunkowania rozumu	81
3.1. Wiara i rozum w myśli zachodniej	82
3.1.1. Genealogia współczesności	89
3.1.2. Powrót metafizyki?.....	92
3.2. Religia i ewolucja pojęcia	100
3.3. Wiara w kontekście kultury	105
3.3.1. Wiara naturalna i nadprzyrodzona oraz wiara jako relacja.....	108
3.3.2. Współczesne pojmowanie wiary (religii) na przykładzie debaty Ratzinger–Habermas.....	111
Rozdział 4. Dyktatura relatywizmu i metonimie prawdy	120
4.1. Zjawisko relatywizmu w naukach o kulturze.....	120
4.2. Prawda i relatywizm w ujęciu Ratzingera	124
4.2.1. Geneza przemiany pojęcia prawdy.....	125
4.2.2. Prawda w perspektywie wiary i w przekazie medialnym	128
4.3. Sztuka jako egzemplifikacja relatywizmu w kulturze	135

4.3.1. Postmodernistyczny charakter sztuki	138
4.3.2. Komplementarna wizja sztuki w pracach Pitirima Sorokina i Henryka Kieresia	140
4.3.3. Sztuka współczesna w optyce Ratzingera i jej historyczna transformacja	144
4.3.4. Oderwanie od tradycji, komercjalizacja oraz brak odwołania do wartości	147
4.4. „Dyktatura relatywizmu?” Polemika z Ratzingerem	151
4.4.1. Polemika z „dyktaturą relatywizmu”?	152
4.4.2. Spór wokół relatywizmu.....	158
Rozdział 5. Afirmacja wiary chrześcijańskiej w czasach kryzysu kultury	160
5.1. Kultura i jej komponenty w myśli Ratzingera	163
5.2. Tradycja w myśli Ratzingerowskiej	166
5.3. Miejsce religii w kulturze	170
5.4. Prawda w czasach pluralizmu: trójgłos współczesnej debaty o relatywizmie	177
5.5. Chrześcijańska rekonstrukcja kultury: odpowiedź na sekularyzację i technicyzację społeczeństwa	181
Zakończenie	187
Bibliografia	192
Literatura podstawowa	192
Literatura uzupełniająca	193
Czasopisma	198
Źródła internetowe	203
Prace doktorskie	205

Wstęp

Joseph Ratzinger jest niezaprzeczalnie jednym z najważniejszych teologów XX wieku. Jego prace i przemyślenia zostały docenione przez Jana Pawła II, który krótko po wyborze na Stolicę Apostolską mianował młodego Bawarczyka Prefektem Kongregacji Nauki Wiary. Urząd ten Ratzinger sprawował przez 24 lata. Dykasteria ta jest jedną z najważniejszych w Watykanie – pełni bowiem funkcję teologicznego zaplecza papieża, a także pieczę nad ortodoksją wiary katolickiej w całym Kościele. Joseph Ratzinger był przede wszystkim teologiem, docenianym za swą precyzję i szerokie spojrzenie na zagadnienia uprawianej dyscypliny; część jego prac dotyczy relacji teologii z kulturą oraz samej kultury. Zagadnienia te są rozproszone, stanowią jednak pewną organiczną całość, którą można przedstawić na tle zachodzących zjawisk kulturowych i współczesnych badań nad nimi. Choć był prefekt Kongregacji Nauki Wiary nie jest kulturoznawcą w ścisłym tego słowa znaczeniu, prezentuje wnikliwe i wieloaspektowe ujęcia kultury. Można zaryzykować stwierdzenie, że Ratzinger nieustannie łączy perspektywę religijną z kulturową. Syntezy te diagnozują zachodzące zmiany i są ich interpretacją, ale też przedstawiają zamiar przywrócenia kulturze wymiaru transcendencji. Zamiar ten wskazuje na samą koncepcję kultury, w ujęciu Ratzingera kultura jest nierozdzielnie związana z religijnym otwarciem na prawdę i sens. Zarówno wyodrębnienie, jak i przenikanie się tych perspektyw będą wielokrotnie podkreślane w trakcie analizy jego myśli, gdyż napięcie wynikające z ich zestawienia stanowi oś jego argumentacji w kontekście współczesnych przemian kulturowych.

Problematyka miejsca transcendencji w systemach kulturowych okazuje się bardzo złożona. Myśl Ratzingera jest w znacznej mierze polemiką i sporem z rozwiązaniami, jakie od czasu oświecenia występują w kulturze Zachodu. Zjawiska te mają swoje dalekosiężne konsekwencje, zarówno dla chrześcijaństwa, jak i całej cywilizacji zachodniej. Waga problemu jest wielka, dlatego zwrócenie uwagi na polemikę jednej z czołowych postaci dzisiejszego katolicyzmu jest zasadne. Istotnym jest, że trzeba najpierw wyodrębnić z pism Ratzingera jego koncepcję kultury. Zamiar uwydatnienia bierze się z faktu rozproszenia tekstów dotyczących kultury i braku formalnych kategoryzacji poszczególnych zagadnień. Tak usystematyzowany opis należy następnie odnieść do innych koncepcji kultury, jakie rozwijają się w świecie akademickim. Umożliwi to prześledzenie koncepcji przywrócenia związku między chrześcijaństwem a kulturą, które postuluje Ratzinger odwołując się do źródeł cywilizacji

europejskiej oraz filozoficzno-teologicznych pojęć dotyczących relacji wiary i kultury. Wreszcie, konieczny będzie krytyczny namysł nad zamiarem przedstawionym w dyskursie niemieckiego teologa, co pozwoli na ocenę i obiektywizację jego dorobku z pozycji nauk o kulturze i religii.

Niniejsza praca jest syntetycznym przedstawieniem dorobku Josepha Ratzingera – Benedykta XVI w zakresie, jaki koresponduje z istotnymi koncepcjami kulturowymi, szczególnie tymi, które dotyczą miejsca religii we współczesnym społeczeństwie. Jest tym samym pogłębionym studium współczesnych relacji między religią a kulturą.

Problem badawczy

Problematyka stanowiąca przedmiot zainteresowania niniejszej rozprawy występuje nie tylko w tekstach o charakterze teologicznym, ale też społecznym i homiletycznym. Szerokie zagadnienie tematyczne koncepcji kultury Josepha Ratzingera – Benedykta XVI domaga się wyodrębnienia z tekstów Autora głównych elementów koncepcji, które w zadowalający sposób opisują zróżnicowaną rzeczywistość kultury, jej genezę czy zmiany. Nieodłącznym tłem koncepcji kultury jest u Ratzingera religia i wiara. W efekcie, ujęcie to wywołuje wiele pytań i uprzedzeń, biorąc pod uwagę współczesne stanowiska nauk społecznych i humanistycznych. Religia jest bowiem na ogół uznawana za element kultury uwarunkowany historycznie, który nie odgrywa już zasadniczej roli, w kulturze współczesnej. Tymczasem, Ratzinger postrzega kulturę jako przestrzeń organicznie związaną z religią, bez której traci ona swoją integralność, co skutkuje poważnymi kryzysami. Stanowi to według niego tło całej współczesnej problematyki społeczno-kulturowej cywilizacji zachodniej.

Problem badawczy wyłaniający się z zaprezentowanego wyżej kontekstu prowadzonych w tej pracy rozważań, ujęto w postaci pytań, na które autorka rozprawy stara się odpowiedzieć w poszczególnych rozdziałach. Pierwsze pytanie dotyczy sposobu, w jaki Joseph Ratzinger postrzega kulturę, jej proces tworzenia się oraz jej oddziaływanie na człowieka i wspólnotę, a zwrotnie – człowieka i wspólnoty na kulturę. Następne zagadnienie badawcze zawiera się w pytaniu drugim: jakie znaczenie dla rozumienia kultury z perspektywy teologa mają tradycja, historia oraz państwo? Trzecie pytanie badawcze to: jaki jest związek wiary i kultury oraz w jaki sposób oddziałują na siebie? Czwarte pytanie koncentruje się wokół zagadnienia rozumienia prawdy jako wartości uniwersalnej i fundamentalnej, oraz zagrożeń relatywizmu. Wreszcie podjęta zostaje próba udzielenia odpowiedzi na pytania: czy model zaproponowany przez Ratzingera jest spójny, czy porządkuje aktualną dyskusję, czy można go uznać za uprawniony dyskurs w dzisiejszej narracji akademickiej i społecznej?

Zastosowane w tytule rozprawy sformułowanie „Joseph Ratzinger – Benedykt XVI” wskazuje, że badanie obejmuje całą twórczość teologa, czyli od okresu akademickiego, przez czas prefektury i okres pontyfikatu. W związku z tym terminy, jak: „Joseph Ratzinger”, „Benedykt XVI”, „teolog”, „papież”, „były prefekt Kongregacji Nauki Wiary” i podobne, używane są zamiennie i odnoszą się do całości okresu twórczego Ratzingera.

Metoda badawcza

Realizacja planu pracy wymaga skorzystania z kilku metod badawczych: hermeneutycznej, porównawczej i opisowej. Ta pierwsza umożliwia interpretację tekstów źródłowych i opracowań zebranych w toku kwerendy. Metoda hermeneutyczna¹, skupiająca się na analizie i interpretacji tekstów, pozwala na identyfikację elementów związanych z kulturą w myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI oraz ich kontekstualizację. Dzięki niej, możliwe jest głębsze zrozumienie myśli i intencji autora poprzez umieszczenie ich w kontekstach zmian kulturowych, co jest niezbędne do właściwego odczytania sensu refleksji. Metoda porównawcza² umożliwia zestawienie opisu elementów kulturowych w ich różnych kontekstach ze stanowiskami innych badaczy kultury, w tym filozofów, antropologów czy socjologów. Porównanie tych perspektyw pozwala na obiektywizację dorobku autora, jak również weryfikację jego poglądów w szerszym ujęciu naukowym. Dodatkowo, metoda ta posłuży konfrontacji samej definicji kultury i rozumienia jej w kontekście funkcjonalnym, co jest kluczowe dla ustalenia, jak Joseph Ratzinger – Benedykt XVI wpisuje się w szeroką debatę kulturową. Badanie opisowe było przydatne do sporządzenia bibliografii, uporządkowania dorobku oraz struktury koncepcji kultury. Metoda opisowa, polegająca na systematycznym i szczegółowym opisie problemów i argumentów, umożliwiła stworzenie uporządkowanej całości jego myśli poświęconej kulturze. Dzięki niej możliwe było nie tylko skatalogowanie prac autora, ale także ukazanie struktury jego wizji i rozwinięcia koncepcji kulturowych. Wszystkie te metody badawcze razem pozwalają na sporządzenie kompleksowej i wszechstronnej mapy myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, na której pojęcie kultury i jej atrybuty zajmują poczesne miejsce.

Opracowanie i usystematyzowanie wyników powstałych w efekcie przeprowadzonej analizy umożliwiło rekonstrukcję koncepcji kultury teologa. Ocena analizowanych zagadnień oraz wnioski płynące z poszczególnych faz badań zostały zaprezentowane w rozdziale

¹ A. Przyłębski, *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*, Poznań 2019.

² D. Griffiths, *Metoda porównawcza a historia współczesnych nauk humanistycznych*, przeł. D. Dzikowicz, A. Ludkiewicz „Tekstualia”, 2018 v. 3 nr 54, s. 5–32.

wieńczącym pracę, dlatego też w strukturze pozostałych rozdziałów nie wyodrębniono podsumowań. Dotychczas nie podjęto analizy umożliwiającej prezentację dorobku Josepha Ratzingera w oparciu o jego kompletne rozumienie kultury. Ponadto, istotna jest konkluzja, która płynie z przeprowadzonego po raz pierwszy badania, niemającego odniesienia w literaturze przedmiotu, a stanowiącego analizę i ocenę zasadności prowadzenia naukowego dyskursu kulturowego, uwzględniającego optykę religijną. Praca stanowi próbę interpretacji języka teologicznego poprzez język kulturoznawczy. W ten sposób, jednym z celów jest ukazanie, w jaki sposób perspektywa teologiczna może wzbogacić i pogłębić rozumienie zjawisk kulturowych, przy jednoczesnym zachowaniu integralności i autonomii obu dziedzin.

Specyfika podjętej tematyki, jej prezentacja i odwołania do wskazanych w tekście źródeł i opracowań, jak również zastosowanych metod badawczych korespondujących z dziedziną nauki, z którą związana jest autorka dysertacji, ma charakter kulturoznawczy. Tym samym wpisuje się ona w dyscyplinę nauk o kulturze i o religii.

Stan badań

Jak już zasygnalizowano, w podejmowanych badaniach nad dorobkiem naukowym Josepha Ratzingera – Benedykta XVI brakuje całościowego opracowania jego kulturowej myśli w perspektywie łączącej język teologii z analizą właściwą dla kulturoznawstwa. Co prawda w publikacjach monograficznych oraz artykułach naukowych poświęconych myśli byłego prefekta KNW pojawiają się aspekty związane z kulturą, jednak jak dotąd nie powstało całościowe i krytyczne dzieło na ten temat. Spośród prac tematycznie znajdujących się blisko podjętego problemu badawczego należy wymienić tekst Łukasza Łukasiewicza pt. *Koncepcja kultury Zygmunta Baumana w świetle nauczania Benedykta XVI*³ z 2017 roku, który skupia się na wizji kultury polskiego socjologa na tle nauczania niemieckiego papieża. Łukasiewicz dotyka tematów, takich jak: *kultura jako prawda*, następnie *kultura jako życie* oraz *kultura jako droga*⁴.

Innym tekstem korespondującym z niektórymi aspektami kultury jest dysertacja doktorska Joanny Adamkiewicz pt. *J. Ratzingera/Benedykta XVI teologia piękna: założenia, treści, perspektywy*⁵, również z 2017 roku rozpatrująca rolę estetyki w strukturze refleksji teologicznej Ratzingera. Autorka zrekonstruowała rozumienie tego zagadnienia u niemieckiego

³ Ł. Łukasiewicz, *Koncepcja kultury Zygmunta Baumana w świetle nauczania Benedykta XVI*. Praca doktorska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2017.

⁴ Tamże, <https://repozytorium.amu.edu.pl/handle/10593/17468>, data dostępu: 20.08.2021.

⁵ J. Adamkiewicz, *J. Ratzingera/Benedykta XVI teologia piękna: założenia, treści, perspektywy*. Praca doktorska, Uniwersytet Śląski, Katowice 2017.

teologa oraz opisała genezę zainteresowania się tą kwestią przez Benedykta XVI. Temat kultury pojawił w dwóch podrozdziałach trzeciego rozdziału wspomnianej pracy, gdzie Adamkiewicz opisała relacje wiary i kultury oraz sztuki i kultury. Jest to ujęcie teologiczne, które porusza podobne wątki do zawartych w niniejszej rozprawie, właśnie z perspektywy teologii.

Kolejny tekst, który zasługuje na wyszczególnienie, ze względu na związek z tematem niniejszej dysertacji, to praca zbiorowa pod redakcją Marca Stegherra zatytułowana: *Humanismu sohne Gott: Zur Bedeutung der Kritik Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. am postmodernen Relativismus*⁶. Ta opublikowana w 2017 roku monografia koncentruje się na pismach Josepha Ratzingera – Benedykta XVI dotyczących kwestii relatywizmu i jego oddziaływania na Europę i jej politykę, przyszłości, a także jego wpływu na Kościół katolicki (tu szczególnie: liturgię, teologię i eschatologię).

Na uwagę zasługują również takie publikacje, jak:

- *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera* Aidana Nicholasa z 2006 roku – publikacja stanowiąca zgodnie z tytułem wstęp do teologii Ratzingera. Jednak pisząc o tym zagadnieniu nie sposób oddzielić go od wątków kulturowych, dlatego autor tej książki również wspomina o tematach związanych z człowiekiem – godność, wolność, rozum i wiara – oraz z państwem i polityką.
- *Wiara Ratzingera, teologia Benedykta XVI* Tracey Rowland⁷ z 2010 roku (pierwsze wydanie z 2009 roku). Praca koncentruje się przede wszystkim na teologii Benedykta XVI. Autorka dokładnie opisała, którzy badacze inspirowali go naukowo i czyje myśli rozwijał on dalej w swoich badaniach. Intersującymi rozdziałami z perspektywy kulturoznawczej są: „Poza moralizmem: Bóg jest miłością” oraz „Nowoczesność i polityka Zachodu”, w których Rowland porusza kwestie dialogu, różnorodności religii i przemian społecznych związanych z rokiem 1968. W drugim wspomnianym rozdziale pojawia się wątek godności, wolności, państwowości oraz krytyka socjalizmu.
- *The Word Made Love: The Dialogical Theology of Joseph Ratzinger* Christophera S. Collinsa⁸ z 2013 roku. Autor podkreśla szczególną rolę, jaką odegrał dialog w myśli Ratzingera, szczególnie twierdzenie o potrzebie wejścia ludzkości w dialog z Bogiem, rozmawiania z Nim i słuchania Go. Dla Ratzingera dialog jest podstawową strukturą całej rzeczywistości, a chrześcijaństwo najlepszą drogą do otwarcia się na Boga i drugiego

⁶ M. Stegherr (hrsg.), *Humanismusohne Gott: Zur Bedeutung der Kritik Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. am postmodernen Relativismus*, Eresing 2017.

⁷ T. Rowland, *Wiara Ratzingera, teologia Benedykta XVI*, przeł. A. Gomola, Kraków 2010.

⁸ Ch. S. Collins, *The Word Made Love: The Dialogical Theology of Joseph*, Collegeville 2013.

człowieka. Collins twierdzi, że ta dialogiczna struktura komunikacyjna stanowi charakterystyczny aspekt myśli Ratzingera i czyni wyjątkowym jego wkład w odnowę teologii w obecnych czasach.

- *Portret filozoficzny Josepha Ratzingera* z 2018 roku Bernarda Tissier de Malleraisa⁹. Autor podjął ważny temat źródeł inspiracji Benedykta XVI i wpływu filozoficzno-teologicznego na jego osobę. Przedstawił, jakie prądy myślowe oddziaływały na teologa oraz jak rozwinęła się jego hermeneutyka ciągłości.
- *Theologia Benedicta* autorstwa Jerzego Szymika¹⁰, jest trzytomowym dziełem dotyczącym teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Pierwszy tom koncentruje się na rozumieniu teologii i teocentryzmu, czyli na istocie przesłania Benedykta XVI. Drugi tom ma charakter chrystologiczny. W centrum uwagi znajduje się Jezus Chrystus jako sens życia i całej rzeczywistości oraz jako komunია Boga z ludźmi. Teologia jest tu przedstawiana jako wyznanie wiary i modlitwa, nauka i opowieść, diagnoza i prognoza. Trzeci tom obejmuje zagadnienia z zakresu teologii kultury, etosu i duchowości, prezentując współczesną wersję wizji Psalmu 1 o dwóch drogach: jednej bezbożnej, której owocem jest nicość, oraz drugiej pobożnej, prowadzącej do szczęścia.

Źródła pracy

Inspiracją, a także podstawowym źródłem niniejszej dysertacji, jest książka Josepha Ratzingera pt. *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*¹¹, w której to definiuje on kulturę oraz wskazuje na wszystko, co jest z nią związane. Dodatkowym materiałem do analizy jest wydanie oryginalne tej pozycji, które służy do porównania niektórych wyrażen z polskim tłumaczeniem. Kolejnymi źródłami są teksty Ratzingera, które zostały zebrane w serii *Opera Omnia*, wydawane w języku niemieckim przez Instytut Benedykta XVI w Ratzybonie oraz w języku polskim przez Katolicki Uniwersytet Lubelski. Do najbardziej istotnych fragmentów w kontekście niniejszej rozprawy należą te, które dotyczą kultury w jej pięciu aspektach: człowieka, społeczeństwa, wiary, rozumu oraz prawdy¹². Przywoływane cytaty pochodzą z polskich wydań pism Josepha Ratzingera – Benedykta XVI.

⁹ B. Tissier de Mallerais, *Portret filozoficzny Josepha Ratzingera*, przeł. M. Beściak, Warszawa 2018.

¹⁰ J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 1–3, Katowice 2012.

¹¹ Wydanie oryginalne: J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau 2017(2003), wydanie w j. polskim: J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005.

¹² J. Ratzinger, *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara w Piśmie i tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, przeł. J. Merecki SDS, Lublin 2018; J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1999; J. Ratzinger, *Sakrament i misterium*, przeł. A. Głos, Kraków 2011; J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Merecki, Kraków 2004; J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, przeł. P.

Istotne z punktu widzenia tematu pracy źródła obejmowały nie tylko teksty poświęcone wprost kulturze, ale również te dotyczące Europy, problematyki politycznej i komunikacji: *Europa Benedykta w kryzysie kultur*¹³, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, *Uwolnić wolność*¹⁴, *Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*¹⁵ oraz praca pod redakcją Małgorzaty Laskowskiej i Krzysztofa Marcyńskiego pt. *Komunikacja społeczna według Benedykta XVI*¹⁶. Drugą grupę materiałów badawczych stanowi literatura pomocnicza, składająca się z pozycji książkowych oraz artykułów naukowych dotyczących myśli Ratzingera z zakresu nauk o kulturze czy filozofii, które pozwalają zrozumieć prezentowaną w rozprawie problematykę w szerszym kontekście.

Dysertacja opiera się głównie na analizie tekstów w polskich uznanych tłumaczeniach. Ich wybór uwarunkowany był między innymi dostępnością oraz wykorzystywaniem tychże translacji w wielu innych pracach badawczych w polskim środowisku naukowym, co potwierdza, że stanowią wiarygodny materiał badawczy. Analizowane i budzące wątpliwości fragmenty weryfikowano z tekstami oryginałów w języku niemieckim. Jeśli nie wskazano inaczej, wszystkie cytaty z literatury obcojęzycznej podane są w przekładzie autorki.

Struktura pracy

Niniejsza praca obejmuje pięć rozdziałów, z których każdy składa się z podrozdziałów, podzielonych na paragrafy w celu uporządkowania materiału i szczegółowego omówienia wybranych zagadnień. Struktura dysertacji jak i podjęte tematy uwzględniają najpierw definicję kultury zaproponowaną przez Josepha Ratzingera w publikacji *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*¹⁷. Pierwszy rozdział pozycjonuje najpierw tę koncepcję w zbiorze definicji, opierając się na podziale zaprezentowanym w klasycznej pozycji *Culture: A critical review of concepts and definitions of culture* autorstwa Alfreda Kroebera i Clyde'a Kluckhohna¹⁸. Równocześnie wprowadza się problematykę kluczową dla współczesnych nurtów kulturowych, takich jak neomarksizm i postmodernizm, które będą stanowić istotne

Waszchenko, Warszawa 1971; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowa, Kraków 2006; J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 2009; J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005.

¹³ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005.

¹⁴ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, przeł. S. Czerwik, Kielce 2005.

¹⁵ Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*, t. 5, Lublin 2018.

¹⁶ Benedykt XVI, *Komunikacja społeczna według Benedykta XVI*, M. Laskowska, K. Marcyński (red.), Kraków 2016.

¹⁷ Wydanie oryginalne: J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau 2017(2003), wydanie w j. polskim: J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005.

¹⁸ L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture. A Critical review of concepts and definitions of culture*, Cambridge – Massachusetts 1952.

punkty odniesienia w krytycznej analizie myśli Josepha Ratzingera. Dopełnieniem zagadnień wstępnych jest dialogiczna koncepcja człowieka i rozumienie wspólnoty, które w ujęciu teologa są niezbędnymi elementami kulturotwórczymi.

W drugim rozdziale przedstawione są refleksje Ratzingera na temat roli tradycji, historii oraz państwa w kształtowaniu wspólnoty i nadawaniu jej unikalnych cech. Rozdział ten składa się z trzech podrozdziałów, z których pierwszy koncentruje się na roli tradycji i jej transczasowym charakterze, drugi na kwestiach związanych z historią i obecną polityką pamięci, a trzeci na koncepcji państwa demokratycznego w myśli teologa oraz jego krytyce demokracji liberalnej i radykalnej. To właśnie te trzy elementy, tradycja, historia i koncepcja demokracji, stanowią obszary fluktuacji kulturowych o znaczących konsekwencjach tożsamościowych i rozwojowych.

Kolejne zagadnienie badawcze określane jest przez Ratzingera jako „serce kultury” i zostało omówione w trzecim rozdziale, który analizuje zagadnienia religii, wiary i rozumu. Ten rozdział podzielony jest na trzy podrozdziały, z których pierwszy przedstawia relację między wiarą a rozumem. W drugim podrozdziale opisano pojęcie religii i jej ewolucji, ze szczególnym uwzględnieniem różnic wobec pojmowania wiary. Ostatni podrozdział dotyczy problematyki relacji między wiarą a kulturą, ich wzajemnych powiązań oraz nieuchronności napięcia między nimi, co stanowiło przyczynek w oświeceniu do separacji i marginalizacji znaczenia wiary.

Czwarty rozdział poświęcony jest kwestii prawdy w kulturze i wizji tego zagadnienia u Ratzingera w kontekście współczesnych tendencji relatywistycznych. Pierwszy podrozdział omawia relatywizm kulturowy z perspektywy nauk o kulturze, zestawiając go ze sposobem, w jaki Ratzinger posługuje się tym pojęciem. W tym celu przedstawione zostały kluczowe teorie antropologii i badań kulturowych. Drugi analizuje koncepcję prawdy, jej ewolucję i rolę w kulturze zachodniej według Ratzingera, trzeci zaś prezentuje problemu prawdy i relatywizmu widoczną w sztuce jako dziedzinie, która ma bardzo szczególne znaczenie dla człowieka i jego potrzeb wyższych. Ostatni podrozdział opisuje stanowiska krytyczne (Gianniego Vattimo, Barbary Herrnstein Smith, Davida Bloora, Kennetha J. Gergena, a także Jeffrey F. Hamburger¹⁹) względem antyrelatywistycznej postawy teologa.

Nieco inny charakter oraz strukturę posiada ostatni, piąty rozdział, w którym została podjęta meta-refleksja nad koncepcją kultury Josepha Ratzingera – Benedykta XVI. Podzielony jest on pięć podrozdziałów. Pierwszy przedstawia ujęcie kultury w myśli Ratzingera, zwracając

¹⁹ J. M. Perl (red.), *A “Dictatorship of relativism”?: Symposium in response to Cardinal Ratzinger’s last homily*, „Common Knowledge”, 2007 v. 13 nr 2–3.

uwagę na jej dynamiczny, relacyjny i wspólnotowy charakter oraz jej zakorzenienie w wartościach duchowych i transcendencji. Drugi podrozdział koncentruje się na pojęciu tradycji, krytykując współczesne tendencje do jej odrzucania lub instrumentalnego wykorzystywania. Trzeci omawia miejsce religii w kulturze, ukazując ją nie tylko jako element wiary, lecz także jako źródło aksjologii, struktury moralnej i sensu, bez których społeczeństwa tracą duchowy i egzystencjalny wymiar. Czwarty podrozdział podejmuje temat relatywizmu, wskazując na jego destrukcyjny wpływ na kulturę, osłabienie pojęcia prawdy i uniwersalnych wartości oraz związek z kryzysem wiary i racjonalności. Ostatni, piąty podrozdział stanowi ocenę aktualności i znaczenia propozycji Ratzingera, prezentując jego wizję chrześcijaństwa jako odpowiedzi na współczesne problemy kultury, a także ukazując jego refleksję nad przemijaniem, śmiercią i potencjałem duchowej odnowy w dobie kryzysu. Jest to rozdział, który w zamierzeniu ma stanowić syntezę koncepcji kultury Ratzingera, wraz z jego argumentami na rzecz nieusuwalności horyzontu transcendencji z pola humanizmu. Rozdział ten jest też oceną zasadności takiego stanowiska we współczesnej nauce.

Biografia

Na zakończenie wprowadzenia do problematyki podjętej w rozprawie doktorskiej zasadnym jest przedstawienie życiorysu Benedykta XVI. Joseph Aloysius Ratzinger urodził się 16 kwietnia 1927 roku jako najmłodszy z trojga rodzeństwa (siostra Maria, urodzona w 1921 roku, oraz brat Georg, urodzony trzy lata później). Na świat przyszedł w Wielką Sobotę w bawarskim miasteczku Marktl nad rzeką Inn, nieopodal Altötting. Jak sam zaznaczył w swoich wspomnieniach: „To, iż dzień moich urodzin był ostatnim dniem Wielkiego Tygodnia i wigilią Wielkanocy, było w rodzinie ciągle podkreślane. Wiązało się to z tym, iż następnego dnia zostałem ochrzczony wodą, która była dopiero co poświęcona podczas (celebrowanego w tamtych czasach rankiem) rytu «Wielkiej Nocy»”²⁰. Zaledwie po czterech godzinach od narodzenia rodzice przyszłego papieża ochrztili go w miejscowym kościele „nową wodą”²¹. Ojcem przyszłego papieża był Joseph Ratzinger, który wykonywał zawód żandarma. Z kolei matka, Maria Ratzinger, pracowała jako kucharka i przez pewien czas zatrudniona była w pensjonatach²². Rodzina Ratzingerów żyła skromnie, a ponieważ stanowisko żandarma nie przynosiło dużych dochodów, Maria Ratzinger również musiała podejmować różne zajęcia dodatkowe (jednym z nich była posada kucharki). Praca ojca wiązała się również z częstą

²⁰ J. Ratzinger, *Moje życie. Wspomnienia z lat 1927-1977*, przeł. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 8–9.

²¹ Tamże.

²² Zob. J.L. Allen, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, przeł. R. Bartołd, Poznań 2005, s. 27.

zmianą miejsca pracy, dlatego już dwa lata po narodzinach najmłodszego syna cała rodzina przeniosła się do graniczącego z Austrią Tittmoning²³.

W 1932 roku rodzina Ratzingerów ponownie przeniosła się do kolejnego miasta, gdzie ojciec znalazł pracę – tym razem było to Aschau, położone równie malowniczo jak Tittmoning, z widokiem na Alpy. Warto nadmienić, że wioski, w których przyszły Benedykt XVI spędzał swoje dzieciństwo, charakteryzowały się pięknymi i niezmiennymi przez przemysł naturalnymi krajobrazami. Z pewnością wpłynęło to na późniejsze postrzeganie oraz szacunek do natury i zwierząt, jakie przejawia w swojej twórczości Ratzinger. W Aschau przyszły teolog rozpoczął naukę w szkole podstawowej i przyjął Pierwszą Komunię Świętą, również tutaj cała rodzina po raz pierwszy spotkała się z nazistami. Jak zauważył dziennikarz oraz przyjaciel Benedykta XVI, Peter Seewald, początkowo mieszkańcy wioski traktowali ich jako niegroźnych sympatyków nowej władzy. Jednak z upływem czasu „brunatnych koszul”²⁴ przybywało, a „sam Joseph, już jako ministrant, jest świadkiem, jak naziści pobili jego księdza proboszcza”²⁵. Wraz z rośnięciem w siłę nazistowskiej ideologii, katolicy coraz wyraźniej musieli podkreślać swoją przynależność do Kościoła: „W nazistowskich czasach musiał się człowiek autentycznie ścierać z panującymi poglądami, co sprzyjało rozwojowi. Ludzie wiedzieli przecież: o, ten jest katolikiem, chodzi do kościoła, chce nawet zostać księdzem. Był człowiek wciągany w polemiczne dysputy i musiał się nauczyć szermierki na słowa”²⁶. To doświadczenie zaowocowało później niezwykłą odwagą przyszłego papieża oraz doskonałymi zdolnościami dyskusji i wygłaszania przemówień. Dodatkowo spory przynosiły także możliwość rozwoju intelektualnego: „Poszukiwanie argumentów było frapującym zajęciem i stało się racjonalną przygodą, która (...) otwierała się na coraz odleglejsze regiony i odsłaniała coraz odleglejsze horyzonty”²⁷. W 1937 roku nastąpiła kolejna przeprowadzka, tym razem do Hufschlag niedaleko miasta Traunstein²⁸. Decyzję o zmianie miejsca zamieszkania podjął ojciec, ponieważ jako żandarmowi groziło mu wcielenie do partii, dlatego przeszedł na wcześniejszą emeryturę. Przeniósł się z rodziną na wieś, by niejako odciąć się od nazizmu,

²³ Jak pisze J.L. Allen: „to właśnie spędzony w dzieciństwie czas w Tittmoning wywołuje najcieplejsze wspomnienia kardynała. Pisze o szczęśliwych dniach spędzanych na polu, o szukaniu rzeczy dotyczących pochodzenia rodziny i o pobożnych wycieczkach do kaplicy Ponlach. Opisuje odwiedziny u starszej pani w Tittmoning w Boże Narodzenie, której pamiątki rodzinne zajmowały dosłownie cały salonik, i to, jak bardzo uderzyła go siła jej prostej wiary”. Zob. J.L. Allen, *Papież Benedykt XVI...*, dz. cyt., s. 30.

²⁴ Nazwa ta pochodzi od koloru mundurów Oddziałów Szturmowych NSDAP.

²⁵ P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, przeł. G. Popek, Kraków 2006, s. 199.

²⁶ J. Ratzinger, *Moje życie*, dz. cyt., s. 49.

²⁷ Tamże.

²⁸ P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret...*, dz. cyt., s. 202.

który wraz z objęciem władzy w 1933 roku przez Hitlera nieubłaganie zaczynał przenikać do każdej sfery życia.

W tym miejscu warto przytoczyć opis miasta oraz tego, co oddziaływało na młodego Ratzingera: „Najdłuższy, najważniejszy i najpiękniejszy okres swej młodości spędziłem w Traunstein, gdzie czuje się ogromny wpływ Salzburga. Muzyka Mozarta wnikała w nas gdzieś od samych korzeni i wciąż do głębi mnie porusza”²⁹. To tutaj przyszły teolog rozpoczął naukę w gimnazjum, gdzie dość dokładnie zapoznał się z filologią klasyczną: „Łaciny uczono z tradycyjną surowością i dokładnością, traktowałem ją jako podstawę wszelkich zajęć lekcyjnych. Dzięki temu później jako teolog nie miałem żadnych trudności w studiowaniu materiałów źródłowych w języku łacińskim i greckim”³⁰. Słowa te potwierdzają, że już jako młody człowiek Ratzinger nie bagatelizował nauki.

W kwietniu 1939 roku przyszły papież postanowił wstąpić do niższego seminarium w Traunstein, idąc w ślady starszego brata. Warto dodać, że jeszcze przed wybuchem II wojny światowej, aż do roku 1940, w tak odległych miejscowościach ideologia nazistowska nie była mocno zakorzeniona, dlatego początkowo miejsca kultu czy formacji chrześcijańskiej nie podlegały nasilonej kontroli państwa. Jednak skutki wojny z każdym miesiącem zaczęły być coraz bardziej odczuwalne. Ratzinger tak opisywał ten czas: „Wojna toczyła się daleko od nas (...), ale nasza przyszłość była poważnie zagrożona i niepewna. Bezpośrednim następstwem wybuchu wojny było to, iż seminarium chłopięce przekształcono w szpital wojskowy (...). Jednak dyrektor znalazł pomieszczenie zastępcze: (...) w Kolegium Żeńskim Zakonu Panien Angielskich w Sparz, znajdującym się wysoko ponad miastem. Ponieważ naziści zamknęli szkoły klasztorne, budynek ten był pusty. Mogła tam osiedlić się teraz wspólnota seminarzystów (...). Tutaj zżyłem się z seminarium i doświadczyłem cudownych chwil”³¹.

Życie braci Ratzingerów w seminarium przerwała wojna i pogarszająca się sytuacja Niemiec. W 1942 roku kolegium w Sparz przekształcono w szpital wojskowy, a kilka miesięcy później starszego brata powołano do Wehrmachtu. Joseph był zbyt młody, by stać się żołnierzem, co pozwoliło mu kontynuować naukę. W tym okresie, jak sam wspominał, intensywnie skupiał się na dalszej nauce greki, łaciny, studiowaniu tekstów liturgicznych oraz „odkrywaniu literatury”³². Rok później do wojska zaczęto powoływać coraz młodszych chłopców i tak szesnastoletni Ratzinger musiał zakończyć naukę na rzecz przymusowego wcielenia do wojska. Tam niejednokrotnie potrafił oprzeć się presji przełożonych

²⁹ J. Ratzinger, *Moje życie*, dz. cyt., s. 40.

³⁰ Tamże, s. 27.

³¹ Tamże, s. 31.

³² Tamże, s. 33.

i deklarować, że jego życiowym planem i powołaniem jest stać się księdzem, co często spotykało się z szyderstwem. W 1945 roku zdezerterował i wrócił do swojego rodzinnego domu. Niestety, po wkroczeniu armii amerykańskiej do Traunstein przyszły profesor teologii dostał się do amerykańskiego obozu jenieckiego, gdzie przebywał przez pół roku. Ostatecznie powrócił do domu rodzinnego w czerwcu 1945 roku³³

Rok po wojnie bracia Ratzinger rozpoczęli studia teologiczne we Fryzyndze. Tam młody seminarzysta zapoznał się między innymi z filozofią Immanuela Kanta, Martina Heideggera, Karla Jaspersa oraz Martina Bubera. Jednak największy wpływ wywarł na niego Ojciec Kościoła – św. Augustyn, który według Seewalda był dla Ratzingera: „swego rodzaju *alter ego*, pokrewną duszą, jego drugim «ja». (...) [Był dla niego człowiekiem – przyp. M.Z.] o dużej wrażliwości artystycznej, wszechstronnych zdolnościach i dociekliwym umyśle; do tego [był przez niego widziany jako – przyp. M.Z.] surowy, systematyczny teolog, który pod koniec swego burzliwego życia osiągnął mądrość i szacunek”³⁴. W 1947 roku Ratzinger przeniósł się do Uniwersytetu Ludwika i Maksymiliana w Monachium na Wydział Teologiczny, by kontynuować naukę. Właśnie do tej uczelni po wojnie przybyło wielu wybitnych wykładowców, którzy inspirowali swoich studentów. Jednym z nich był Gottlieb Söhngen – teolog i filozof, który zawsze podkreślał w myśleniu istotę wychodzenia od źródeł. Na podstawie analizy stylu naukowego Ratzingera można stwierdzić, że przejął on to podejście od swojego profesora. Söhngen był dla przyszłego papieża nie tylko inspirującym wykładowcą, ale został również promotorem jego pracy doktorskiej oraz pomysłodawcą tematu rozprawy habilitacyjnej pt. *Teologia dziejów u św. Bonawentury*.

29 czerwca 1951 roku bracia Ratzinger otrzymali święcenia kapłańskie z rąk kardynała Michaela Faulhabera³⁵. W swojej autobiografii Benedykt XVI wspomina ten dzień jako „kulminacyjny punkt życia”³⁶. W tym samym roku za namową Söhngena napisał w zaledwie dziewięć miesięcy rozprawę pt. *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele* jako konkursową pracę, nagrodzoną uzyskaniem stopnia doktora w trybie przyspieszonym.

Pierwszy rok kapłaństwa Joseph Ratzinger spędził głównie jako wikary w parafii Monachium-Bogenhausen. Niezapomnianym przykładem był dla niego proboszcz Max Blumschein, który bardzo zaimponował przyszłemu papieżowi swoim oddaniem dla parafian: „Swoją prostą pobożnością wywierał większe wrażenie na parafianach, w większości

³³ P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret...*, dz. cyt., s. 265.

³⁴ Tamże, s. 274.

³⁵ Tamże, s. 278.

³⁶ J. Ratzinger, *Moje życie*, dz. cyt., s. 74.

inteligentach, niż on sam potrafiłby swymi intelektualnymi przemowami”³⁷. Jak zauważył Georg Ratzinger, posługa parafialna tak bardzo spodobała się jego młodszemu bratu, że najchętniej pozostałby tam do końca swojego życia.

W 1952 roku Joseph Ratzinger został docentem w seminarium duchownym we Fryzynie, a rok później objął Katedrę Dogmatyki i Teologii Fundamentalnej w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej. Wraz z przejściem katedry, Ratzinger sprowadził swoich rodziców, by móc się nimi opiekować. W tym samym czasie pracował nad swoją habilitacją pod tytułem *Teologia dziejów u św. Bonawentury*. Nie zyskała jednak ona uznania recenzenta, profesora teologii Michaela Schmausa. Seewald sugeruje, że powodem tej negatywnej oceny była krytyka dzieł profesora, na jaką pozwolił sobie młody Ratzinger. Jak wspomina dziennikarz: „Na marginesach pracy roi się od uwag we wszystkich możliwych kolorach. Przeredagowanie tego zajmie parę lat, stwierdza drwiąco Schmaus, który w habilitancie wietrzy niebezpiecznego modernistę”³⁸. Przyszły papież nie zniechęcił się krytyką i z dwóch pierwszych części swojej rozprawy stworzył samodzielną pracę – tym razem ocena recenzenta była pozytywna. Podczas obrony habilitacyjnej doszło do ostrej dyskusji między promotorem Söhngenem a recenzentem Schmausem. W swojej biografii Ratzinger tak opisał ten moment: „Dyskusja przerodziła się w burzliwą debatę między nimi dwoma. Zwracali się do audytorium i pouczali, natomiast ja stałem na dalszym planie i wydawało się, że nie jestem nikomu potrzebny”³⁹. Jednak obrona zakończyła się pozytywnie i w 1957 roku Ratzingerowi nadano stopień doktora habilitowanego. Dwa lata później został profesorem na Uniwersytecie w Bonn. Właśnie tam wygłosił wykład inauguracyjny pod tytułem *Bóg wiary i Bóg filozofii*.

W 1963 roku przyszły Benedykt XVI zaczął wykładać na Uniwersytecie Wilhelma w Münsterze. Warto nadmienić, że w latach 1962–1965 (czas Soboru Watykańskiego II) niemiecki profesor współpracował z kardynałem Kolonii Josephem Fringssem. Ratzinger na sesjach soboru występował jako doradca teologiczny kardynała, a dodatkowo stał się jego sekretarzem. Ponieważ Frings miał poważną wadę wzroku, która uniemożliwiała mu widzenie, teolog często zapisywał jego przemyślenia oraz przemówienia soborowe, a następnie je referował, by kardynał mógł je zapamiętać i wygłosić.

W 1966 roku 39-letni Ratzinger został przewodniczącym Wydziału Teologii Dogmatycznej na Uniwersytecie Eberharda i Karola w Tybindze. Warto wspomnieć, że to właśnie tam na podstawie głoszonych wykładów zrodził się pomysł na książkę *Wprowadzenie*

³⁷ P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret...*, dz. cyt., s. 282.

³⁸ Tamże, s. 285.

³⁹ J. Ratzinger, *Moje życie*, dz. cyt., s. 86.

w *chrześcijaństwo*, która uważana jest za jedną z klasycznych pozycji w dorobku naukowym niemieckiego profesora. Jak zauważa Seewald, wykłady teologa cieszyły się ogromnym zainteresowaniem. „Nierzadko trzeba zamykać salę z powodu zbyt dużej liczby chętnych do wejścia na wykład”⁴⁰. Uwagę słuchających, oprócz interesujących treści, przyciągała charyzma, z jaką opowiadał Ratzinger. Jego brat wspominał, że podczas publicznych wypowiedzi dokonywała się niejako przemiana ze skromnego i cichego człowieka w kogoś, kto z odwagą i pasją potrafi opowiadać o Bogu oraz bronić swoich poglądów.

Przemiany światopoglądowe w Niemczech i na świecie w połowie lat 60. ubiegłego wieku nie ominęły uniwersytetów i dotarły też do Tybingi, w związku z czym relacje zarówno między wykładowcami, jak i studentami były napięte i wrogie. Zdarzało się, że grupy studentów przerywały wykład, by dać wyraz swojemu oburzeniu co do tematu i postawy wykładowcy. Ratzinger nie doświadczył bezpośredniej agresji ze strony swoich słuchaczy, ale zaniepokojony sytuacją na uniwersytecie w kontekście utrudnionej pracy naukowej oraz coraz większych konfliktów wśród badaczy opuścił go i przeniósł się do Ratzbony. Warto zaznaczyć, że będąc naocznym świadkiem radykalnych przemian kulturowych, już wtedy przewidział, jakie owoce wyda w przyszłości ta rewolucja.

W 1977 roku Ratzinger zostaje biskupem, niedługo potem nuncjusz apostolski wręcza mu list zawierający nominację na arcybiskupa Monachium i Fryzycji. Za swoją biskupią dewizę przyjął słowa: *Cooperatores Veritatis*, co oznacza „Współpracownicy prawdy”. W tym samym roku papież Paweł VI mianował go kardynałem. Od początku nowej posługi Ratzinger zwracał na siebie uwagę swoją charyzmą i kazaniem, w których potępiał eskalację przemocy oraz „postępującą na całym świecie barbaryzację człowieka”⁴¹. Zabiegał o „przyjmowanie uchodźców z Wietnamu, inne postępowanie nazywając «straszną hańbą» dla bogatego kraju”⁴². Pasterzem Monachium był jedynie przez pięć lat. W tym czasie „bronił się przed porwaniem go do Rzymu i przedstawiał papieżowi kontrargumenty”⁴³. Jednak 25 listopada Jan Paweł II mianował go prefektem Kongregacji Nauki Wiary. Według Seewalda przyszły papież zgodził się na to stanowisko, pod warunkiem gwarancji możliwości publikowania prac teologicznych⁴⁴. Warto dodać, że teolog mimo nowych funkcji i obowiązków, które obejmował w kolejnych latach, postrzegał siebie przede wszystkim jako naukowca. Z pewnością mógł być to jeden z powodów oporu, jaki pojawił się u Ratzingera

⁴⁰ Tamże, s. 298.

⁴¹ P. Seewald P., *Benedykt XVI. Portret...*, dz. cyt., s. 154.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 313.

⁴⁴ Tamże, s. 314.

wraz z propozycją nowego stanowiska. Jak sam przyznał, obawiał się bowiem, że nie będzie miał wystarczająco dużo czasu na pisanie kolejnych publikacji.

Pierwszym i istotnym ruchem nowego prefekta Kongregacji Nauki Wiary była zmiana składu Kongregacji, do której zatrudnił specjalistów od prawa kanonicznego oraz teologów pochodzących z różnych części świata. W ten sposób nowi współpracownicy reprezentowali wiele krajów i mieli odmienne doświadczenie, co niejednokrotnie w przyszłości okazywało się przydatne. Istotą jego działalności jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary stało się dostrzeganie tego, co pozytywne w każdej badanej sprawie. Seewald stwierdza, iż: „Dokumenty za jego kadencji – o relacjach między katolikami i anglikanami (1982), o masonerii i o Eucharystii (obydwa w 1983) – na pierwszym miejscu zawierają aspekty pozytywne, służące dalszemu rozwojowi”⁴⁵. Prefekt nie skupiał się wyłącznie na problemach teologicznych, lecz dbał o podtrzymywanie i odnawianie dialogu międzyreligijnego oraz ekumenicznego. W 1983 roku w wywiadzie dla tygodnia informacyjnego „Der Spiegel” mówił: „Prawdziwa nędza świata sprowadza się do tego, że liczą się tylko fakty, a zasady moralne są w gruncie rzeczy pomijane jako nieskuteczne”. Rozdźwięk między rozumem a wiarą i moralnością niepokoił niemieckiego teologa od lat 60. XX wieku; można stwierdzić, że był to jeden z istotniejszych tematów, jakie pojawiały się w myśli Ratzingera.

Najważniejszym przedsięwzięciem prefekta Kongregacji Nauki Wiary w ciągu pierwszej dekady jego urzędowania⁴⁶ była koordynacja powstania *Katechizmu Kościoła katolickiego* (rozpoczęta w 1986 roku), wydanego po raz pierwszy 16 listopada w 1992 roku w języku francuskim⁴⁷. Kolejnym ważnym wydarzeniem stało się podpisanie w 1999 roku przez Światową Federację Luterzańską, Światową Radę Metodystyczną i Kościół katolicki *Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu*. Był to bardzo znaczący krok w dialogu ekumenicznym, możliwym dzięki inicjatywie Ratzingera. Następnym istotnym posunięciem stało się przejście przez kongregację spraw nadużyć, których dopuszczali się duchowni. Wprowadzono także możliwość sądenia kapłanów i przenoszenia ich do stanu świeckiego. Co więcej, w 2001 roku Ratzinger wydał dokument *De delictis gravioribus (O ciężkich przestępstwach)*, stanowiący nowy zbiór norm dotyczących przestępstw „przeciwko wierze, świętości sakramentów i obyczajów”⁴⁸. Przez 24 lata Joseph Ratzinger stał na straży nauki

⁴⁵ P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, przeł. W. Szymona, Kraków 2021, s. 623.

⁴⁶ Ratzinger zamierzał zrezygnować z urzędu prefekta po pięciu latach (zgodnie z zakończeniem kadencji), jednak Jan Paweł II odrzucił tę prośbę. Kolejną próbę rezygnacji podjął w 1991 roku ze względu na stan zdrowia (przejście udaru mózgu) oraz dotknięcie osobistą tragedią, jaką była śmierć siostry Marii (2 listopada 1991 roku), ale i tym razem papież odmówił.

⁴⁷ P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, dz. cyt., s. 671–673.

⁴⁸ Tamże, s. 698.

Kościoła katolickiego⁴⁹, jednak oprócz pełnienia tak ważnej funkcji wciąż publikował, a w swoich pracach pisał na temat otaczającej go i obserwowanej rzeczywistości.

Dnia 19 kwietnia 2005 roku nowym papieżem został Joseph Ratzinger, który przyjął imię Benedykt XVI, nawiązując tym samym do Benedykta z Nursji – patrona Europy, oraz Benedykta XV, zwanego papieżem pokoju. Wybór Ratzingera na kolejnego biskupa Rzymu stanowił potwierdzenie wielu medialnych spekulacji, natomiast zaskoczył samego byłego już prefekta Kongregacji Nauki Wiary. Jak wspominał w rozmowie z Seewaldem: „przyszła mi do głowy myśl o gilotynie: oto teraz ostrze spada i mnie trafia”⁵⁰. Samo konklawe było jednym z najkrótszych w historii, co pokazuje jednomyślność decyzji kardynałów. Ratzinger, wynosząc doświadczenie z pracy zarówno naukowca, jak i prefekta Kongregacji Nauki Wiary, cenił sobie niezależność, stąd jako papież poświęcał wiele czasu na osobiste czytanie raportów⁵¹. Roberto Regoli, autor książki *Benedykt XVI. Wielki papież czasu kryzysu*, zaznacza, że zdecydowanie największą trudnością, z jaką musiał zmierzyć się Ratzinger, był dobór współpracowników. Mimo że stawiał przed kandydatami konkretne cele i wymagania, wybór nie zawsze okazywał się trafny. Regoli uważa, że skutkowało to częstym wyciekami informacji, do jakiego dochodziło podczas pontyfikatu Benedykta XVI⁵².

⁴⁹ Warto wspomnieć, że dla Seewalda najważniejszym osiągnięciem Ratzingera jako prefekta Kongregacji Nauki Wiary było uporanie się z teologią wyzwolenia: „Gdyby teorie teologii wyzwolenia wywalczyły sobie uznanie, nie dałyby się uniknąć nowej schizmy. «Ratzinger uratował kontynent dla Kościoła katolickiego» – oświadczył jeden z pracowników Kongregacji Nauki Wiary. Twierdzenie to nie zostało wzięte zupełnie z powietrza. Przed teologią wyzwolenia uciekali właśnie najubożsi z tego kontynentu. Nie bardzo wiedzieli, co począć z patosem marksistowskiej interpretacji Ewangelii i całymi tłumami przechodzili do zielonoświątkowców i innych grup ewangelikalnych”. P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, dz. cyt., s.647. Teologia wyzwolenia to ruch teologiczny, który powstał w latach 60. XX w. w Ameryce Południowej i Środkowej, a najbardziej rozpowszechnił się w Ameryce Łacińskiej. Polega na połączeniu teologii chrześcijańskiej z polityczną myślą lewicową (często z elementami marksizmu). Wolność rozumiana jest nie tylko w kategorii duchowej, ale również jako walka z uciskiem i niesprawiedliwością społeczną. Ojcami i propagatorami tego ruchu byli ksiądz Gustavo Gutierrez oraz franciszkanin Leonardo Boff. Konsekwencją ruchu było duże zaangażowanie księży w pomoc ubogiej społeczności, a także w walkę polityczną oraz militarną. Pod koniec lat 70. ubiegłego wieku Kościół katolicki wyraźnie potępił ruch, a w swoim przemówieniu z 1979 roku Jan Paweł II wskazał, że: „Ta koncepcja Chrystusa jako polityka, rewolucjonisty, jako wywrotowca z Nazaretu, nie zgadza się z nauczaniem Kościoła” S. Babuchowski, *Wiara po latynosku*, gosc.pl, <https://www.gosc.pl/doc/1492335.Wiara-po-latynosku>, (data dostępu: 20.08.2021). Instrukcja stanowczo dystansuje się od ideologicznych deformacji teologii wyzwolenia, opartych na założeniach materializmu oraz marksizmu, które prowadzą do zredukowania Ewangelii do wymiaru wyłącznie społeczno-politycznego. Chrześcijańska koncepcja wyzwolenia ma przede wszystkim charakter duchowy i moralny, zakorzeniony w zbawczym dziele Chrystusa, polegającym na wybawieniu człowieka z grzechu, śmierci i zła – co stanowi istotę orędzia ewangelicznego. Krytyka teologii wyzwolenia koncentruje się na jej skłonności do zastępowania zbawienia eschatologicznego społeczną emancypacją oraz na odrzuceniu transcendencji, które zubaża integralne rozumienie osoby ludzkiej. Zob. J. Ratzinger, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_pl.html, (data dostępu: 10.07.2025).

⁵⁰ P. Seewald, *Benedykt XVI. Światłość świata*, przeł. P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 15.

⁵¹ R. Regoli, *Benedykt XVI. Wielki papież czasu kryzysu*, przeł. K. Dyjas-Fezzi, Kraków 2017, s. 78.

⁵² Tamże, s. 79–80.

Warto w tym miejscu wspomnieć, jakie tematy i problemy o charakterze kulturowym Ratzinger poruszał również już jako papież. Będą one szerzej omawiane w dalszej części pracy. Dużą uwagę przywiązywał do dialogu międzyreligijnego i ekumenicznego, już od samego początku sprawowania swojego urzędu zabiegał więc o spotkania z przedstawicielami religii – między innymi ze świata judaizmu, islamu czy Wschodu. Istotną kwestię stanowiła także jedność chrześcijan, podczas opisywanego pontyfikatu nastąpiło ożywienie dialogu z anglikanami⁵³, luteranami⁵⁴ oraz wyznawcami prawosławia⁵⁵. Ważna była też chęć pojednania z Bractwem Kapłańskim św. Piusa X, które w latach 80. XX w. zerwało jedność z Rzymem, poprzez wyświęcenie bez zgody papieża czterech biskupów. Regoli podkreślał, że „Benedykt XVI, wychodząc od tradycyjnego stanowiska ekumenicznego, zaproponował jego nową formę, czyli efektywną jedność prowadzącą do realnej komunii sakramentalnej i hierarchicznej z Rzymem, przy jednoczesnym uznaniu tradycji liturgicznych, dyscyplinarnych i modlitewnej danej wspólnoty”⁵⁶.

Kolejnym istotnym elementem pontyfikatu, ale i potwierdzeniem konsekwencji pogłądowej było zwrócenie uwagi na prawa człowieka, wynikające wprost z faktu, że został stworzony przez Boga. Papież podkreślał wiążące się z tym aktem kreacyjnym prawo do wolności. Jednocześnie zaznaczał, że wolność nigdy nie może być kojarzona z samowolą. Następnym ważnym tematem dla Benedykta XVI była relacja wiary i rozumu. Jak zauważył Regoli, „filozofia podległa nowoczesnej kulturze oświeceniowej nie wyraża rozumu człowieka, ale tylko jego część, która wyklucza Boga z debaty publicznej, spychając go do subiektywnej sfery sumienia”⁵⁷. Dużo miejsca papież poświęcał również problemom wspólnotowości i państwowości. Podkreślał, że demokratyczna większość nie jest nieomylna, a nad prawem powinna stać etyka, która wypływa z religii. Obecny kryzys kultury określał jako relatywizm, który stał się niejako dominującą filozofią współczesnego świata. Jedynym rozwiązaniem tego problemu jest uznanie istnienia Boga lub przynajmniej takiej możliwości. Stwierdzał, że zamiast hasła „żyć, jak gdyby Bóg nie istniał”, warto zastosować hasło odwrotne i starać się

⁵³ W przypadku anglikanizmu przełomową decyzją było pozwolenie na zachowanie anglikańskich tradycji osobom czy wspólnotom, które zamierzały pojednać się z Kościołem katolickim.

⁵⁴ Dla luteranów istotne okazało się przedstawienie Marcina Lutra jako osoby poszukującej Boga, a nie buntownika, który wprowadził zamęt w XVI-wiecznej Europie.

⁵⁵ Ratzinger rozumiał bliskie pokrewieństwo prawosławia z katolicyzmem, czego rezultatem było wznowienie pracy Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołami katolickim a prawosławnym. Jednym z rezultatów dialogu była rewizyta w 2008 roku patriarchy Bartłomieja I w Watykanie i wzięcie udziału w obchodach święta Piotra i Pawła. Wizyta ta miała charakter przełomowy, ponieważ po raz pierwszy patriarcha Konstantynopola uczestniczył w Mszy Świętej celebrowanej przez papieża. Ważnym gestem było również wspólne błogosławieństwo Bartłomieja I i Benedykta XVI wiernych na zakończenie Mszy Świętej.

⁵⁶ R. Regoli, *Benedykt XVI. Wielki papież czasu kryzysu*, przeł. K. Dyjas-Fezzi, Kraków 2017, s. 238–239.

⁵⁷ Tamże, s. 305.

żyć tak, jakby przyjmowało się Jego istnienie. W tym miejscu należy nadmienić, że Benedykt XVI o relatywizmie wspominał już w czasach pracy na uniwersytecie – to wtedy w rewolucji z lat 60. XX wieku dostrzegł wyraźnie symptomy, które znacznie przyspieszyły kryzys kultury, a relatywizm wyniosły do miana jedyne słusznego pojmowania rzeczywistości.

Powyższy opis niektórych kwestii podejmowanych w czasie pontyfikatu wskazuje na niezwykle uporządkowanie myśli Ratzingera i konsekwencję, z jaką prezentował on swoje poglądy najpierw jako profesor teologii i prefekt Kongregacji Nauki Wiary, a następnie papież. Stałość poglądów i przekonań jest niezwykle istotna i ceniona, zwłaszcza w odniesieniu do pracy naukowej. W dalszej części rozprawy będzie wiele okazji, by udowodnić, jak konsekwentnie Ratzinger pisał i mówił o kulturze oraz jej problemach.

Pielgrzymki, audiencje i nasilające się problemy Kościoła spowodowały, że w 2012 roku Benedykt XVI zaczął zastanawiać się nad możliwością abdykacji. Potwierdzenie tej decyzji nastąpiło 11 lutego 2013 roku na spotkaniu z kardynałami, kiedy ogłosił w języku łacińskim, że rezygnuje z pełnienia obowiązków papieskich i staje się emerytowanym biskupem Rzymu. Tym samym zakończył trwający osiem lat pontyfikat. Po oficjalnym zakończeniu sprawowania urzędu Piotrowego, czyli 28 lutego 2013 roku, emerytowany papież przeniósł się do Castel Gandolfo wraz ze swoim osobistym sekretarzem Georgiem Gänsweinem. Następnie przeprowadził się do klasztoru Mater Ecclesiae, w którym zmarł 31 grudnia 2022 roku.

Rozdział 1. Koncepcja kultury Josepha Ratzingera – Benedykta XVI w kontekście współczesnej myśli zachodniej

Joseph Ratzinger jest przede wszystkim teologiem, jednak nierzadko określa się go zamiennie mianem filozofa¹. Pisząc o kulturze nieuchronnie mierzył się jednak z tezami, którymi zajmuje się socjologia, antropologia czy kulturoznawstwo. Analizując jego prace można zauważyć, że był świadom istotnych procesów i elementów, które są obecne zarówno we współczesnym dyskursie naukowym, jak i w przestrzeni publicznej. Zasadnym będzie wskazanie, z jakimi koncepcjami dyskutuje Ratzinger i w jaki sposób można je odnieść do perspektywy kulturoznawczej i gdzie pojawiają się główne punkty sporu. Horyzont jego myślenia jest wyznaczony przez perspektywę filozoficzno-teologiczną, na tle której umieszcza on zjawiska kulturowe. Zabieg ten pozwala na głębsze zakorzenienie interpretacji tych zjawisk, odnosząc je z kolei do procesów kształtowania się tożsamości i wartości społecznych. W ten sposób, dyskusja Ratzingera na temat kultury wpisuje się w szerszy obszar naukowy, łącząc refleksję nad ideałami i normami z analizą konkretnej przestrzeni kulturowej oraz jej praktyk.

Punktem wyjścia w pismach Ratzingera jest zjawisko kryzysu kultury zachodniej, będące następstwem przemian społecznych i filozoficznych. Kryzys wywołany został przez dewaluację tradycyjnych filarów kultury, takich jak prawda, religia i wartości chrześcijańskie, prowadząc w rezultacie do dezorientacji i potencjalnej dezintegracji społecznej. Kryzys ten od dłuższego czasu jest sygnalizowany przez wielu badaczy i filozofów, między innymi Edmunda Husserla, Emmanuela Levinsa czy Michela Henry'ego. Ich analizy przynależą do różnych perspektyw, ale są zgodne co do generalnej diagnozy problematycznego stanu kultury współczesnej. Nie wszyscy podzielają ten pogląd, a przynajmniej nie na tyle, by można było mówić o konsensusie w sprawie kryzysu czy zapaści. Przykładowo, Ernst Cassirer, Richard Rorty, Zygmunt Bauman czy Anthony Giddens traktują współczesne zmiany w kulturze jako zjawiska, które w naturalny sposób generuje rozwój i powstanie nowych form podmiotowości i tożsamości, zastępując dotychczasowe. Szczególnie Rorty podkreśla przygodność języka i kultur, otwartych na transformację i adaptację do zmieniających się warunków społecznych², a Zygmunt Bauman analizuje płynność współczesnych tożsamości jako wynik przemian globalizacyjnych, nietożsamych z dezintegracją kulturową³.

¹ Tak określa go między innymi Jerzy Szymik. J. Szymik, *Joseph Ratzinger. Filozof, teolog, duszpasterz*, Kraków 2008.

² R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 2009, s. 40–42.

³ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006, s. 197.

1.1. Ratzingera pojęcie kultury wobec wielości definicji

W szukaniu najbardziej odpowiedniej definicji stale pozostaje w mocy stwierdzenie Johanna Herdera, że nie ma nic bardziej nieokreślonego niż słowo kultura⁴. Socjologowie i antropologowie wskazują, że kultura, powstająca w ramach życia wspólnotowego, jest jego nieodłącznym elementem i narzędziem humanizacji rzeczywistości. Alfred Kroeber i Clyde Kluckhohn w klasycznym dziele *Culture: A critical review of concepts and definitions of culture* przeanalizowali 300 definicji, wyodrębnili z nich 163 unikalne⁵, a następnie podzielili je na sześć grup⁶. Dzięki temu powstała klasyfikacja, która umożliwia trafniejsze określenie miejsca koncepcji kultury Ratzingera w obrębie typologii kulturowych. Grupy te przedstawiają się następująco:

1. Definicje opisowo-numeratywne, nominalistyczne, opisowo-wyliczające – polegają na uwydatnieniu elementów kultury jako zespołu cech, wartości i norm obowiązujących w danym społeczeństwie, uwypuklając jej znaczenie dla samoodtwarzania się systemu kulturowego (definicja Edwarda Burnetta Tylora⁷).
2. Definicje historyczne – istotny jest tu czynnik tradycji, który jest podstawą kultury jako wspólny dorobek przekazywany i dziedziczony przez członków społeczeństwa (definicja Edwarda Sapira⁸ i Stefana Czarnowskiego⁹).
3. Definicje normatywne – koncentrują się na roli norm, wzorów czy wartości, które porządkują życie społeczne, akcentując jego rolę w strukturze kulturowej i regulują zachowania kulturowe (definicje Harolda Lasswella¹⁰ i Pitirima Sorokina¹¹).

⁴ J. G. Herder, *Mysł o filozofii dziejów*, t.1, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1962, s. 4.

⁵ R. Borocho, *Kultura w systematyce Alfreda L. Kroebera i Clyde'a Kluckhohna*, Warszawa 2013, s. 15. Warto zaznaczyć, że autor powyższej publikacji zauważa, że Kroeber i Kluckhohn podają, iż przeanalizowali 164 definicje, jednak z analizy Borocho wynika, że było ich 163. Zdaniem tego ostatniego przywołane przez nich formuły „nie są definicjami w sensie logicznym” (tamże, s. 13), lecz stanowią ujęcia potoczne.

⁶ Poniższy opis grup powstał na podstawie E. Włodarczyk, *Kultura*, w: *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, t. 2, J. Pilch (red. nauk.), Warszawa 2003, s. 952. Należy nadmienić, że podział ten nie jest ostry, dlatego część definicji może przynależeć do kilku grup.

⁷ „Kultura lub cywilizacja (...) jest złożoną całością, na którą składają się wiedza, wierzenia, sztuka, prawo, moralność, zwyczaje i inne zdolności, i nawyki, nabyte przez człowieka jako członka społeczeństwa”. A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Review of concepts and definitions of culture*, Cambridge 1952, s. 43.

⁸ „Kultura jest (...) zbiorem społecznie odziedziczonych praktyk i wierzeń, które determinują obraz naszego życia”. Tamże, s. 47.

⁹ „Kultura jest dobrem zbiorowym i zbiorowym dorobkiem, owocem twórczego i przetwórczego wysiłku niezliczonych pokoleń”. S. Czarnowski, *Kultura*, w: *Wiedza o kulturze. Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, A. Mencwel (red.), Warszawa 2005, s. 28.

¹⁰ „Kultura jest terminem używanym do określenia sposobu zachowania się grupy społecznej we wzajemnych relacjach oraz w stosunku do członków innych grup społecznych”. A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture...*, dz. cyt., s. 51.

¹¹ „Kulturowy aspekt superorganicznego wszechświata składa się ze znaczeń, wartości, norm, ich interakcji i relacji oraz ich zintegrowanych i niezintegrowanych grup (systemów i pojedynczych elementów), które są

4. Definicje psychologiczne – istotne są psychiczne mechanizmy adaptacji kultury przez uczenie się, naśladowanie, internalizację norm oraz wzajemne oddziaływanie kultury i osobowości (definicja Stanisława Ossowskiego¹² i Ruth Benedict¹³).
5. Definicje strukturalistyczne – kładą nacisk na całościowy charakter kultury jako systemu znaczącego, akcentując jej wewnętrzny dynamizm i tworzące ją struktury kulturowe (definicja Ralpa Lintona¹⁴).
6. Definicje genetyczne – podkreślają istotę źródeł kultury, jej pochodzenie, charakter społeczny oraz jej opozycyjność w stosunku do natury (ujęcia Antoniny Kłoskowskiej¹⁵ i Gordona R. Willeya¹⁶).

Ratzinger mówiąc o kulturze bierze pod uwagę normy i wartości, które konstytuują system kulturowy. Kultura jest najpierw „wyrosłą w procesie rozwoju historycznego wspólnotową formą wyrazu wyników poznania i wartości, które kształtują życie określonej wspólnoty”¹⁷. Budowana przez ludzi wspólnota tworzy kulturę i nadaje jej unikalne cechy – tym samym, będąc wytworem tej wspólnoty, kultura zwrótnie na nią oddziałuje. W innej publikacji Ratzinger wymienia elementy kultury, takie jak: „wspólny język, następnie ustrój społeczności, a więc państwo z całą swoją strukturą, prawo, obyczaje, przekonania moralne, sztuka, formy kultu”¹⁸. Kultura ma charakter dynamiczny i posiada zdolność do adaptacji w obliczu zmian historycznych i społecznych. Jednak w jej rozwoju nieodzowne jest

obiektywizowane poprzez jawne działania i inne nośniki w empirycznym wszechświecie społecznym”. Tamże, s. 53.

¹² „Kultura jest [...] pewnym zespołem dyspozycji psychicznych przekazywanych w łonie danej zbiorowości przez kontakt społeczny i uzależnionych od całego systemu stosunków międzyludzkich”. S. Ossowski, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 2000, s. 163.

¹³ „Kultura jest terminem socjologicznym dla wyuczonego zachowania, które nie jest odziedziczone wraz z urodzeniem czy zdeterminowane przez komórki rozrodcze, jak ma to miejsce w społeczności os czy mrówek, ale musi zostać wyuczone za pośrednictwem dorosłych w każdym pokoleniu”. A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture...*, dz. cyt., s. 58.

¹⁴ „Kultura to układ wyuczonych zachowań oraz rezultatów tych zachowań, których elementy składowe są wspólne i przekazywane przez członków konkretnej społeczności”. Tamże, s. 61.

¹⁵ Kultura to: „względnie zintegrowana całość obejmująca zachowania ludzi przebiegające według wspólnych dla zbiorowości społecznej wzorów wykształconych i przyswojonych w toku interakcji oraz zawierająca wytwory takich zachowań”. E. Włodarczyk, *Kultura...*, dz. cyt., s. 954.

¹⁶ Kultura jest: „częścią środowiska naturalnego przetworzonego przez człowieka, do którego sam musi się przystosować”. A.L. Kroeber, C. Kluckhohn, *Culture...*, dz. cyt., s. 64.

¹⁷ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 50. W tym miejscu należy przytoczyć oryginalne brzmienie definicji: „Kultur ist die geschichtlich gewachsene gemeinschaftliche Ausdrucksgestalt der das Leben einer Gemeinschaft prägenden Erkenntnisse und Wertungen”. J. Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau 2017, s. 50. Niektóre słowa w powyższej definicji mogą mieć znacznie szersze znaczenie, które zostało podane w nawiasach niżej zapisanej definicji, stanowiącej bardziej dosłowne tłumaczenie: „Kultura jest historycznie rozwiniętym wyrazem wiedzy (przekonań, poznania) i wartości (osądów), które kształtują (są charakterystyczne dla życia) życie danej społeczności”.

¹⁸ J. Ratzinger, *Komunikacja i kultura. Nowe drogi ewangelizacji w trzecim tysiącleciu*, w: tegoż, *Opera Omnia*, t. VIII/2 – *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, przeł. W. Szymona, Lublin 2013, s. 1163.

utrzymanie ciągłości historycznej. Żadna kultura nie może funkcjonować bez świadomości swojego dziedzictwa. Gdy zaczyna tracić związek z przeszłością, przestaje się rozwijać. To żywa tradycja pozwala na kształtowanie i wychowywanie przyszłych pokoleń. Uznane i praktykowane wartości organizują życie danej wspólnoty.

Ratzingerowska koncepcja kultury ma naturalnie rodowód chrześcijański, ponieważ teolog pojmuje kulturę jako dar dany człowiekowi przez Boga, który następnie człowiek sam tworzy i w niej funkcjonuje. Przez nią jednostka wyraża siebie i komunikuje się ze Stwórcą. Powołaniem człowieka jest odnajdywanie istoty człowieczeństwa przez dialog i spotkanie z innymi osobami. Człowiek rozumie, że znajduje się na drodze poszukiwania odpowiedzi na pytanie kim jest, czyli na drodze szukania prawdy. Prawda stanowi fundamentalną wartość dla kultury, a tym samym dla ludzkiej istoty. Z całego dorobku Ratzingera wyłania się przekonanie, że nie odnosi się on do kultury w sposób ściśle atrybutywny¹⁹, lecz atrybutywno-dystrybutywny, co oznacza, że rozróżnienie „kultura-kultury” w jego jest czymś integralnym. „Kultura” jest cechą dystynktywną człowieka i człowieczeństwa. Pozostaje ona w ścisłym i wzajemnym związku ze specyfiką rodzaju ludzkiego, co przejawia się w postaci konkretnych kultur, które można poznawać.

Benedykt XVI zgodnie z antropologią chrześcijańską uważa, że wszystkie kultury są wewnętrznie ukierunkowane na poszukiwanie prawdy i jest to ich celem nadrzędnym. Proces ten może być bardziej lub mniej świadomy, ale jest celowy²⁰. Ta orientacja stanowi rdzeń i siłę sprawczą każdej kultury. Rozumienie kultury ma również wyraźny charakter normatywny, a motyw prawdy zawsze pozostaje w centrum uwagi teologa. Można uznać, że sama definicja kultury byłego prefekta Kongregacji Nauki Wiary pozostaje w zgodzie z tradycyjnym katolickim ujęciem problemu. Ratzinger wchodzi jednak w polemikę ze współczesną

¹⁹ Według Mariana Filipiaka można wyróżnić dwie perspektywy dotyczące rozumienia kultury: podejście atrybutywne i dystrybutywne. W podejściu atrybutywnym kultura jest traktowana jako cecha stała, będąca albo przymiotem ludzkości jako całości, albo cechą jednostki jako przedstawiciela gatunku ludzkiego. W ramach podejścia atrybutywnego, termin „kultura” używany jest zwykle w formie pojedynczej: można mówić o kulturze, ale nie o kulturach. W podejściu dystrybutywnym kultura jest rozumiana jako zestaw cech przypisywanych określonej grupie ludzi. W tym ujęciu termin ten może być używany zarówno w formie pojedynczej, jak i mnogiej, jednak zawsze wymaga precyzacji, o jaką kulturę chodzi. Przypisanie kultury do konkretnej grupy ludzi może być dokonywane na dwa sposoby: konkretny lub typologiczny. Sposób konkretny ma miejsce, gdy mówimy o kulturze określonego społeczeństwa (np. kultura polska czy kultura plemienia Dogonów). Zaś sposób typologiczny odnosi się do kultury związanej z określonym typem zbiorowości (np. kultura robotnicza czy szlachecka). Kultura lub kultury rozumiane dystrybutywnie, to znaczy, w sposób konkretny mają swój kontekst czasowy i przestrzenny, ponieważ są rezultatem działań grupy ludzi, która zajmuje określone miejsce w historii. Te kultury wyłaniają się w pewnym miejscu i czasie, trwają lub zanikają wraz ze społecznością, która je stworzyła. Natomiast kultura rozumiana dystrybutywnie, ale typologicznie, także może mieć aspekt czasoprzestrzenny, jednak w tym przypadku jest trudniej określić, kiedy i gdzie pojawiają się grupy ludzi i kultury określonego typu. Por. M. Filipiak, *Socjologia kultury. Zarys zagadnień*, Lublin 1996, s. 21.

²⁰ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 54–55.

wykładnią kultury, chcąc umieścić ją z powrotem w perspektywie teologicznej i aksjologicznej. Szczególne znaczenie w takim rozumieniu kultury mają zatem wiara, religia, relacje międzyludzkie oraz prawda. Wiarę i religię pojmuję jako system²¹, ponieważ stanowią one serce kultury i odgrywają w niej szczególną rolę. To one determinują „strukturę wartości”²² oraz „wewnętrzny system i porządek kultury”²³. Papież podkreśla dalej, że wszelkie znane kultury zawierają element religijny. Zatem badanie każdej z nich nie powinno być przeprowadzane w odizolowaniu od obowiązującego w ich ramach systemu wierzeń²⁴.

Kulturę Ratzinger odnosi też do greckiej koncepcji wychowania (*paidei*), która swój zasadniczy cel widziała w ukształtowaniu człowieka zgodnie z ideałem (zdaniem Wernera Jaegera jest to koncepcja natury ludzkiej rozumianej jako „powszechnie ważny i obowiązujący obraz gatunku”²⁵, a więc rodzaj platońskiej idei człowieczeństwa.)²⁶. Wychowanie stanowi zatem kolejny istotny element należący do kultury. W procesie wychowawczym przekazywane są wartości, konwencje społeczne i wierzenia. Rozumiane są one w sposób szeroki, nie tylko jako edukacja szkolna, lecz także jako zestaw przekonań wynoszonych z domu rodzinnego, wpływ środowiska, w którym człowiek żyje, bądź uczestnictwo w komunikacji społecznej.

²¹ Rozumienie religii oraz wiary jako systemu, który określa daną kulturę, przypomina spostrzeżenia antropologa Andrzeja Wiercińskiego, dla którego religia jest podsystemem sterującym kulturą (jako element ideologiczny). Zob. A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, s. 98. Dla Ratzingera nie jest to jedyna rola religii czy wiary. Posiadają one znacznie głębsze znaczenie (zwłaszcza wiara) niż wewnętrzne organizowanie kultury, o czym więcej w rozdziale trzecim. Również Clifford Geertz postrzegał religię jako system kulturowy, który poprzez funkcje symboli religijnych oddziałuje na różne sfery życia (jak: światopogląd, etyka, estetyka czy moralność). Dla antropologa religia składa się z systemu symboli, które modelują motywacje i nastroje poprzez oddziaływanie budowanej w religii wizji rzeczywistości. Różnica między nastrojami a motywacją tkwi w ich naturze. Motywacje posiadają dynamiczny i trwały charakter, kierując ku konkretnym celom i dążeniom. Natomiast nastroje, są raczej zmienne, powstają w odpowiedzi na określone sytuacje, lecz niekoniecznie wiążą się z jakimikolwiek konkretnymi celami. Religia głęboko osadza systemy symboli w strukturach formułowania pojęć, tworząc integralną część ogólnego obrazu rzeczywistości. Symbole te nie tylko umożliwiają zrozumienie świata, ale również wpływają na uczucia i kształtują emocje, oferując wyznawcom poczucie gwarantowaną z góry poczucie pewności. Z perspektywy antropologicznej znaczenie religii związane jest z tym, że dostarcza ona jednostkom i wspólnotom pojęć i koncepcji rzeczywistości oraz ustala ona relację między światem a człowiekiem. Posiada ona również funkcje społeczne i psychologiczne, na przykład realizowane za pośrednictwem wywoływanych przez nią specyficznych duchowych doświadczenia. C. Geertz, *Religia jako system kulturowy*, w: *Racjonalność i styl myślenia*, E. Mokrzycki (red.), przeł. D. Lachowska, Warszawa 1992, s. 501–547.

²² J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 49.

²³ Tamże.

²⁴ Podobnie uważa amerykański antropolog Roy A. Rappaport. Jego zdaniem żadne społeczeństwo znane antropologom nie funkcjonuje bez religii. Zatem, badając kulturę czy społeczeństwo, wspomniany element zawsze powinien być uwzględniany. Zob. R. A. Rappaport, *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007, s. 17–18.

²⁵ W. Jaeger, *Paideia*, t. 1–2, przeł. M. Plezia, Warszawa 1964, t. 1 s. 27.

²⁶ *Paideia* oznaczała holistyczne wychowanie, ukierunkowane na ukształtowanie tych cech, jakimi wyróżniać się ma człowiek. Nie była ona była rozumiana jako samorealizacja czy tworzenie własnego „ja”. Realizacja wychowania zakładała jego celowość. Tylko człowiek żyjący we wspólnocie jest w stanie osiągnąć cel swojego istnienia. Takie najważniejsze założenie przyświecało Grekom w wychowywaniu kolejnych pokoleń obywateli. Ratzinger mówiąc o *paidei*, rozumie ją jako sposób wychowania obejmujący całego człowieka oraz ukierunkowany na ukształtowanie konkretnych postaw – w tym wypadku otwarcia na drugą osobę.

Proces ten nie jest nastawiony na samotne bytowanie, ponieważ doświadczenie kultury odbywać się może jedynie we wspólnocie. Członkowie danej kultury kształtują rzeczywistość poprzez uniwersum interpretacyjne, które jest konstruowane społecznie.

Wytwory kultury umożliwiają człowiekowi dostęp do rozumienia świata oraz innych ludzi. Proces ten pozwala na poznanie odpowiedzi na istotne pytania: „Jak być człowiekiem, jak człowiek powinien właściwie włączać się w dzieje świata i jak na nie reagować, aby w ten sposób odzyskiwać samego siebie, podążając ku pomyślności i szczęściu?”²⁷. Ratzinger jest zdania, że kultura jest tym wymiarem człowieczeństwa, który tylko jemu przynależy, i przez który może się ono realizować. Kultura odróżnia człowieka od innych stworzeń²⁸. Teolog pisze: „Człowieczeństwo oznacza zawsze i z konieczności bycie-z-innymi i bycie-w-świecie”²⁹. Zwraca w ten sposób uwagę na wymiar wspólnotowy kultury, dzięki któremu jej uczestnicy mogą doskonalić swoje człowieczeństwo.

Człowiek jako istota społeczna nie jest w stanie się rozwijać w oderwaniu od innych. Kultura podobnie, będąc rzeczywistością żywą i zmienną, pozostaje podatna zarówno na wpływy zewnętrzne, jak i na przemiany wynikające z biegu historii. Kultura oczywiście pozostaje otwarta, ponieważ nie istnieje możliwość całkowitego odseparowania się od innych kultur; jednak potrzeba adaptacji wynika nie tylko z tej wzajemnej zależności, lecz również z dynamicznych zmian zachodzących w czasie. Ratzinger identyfikuje tę zasadę jako istotną dla zarówno historii, jak i kultury, nazywając ją „dynamiką wpływu czasu”³⁰. Zmiany wewnętrzne są w dużym stopniu spowodowane spotkaniem innych kultur. Wzajemne przenikanie się różnych elementów kulturowych jest katalizatorem dynamicznych zmian, które wymagają elastyczności, umożliwiając jednocześnie kulturze przetrwanie i rozwój.

²⁷ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 50.

²⁸ Od czasu postulatów australijskiego filozofa Petera Singera, który uważa, że gatunki inne niż ludzki są dyskryminowane ze względu na brak przynależności do świata ludzi, refleksja i studia podejmowane na temat zwierząt z każdym rokiem stają się coraz bardziej popularne. Ujmowane są one od strony ich prawa do życia i podkreślania ich godności, jak i hipotez o tworzonych przez nie kulturach. Badania prowadzone w latach 90. XX w. przez Rogera S. Foutsa i następnie kontynuowane przez Sue Savage-Rumbaugh na szympanсах bonobo potwierdziły, że zwierzęta te były zdolne do: „używania złożonych zdań i odpowiadania na nie, rozumienia reguł gramatyki, jak i tych, jakie rządzą znakami. Co więcej, odkryła ona, że mówiły więcej wtedy, kiedy miały coś do powiedzenia, tak więc nie chodziło tylko o naśladowanie”. K. Weil, *Zwrot ku zwierzętom. Sprawozdanie*, przeł. P. Sadzik, w: *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, A. Barcz, M. Dąbrowska (red.), Lublin 2014, s. 20. Zdaniem badaczy związanych z *animal studies* metoda dekonstrukcji ujawniła: „niestabilne fundamenty i fałszywe opozycje wobec «tego, co zwierzęce», na których zbudowano pojęcie «tego, co ludzkie»”. Tamże, s. 28. Stąd wypływa wniosek, że twierdzenie o kulturze jako typowo ludzkim wytworze nie jest słuszne, ponieważ człowiek nie jest obecnie w stanie tego potwierdzić, ze względu na fakt, że nie potrafi porozumieć się na tyle z innymi gatunkami, by temu zaprzeczyć.

²⁹ J. Ratzinger, *Theologia perennis? O aktualności i ponadczasowości w teologii*, w: tegoż, *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara w Piśmie i tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, przeł. J. Merecki, Lublin 2018, s. 212.

³⁰ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 51.

Chcąc umiejscowić pojęcie kultury u Ratzingera w kontekście kulturoznawczym, należałoby połączyć kilka aspektów występujących w powyżej wymienionych grupach definicji tak, by ująć zarówno transcendentne, jak i immanentne wymiary kultury. Zatem w systematyce Kroebera i Kluckhohna definicja Ratzingera pasuje się zarówno w grupie historycznej, jak i normatywnej³¹. Takie przyporządkowanie wydaje się właściwe, bowiem często podkreśla on fakt pojawienia się kultury w wyniku procesu historycznego. Jednocześnie nieodzownym pozostaje uwzględnienie w definicji wymiaru religijnego, który wykracza poza formalne przyporządkowanie, właściwe dla socjologii czy kulturoznawstwa. Ta swojego rodzaju napięcie będzie stale towarzyszyć interakcji języka religijnego z językiem naukowym.

1.1.1. Godność ludzka w kontekście wiary w Boga

Wymiar religijny kultury jest dla Ratzingera nieusuwalny, ponieważ jest on jedynym, który gwarantuje poszanowanie integralności człowieka. Obok prawdy, powinien być on traktowany jako fundamentalny komponent kultury, stąd warto zacząć analizę koncepcji teologa właśnie od niego. Wartość jednostki wyprowadzana jest w chrześcijaństwie z aktu stwórczego. Jej gwarantem jest Stwórca, w konsekwencji czego każda istota ludzka powinna mieć zagwarantowane prawo do życia, wolności, szacunku oraz nietykalności³². Człowiek bowiem, na co wskazywał m. in. Immanuel Kant, nigdy nie może być postrzegany jako środek do osiągnięcia celów³³. Każda osoba jest niezbędna i ważna i „nikt nie jest tylko egzemplarzem jakiegoś gatunku”³⁴. Bezdyskusyjność tego twierdzenia jest wyraźna w kulturze afirmującej wiarę w Boga. Rezygnacja z tak ugruntowanej godności oznacza zatracenie tego, co w człowieku jest najistotniejsze, a w konsekwencji doprowadza do jego deprawacji³⁵.

³¹ Wypowiedź Ratzingera na temat kultury z tekstu *Komunikacja i kultura. Nowe drogi ewangelizacji w trzecim tysiącleciu*, sugeruje również, że definicja kultury teologa mogłaby być także uznana za opisowo-wyliczającą.

³² Ratzinger zaznacza, że godność, a co za tym idzie – prawo do życia, wynika z faktu stworzenia człowieka przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. Człowiek stanowi koronę stworzenia, zatem każdy zamach na jego życie powoduje, że przelana krew „woła” (zob. Rdz 4,10) do Boga. Stąd życie w zamyśle Ratzingera jest czymś w rodzaju *sacrum*. Dlatego stwierdza on, że „małe morderstwa” nie istnieją i każde pozbawienie drugie osoby życia jest nie do usprawiedliwienia. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 77–79. Benedykt XVI podobnie jak Jan Paweł II apelował o zniesienie kary śmierci, jednak nie było to jej bezpośrednio potępienie, gdyż obaj oni dopuszczali bardzo rzadkie przypadki, gdy jej zastosowanie jest nieuniknione. Zob. P. Boike, *Nowa redakcja katolickiego nauczania o karze śmierci – rewolucja czy drobna korekta?*, „Political Dialogues”, 2019 nr 27, s. 49.

³³ „Twierdzą oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jako środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych”. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 2002, s. 71.

³⁴ J. Ratzinger, *Godność każdego człowieka*, w: tegoż, *Opera Omnia*, t. XIV/3–3 – *Kazania*, przeł. J. Kobienia, Lublin 2020, s. 1611.

³⁵ J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, dz. cyt., s. 78.

Zagrożenie naruszenia tych zasad pojawia się w filozofii oświeceniowej jako świadome odcinanie korzeni historii, czyli zaprzeczenie pozytywnego wpływu chrześcijaństwa. Benedykt XVI uważa, że z tego powodu obecnie obowiązuje zasada, według której „możliwości człowieka stanowią miarę jego działania. To, co potrafi zrobić, można także wykonać”³⁶. Nie jest to negacja czy próba ograniczenia ludzkich naukowo-technicznych zdolności, jednak muszą one posiadać miarę i granicę, której przekroczenie należałoby uznać za moralnie naganne. Linię graniczną powinno stanowić chrześcijaństwo, które nie godzi się na działania skierowane przeciw życiu drugiego człowieka. Odcięcie się Zachodu od chrześcijaństwa nie jest przejawem tolerancji i pokory wobec innych religii lub przedstawicieli innych kultur, a raczej „absolutyzacją myślenia i życia, które są radykalnie sprzeczne z innymi historycznymi kulturami ludzkości”³⁷. Możliwość wytworzenia czegoś prowadzi zazwyczaj do chęci przetestowania i użycia nowego wynalazku. Niebezpiecznym przykładem jest bomba atomowa, a historia potwierdza, że w pewnych sytuacjach zamiar wykorzystania tej broni może się urzeczywistnić.

1.1.2. Wpływ relatywności prawa i wartości na „słabą” wizję osoby

Benedykt XVI zauważa, że obecnie w nauce czy debacie publicznej zaprzecza się

*istnieniu specyficznej natury ludzkiej, co sprawia, że stają się możliwe najbardziej ekstrawaganckie interpretacje elementów konstytutywnych istnienia ludzkiego bytu*³⁸. *Również w tej kwestii potrzebna jest jasność: „słaba” wizja osoby, która dopuszcza każdą ekscentryczną koncepcję, jedynie na pozór sprzyja pokojowi. W rzeczywistości utrudnia autentyczny dialog i umożliwia autorytatywne narzucanie idei*³⁹.

Według Benedykta XVI, „słaba” wizja człowieka wynika z relatywnego pojmowania prawa i wartości, szczególnie prawdy i związanej z nią godności, jak również z utraty świadomości odrębności i specyficzności natury ludzkiej⁴⁰, co sprawia, że kultura przyjmuje

³⁶ Tamże, s. 60.

³⁷ Tamże, s. 62.

³⁸ Warto tu ponownie odwołać się do teorii związanych z nurtem *animal studies*, gdzie postulowane jest zrównanie człowieka ze zwierzęciem na każdym poziomie życia (każdy gatunek ma swoją kulturę i jest bytem, który musi być traktowany z takim samym szacunkiem jak człowiek, zaś ten ostatni nie powinien mieć uprzywilejowanej pozycji ze względu na to, że jest ludzką istotą. Por. J. Tymieniecka-Suchanek, „*Psie życie*” Olega Kunika, czyli o *zacieraniu wszelkich granic międzygatunkowych*, w: *Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies*, Z. Ładyga (red.), Gdańsk 2015, s. 247–252. Benedykt XVI nie wspomina o tej teorii, lecz w tym przypadku doskonale ilustruje ona problem o jakim wspomina teolog, czyli zaprzeczenie temu, że istnieje specyficzna ludzka natura.

³⁹ Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju. Orędzie na XL Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html (data dostępu: 20.02.2021).

⁴⁰ Specyfika natury ludzkiej polega na tym, że człowiek jest stworzony przez Boga i na Jego obraz. Stąd wynika jego godność i prawo do życia.

koncepty zagrażające człowiekowi, co z kolei staje się niebezpieczne dla jej istnienia⁴¹. Stanowi to jeden z głównych problemów kultury Zachodu. Sposobem jego rozwiązania może być uznanie praw człowieka wynikających z prawa naturalnego za coś niezbywalnego i niepodważalnego, co winno być odporne na różne prądy myślowe powstające w kulturze. Tym samym można zobaczyć, że Ratzinger nie uznaje relatywnego postrzegania kultur. Dla niego szczególnie charakter życia każdego człowieka wykracza poza nie i powinien być traktowany jako wartość nienaruszalna. Zdaniem Bogumiła Gacki, teolog wywodzi powstanie „dojrzałego pojęcia osoby”⁴² z greckiej myśli dotyczącej rozumu oraz z wiary judeochrześcijańskiej⁴³.

Dla Benedykta XVI „człowiek jest istotą relacyjną”⁴⁴. Ta właściwość wynika z faktu stworzenia człowieka przez Boga⁴⁵. Ludzie nie są osobnymi, samowystarczalnymi bytami. Przeciwnie, od samego początku są ukierunkowani na relacje. Widać to również w odniesieniu do kwestii kulturowych, kultura nie „dzieje się” indywidualnie, lecz istnieje jako wyraz wspólnoty, która musi posiadać więzi. Ratzinger twierdzi, że

(...) człowiek z samej swej istoty pozostaje relacją. Bez owej relacji, w bezrelacyjności, człowiek zniszczyłby samego siebie. I właśnie ta fundamentalna

⁴¹ Podobny pogląd na temat przyszłości człowieka podziela Jürgen Habermas. Podczas spotkania z Josephem Ratzingerem w 2004 roku w gmachu Akademii Katolickiej w Monachium filozof zaznaczył, że sprowadzanie myślenia o człowieku jedynie do kategorii naturalistycznych powoduje, że zostaje on zredukowany do istoty biologicznej. Zob. M. Welker, *Habermas and Ratzinger on the future of religion*, „Scottish Journal of Theology”, 2010 no 63 (4), s. 456–473. Podobnie jak Benedykt XVI, filozof obawia się również o przyszłość pojmowania osoby w kontekście inżynierii genetycznej, która to będzie dawała możliwość „zaprojektowania” cech i zdolności jeszcze nienarodzonego dziecka. Jego zdaniem będzie to naruszało prawo do wolności człowieka co budzi wątpliwości etyczne oraz moralne. Zob. J. Habermas, *The Future of Human Nature*, przeł. H. Beister, M. Pensky, W. Rehg, Cambridge 2003.

⁴² B. Gacka, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010, s. 23.

⁴³ Warto tu przytoczyć słowa Ratzingera dotyczące sposobu rozumienia pojęcia osoby: „Raz jeszcze widzimy, jak w tym ujęciu zmieniają się kategorie minimum i maximum, tego, co najmniejsze, i tego, co największe. W świecie, który ostatecznie nie jest matematyką, tylko miłością, minimum jest właśnie maximum; to najmniejsze, co może kochać, jest największe; to, co jednostkowe, jest czymś więcej niż to, co powszechne; jest osobą, kimś jedynym, niepowtarzalnym, a zarazem ostatecznym i najwyższym. W takim poglądzie osoba nie jest tylko indywidualum, nie jest powielonym egzemplarzem, powstałym przez podział idei w materii, tylko właśnie «osobą». Myśl grecka zawsze ujmowała poszczególne istoty, także poszczególnych ludzi, tylko jako indywiduala. Powstają one wskutek przebicia się idei przez materię. Powielenie jest więc zawsze czymś wtórnym; czymś istotnym byłoby jedno i powszechne zarazem. Chrześcijanin widzi w człowieku nie indywidualum, tylko osobę. Wydaje mi się, że w tym przeskoku od indywidualum do osoby mieści się cała rozpiętość przejścia od starożytności do chrześcijaństwa, od platonizmu do wiary. Ta określona istota nie jest czymś drugorzędym, co by nam kazało w sposób tylko ułamkowy przeczuwać jako istotne to, co powszechne. Jako minimum jest ona maximum; jako jedyna i niepowtarzalna jest kimś najwyższym i najistotniejszym”. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 162.

⁴⁴ J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2005, s. 101.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁵ Por. B. Gacka, *Znaczenie osoby...*, dz. cyt., s. 30-36. W tej publikacji Gacka rekonstruuje rozumienie osoby w filozofii greckiej i efekt jego przetworzenia przez chrześcijaństwo.

*struktura stanowi odbicie Boga. Albowiem również Bóg jest w swej istocie relacją, o czym poucza nas wiara w Trójcę Świętą*⁴⁶.

Człowiek realizuje się poprzez relacje międzypersonalne; można stwierdzić, że dopiero w ten sposób staje się człowiekiem, tworzy dojrzałą kulturę. Niezmiennie kluczową kwestią pozostaje Bóg, który, stwarza człowieka na swój obraz i podobieństwo, dlatego też pragnienie oraz zdolność do relacji interpersonalnej stanowią odzwierciedlenie Jego Absolutnej natury. W dobie globalizacji Ratzinger dostrzega szansę pogłębienia relacji, gdyż sposób komunikacji międzyludzkiej stał się powszechnie dostępny, a bariera odległości nie stanowi obecnie problemu. Dodatkowo sprzyja to zażegnaniu konfliktów oraz umocnieniu bliskości ludzi i narodów ponad podziałami kulturowymi. Człowiek osiąga swoje człowieczeństwo wyłącznie przez kontakt z tymi, z którymi tworzy społeczeństwo przez mowę i komunikację. Dalej Ratzinger, odpowiadając na pytanie Petera Seewalda, stwierdza: „Ze swojej strony zaś realizuje człowiek swoją egzystencję według owego zbiorowego wzoru, w którym tkwi już od dawna i który stanowi przestrzeń jego samourzeczywistnienia się”⁴⁷. Wzorem tym jest kultura, a żadna osoba „nie rozwija się bynajmniej zupełnie na nowo, z siebie samego zaczynając od zerowego punktu swojej wolności”⁴⁸. Włączona jest ona w konkretną wspólnotę i społeczeństwo.

Papież zauważa, że globalizacja wymaga zacieśniania więzi i współpracy między jej uczestnikami, gdzie „w głębi wciąż wyraźniej dostrzeganego procesu [globalizacji – przyp. M.Z.] mamy rzeczywistość ludzkości, która staje się coraz bardziej połączona wzajemnymi odniesieniami”⁴⁹. Tworzą ją pojedyncze osoby, wspólnoty i narody. Dlatego konieczna jest troska, aby ten proces przebiegał w sposób pozytywny. Przekraczanie granic w globalizacji nie jest tylko faktem ekonomicznym i materialnym, ale przede wszystkim kulturowym. Ratzinger zaznacza, że musi ona podlegać namysłowi i świadomości oraz odpowiedzialności za jej przebieg. Proces ten sam w sobie nie jest ani pozytywny, ani negatywny. Perspektywa wartościowania globalizacji pojawia się wówczas, gdy pojmujemy się tę kwestię jako coś nieuniknionego i niezależnego od woli osoby czy społeczeństwa. Zjawisko to jest wielowymiarowe i pojmowanie go w kontekście ekonomicznym jest sporym uproszczeniem, dlatego należy spojrzeć na nie szerzej, z uwzględnieniem wymiarów społecznych, religijnych, kulturowych jak i filozoficznych. Jednostronne postrzeganie globalizacji sprzyja negatywnym zjawiskom, takim jak utrata tradycji oraz dezintegracja tożsamości narodowych. Z kolei

⁴⁶ J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat...*, dz. cyt., s. 101.

⁴⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 258.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, https://www.vatican.va/content/benedictxvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, (data dostępu: 25.08.2021).

redukcjonistyczna perspektywa sprzyja relatywizmowi kulturowemu⁵⁰. Ratzinger argumentuje, że odpowiednie kierowanie procesem globalizacji przyniesie korzyści nie tylko dla relacji międzyludzkich, ale także dla pokoju. Właściwa orientacja możliwa jest jedynie wtedy, gdy relacja opiera się na miłości i prawdzie. Taka postawa pozwala na właściwe gospodarowanie ludzkimi zasobami oraz środowiskiem, co przyczynia się do zmniejszenia problemu niedostatku. W przeciwnym razie, tendencja do wykorzystywania zasobów w sposób nieodpowiedzialny prowadzi do dalszego wyobcowania krajów Trzeciego Świata i pogłębienia ubóstwa. Obecnie dostępne zasoby materialne oraz możliwości rozwojowe oferują narodom z krajów rozwijających się szansę wyjścia z kryzysu. Jednakże często są one zawłaszczane przez państwa rozwinięte, co jeszcze bardziej zwiększa ich przewagę.

Zgodnie z podstawową nauką płynącą z wiary chrześcijańskiej, człowiek jest istotą stworzoną przez Boga jako byt celowy, a więc taki, któremu przeznaczono realizację konkretnych zadań, ponieważ „każdy jest chciany i dlatego też każdy jest potrzebny. Dla każdego istnieje sens, istnieje misja we wszechświecie”⁵¹. Wynika z tego, że kultura stanowi sposób komunikacji z Bogiem i pozwala na spełnienie zamierzeń każdej jednostki. Konkretna kultura stanowi odbicie stanu realizacji celów oraz formy myślenia człowieka. Gdy wśród ludzi zanika świadomość tego, że powstali jako istoty chciane i stworzone przez Boga, przestają oni być szczęśliwi. Co więcej, jest to również konsekwencja utraty przeświadczenia o posiadaniu specyficznej natury, która jest właściwa wyłącznie człowiekowi, i która pozwala na tworzenie kultury oraz życie w jej ramach.

1.2. Miejsce kultury w dialogicznej koncepcji człowieka

Benedykt XVI rozważając naturę człowieka, niemal nieustannie odwołuje się do zagadnienia jego stworzenia przez Boga. Ten Boży zamysł konstytuuje sens istnienia ludzkości. Osoba jest pojmowana jako byt, którego właściwością jest możliwość dialogu i relacji. W tych

⁵⁰ Relatywizm kulturowy można rozumieć co najmniej dwojako: jako 1). metodologiczne wycofanie się z wartościowania różnych zjawisk kulturowych, wynikające z zauważenia jednocześnie przemożnego wpływu danej kultury na jej członków oraz odrębności jednej kultury od innych, 2). a także jako potraktowanie tych podejść w kategoriach normatywnych, a więc ich absolutyzację. Ratzinger często używa terminu „relatywizm”, choć w kontekście różnych wypowiedzi stosuje również określenia „relatywizm kulturowy” oraz „relatywizm kultur”. Teolog używa tych stwierdzeń w nieco innym znaczeniu niż badacze kultury opisani w czwartym rozdziale. Pojęcie to rozumie jako zanik stałych i uniwersalnych wartości, zwłaszcza prawdy. Benedykt XVI nie dokonuje też rozróżnienia na rodzaje tego nurtu. Zaznacza jedynie, że w demokracji, a także naukach społecznych i humanistycznych może on być częściowo użyteczny. Można wnioskować, że jego stanowisko jest opozycyjne względem relatywizmu radykalnego, który opowiada się za niemożnością ustalenia jakichkolwiek uniwersalnych wartości i wiedzy.

⁵¹ J. Ratzinger, *Bóg chce i potrzebuje każdego człowieka*, w: *Opera Omnia*, t. XIV/3–3 – *Kazania...*, dz. cyt., s. 1520.

dwóch płaszczyznach Ratzinger opisuje człowieka, a ujęcie to pozwala mówić o relacyjno-dialogicznej wizji osoby. To przez tak uformowaną naturę człowiek staje się zdolny do tworzenia kultury⁵².

Czym jednak jest dialog i czy ma jakieś szczególne cechy w kontekście chrześcijańskim? Jako kategoria teologiczna termin „dialog” pojawia się w literaturze oraz w tekstach Magisterium Kościoła dopiero po Soborze Watykańskim II⁵³. Dialog może zaistnieć w spotkaniu przynajmniej dwóch osób, które dążą do nawiązania relacji międzyludzkich nie jest jednak tożsamy z komunikacją. Ta ostatnia polega na przekazywaniu informacji do odbiorców (może odbywać się to za pośrednictwem różnych urządzeń) i bezpośrednie spotkanie nie jest w niej kluczowe. Relacje międzyludzkie są czymś naturalnym dla egzystencji człowieka, podobnie jak tworzenie kultury, której przekaz odbywa się właśnie przez relacje. Te z kolei, jak podkreśla Katarzyna Parzych-Blakiewicz, często uważane są za fundamentalny aspekt ludzkiej egzystencji, umożliwiając jednostkom poznanie siebie i kształtowanie swych tożsamości. Komunikacja, zauważa badaczka, odnosi się do dynamiki międzyludzkiej, obejmując interakcje pomiędzy jednostkami, które zakończą się w momencie przekazania informacji. Ten proces ma miejsce zarówno na poziomie werbalnym, jak i niewerbalnym. Z kolei dialog, zgodnie z interpretacją Parzych-Blakiewicz, jest głębszym procesem, który rodzi się wewnątrz w ludzkiej osobie. Aktywny uczestnik dialogu wydobywa z własnej głębi coś tajemniczego, co można określić za Emmanuelem Lévinasem jako „Enigmę” lub za Karolem Wojtyłą jako „Dar Osoby”⁵⁴.

W analizie dialogu można wyróżnić dwa wymiary, poziomy i pionowy: Wymiar poziomy dotyczy wzajemnych odniesień, takich jak: język, znaczenia niewerbalne i kontekst. Wymiar pionowy zaś obejmuje relacje, które odbywają się w osobie, w jej głębi. Ta forma relacji zawsze w swojej istocie zmierza do poznania osób (zarówno innych, jak i siebie samego) oraz do pojednania. W wyniku tego procesu powstaje wspólnota, która może tworzyć kulturę. Dialog wydaje się zatem być pierwotny w stosunku do kultury. „Dialog [...] jest procesem komunikacyjnym uwzględniającym wielowymiarowość doświadczenia spotkania z Innym,

⁵² Zob. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 210–211. Zdolność i potrzeba człowieka, by tworzyć relacje, są zdaniem Benedykta XVI, czymś naturalnym, co wynika z faktu stworzenia go przez Boga. Bóg jako relacja Trzech Osób, stwarzając człowieka, daje mu tym samym odbicie tego, czym sam jest. Dlatego Ratzinger postrzega człowieka jako jednostkę zdolną do prowadzenia dialogu, gdyż leży on w jego naturze. Świadomość tej zdolności i jej potrzeby pozwalają człowiekowi odkrywać swoje człowieczeństwo.

⁵³ K. Parzych-Blakiewicz, *Teologia dialogu*, Olsztyn 2016, s. 13.

⁵⁴ Tamże, s. 15–18.

Drugim, spotkania Ja z Ty”.⁵⁵ Nie jest to jednorazowe spotkanie, bowiem dialog stanowi sekwencję wydarzeń, w ramach których rozwija się kompetencja dialogiczna Ja – Ty.

Dla teorii dialogu istotna jest zasada dialogiczna, której twórcą był Martin Buber, polegająca na spotkaniach – relacjach, Ja – To i Ja – Ty. Filozof podkreśla, że druga z nich ma charakter symetryczny. „Ja – Ty oznacza aktualność, zniesienie barier, pokonanie dystansu między Ja i Innym, równowagę między partnerami”⁵⁶. Kontakt ten nie musi polegać wyłącznie na rozmowie, lecz najistotniejszym elementem jest tu spotkanie, obecność oraz słuchanie. Dialog wymaga zaangażowania obu członów relacji Ja – Ty.

Przedmiot nie wywołuje takich samych reakcji jak spotkanie Drugiego. Katarzyna Parzych-Blakiewicz pisze, że „Przedmiot jest całkowicie «pochłonięty» przez osobę – jest «dla» niej, w jej mocy”⁵⁷. Podmiot osobowy nie może być zawładnięty przez drugiego uczestnika relacji, musi być ona symetryczna. Chociaż ludzie są do siebie podobni strukturalnie, to każda osoba jest wyjątkowa i niepowtarzalna, a jednocześnie wszystkie są sobie równe. Z perspektywy ontologicznej nie ma podziału na ludzi gorszych i lepszych, lecz wszyscy posiadają tę samą wartość. Warunkiem koniecznym dialogu jest „uznanie równorzędności osób, nawet w sytuacji nierówności ról społecznych, czy też nierówności z racji komunikacji między osobami z różnych kategorii osobowych”⁵⁸. Gdy zabraknie spełnienia tego wymogu, dialog zostaje zerwany. Uprzedmiotowienie Drugiego jest czynnikiem wykluczającym; każdy z uczestników dialogu powinien mieć zatem taki sam wpływ na przebieg spotkania⁵⁹.

1.2.1. Dialogiczna koncepcja człowieka

Na gruncie naukowej spuścizny Ratzingera dialog może być rozumiany jako istotny proces, który integruje oraz angażuje co najmniej dwie strony i sprzyja powstawaniu relacji. Dialog „nie polega na tym tylko, że się mówi”⁶⁰ i nie ogranicza się on jedynie do wygłaszania

⁵⁵ Tamże, s. 19.

⁵⁶ Tamże, s. 22.

⁵⁷ Tamże, s. 28.

⁵⁸ Tamże, s. 33.

⁵⁹ Dialog nie jest zagadnieniem wyłącznie o znaczeniu filozoficznym czy teologicznym. Przykładowo etnografia dialogowa uwzględnia wielogłosowość praktyk badawczych, uczestnictwo badacza i badanego oraz całokształt okoliczności, w których odbywa się proces poznawczy. Przedstawiciel tej dziedziny, Vincent Crapanzano, podkreśla znaczenie dialogowości w naukach o kulturze, zwłaszcza w badaniach etnograficznych oraz relację między badaczem a badanym. Mówi o potrzebie zrozumienia tego, co „inne” i dialogu z „innym”. Dialog kształtuje zarówno kulturę, jak i tożsamość uczestników. Według Crapanzano, etnografia nie polega na przedstawianiu rzeczywistości, lecz na ustaleniu istniejących norm społecznych i wyobrażeń kulturowych, które formują się w dialogu. Zob. E. Barańska, *Koty na Zanzibarze. Teoria kultury Clifforda Geertza*. Lublin 2023, s. 63–64.

⁶⁰ J. Ratzinger, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 195.

słów. Jego niepowodzenie manifestuje się w sytuacjach, gdzie brak jest prawdziwej wymiany myśli. Dialog istnieje w wymianie poglądów i aktywnym wsłuchiwaniu się w drugą stronę, co prowadzi do spotkania, które z kolei kształtuje relacje prowadzące do zrozumienia, a w efekcie do wzbogacenia własnej tożsamości, czy jak pisze teolog „pogłębienia i przemiany własnego jestestwa”⁶¹. Istotnym elementem jest umiejętność słuchania, która „oznacza poznanie i uznanie drugiego, dopuszczenie go w przestrzeń własnego «ja», gotowość do wchłonięcia – jako własnych – jego słów i jego bytu i odwrotnie: oznacza gotowość do bycia zasymilowanym przez niego”⁶². To prowadzi do przemiany i wzbogacenia „ja”. Dla teologa akt ten jest ważny, ponieważ wypowiedzane słowa nie są tylko informacją na dany temat, lecz wyrażają konkretną osobę. Natomiast sam dialog możliwy jest dlatego, że jego uczestnicy „dotykają tego, co ich w istocie jednoczy, czyli prawdy”⁶³. Jest to „wspólne źródło”, które jednoczy dialogujących. Ratzinger zaznacza, że największym zagrożeniem dla dialogu jest konsensus, który nie prowadzi do odkrycia prawdy, lecz pozostaje na etapie zgody. Dotyczy to spraw osobistych, ale też problemów społecznych, takich jak aborcja, eutanazja, decyzje dotyczące wojen, problemów Trzeciego Świata itp.

Ratzinger czerpiąc z myśli Emmanuela Lévinasa, posługuje się wyrażeniem „twarz drugiego człowieka”⁶⁴. Zawiera ono prośbę o przyjęcie i bezinteresowną akceptację drugiej osoby. Dodatkowo odwołuje się tu do wolności drugiego jako ograniczającej przestrzeń wolności innej osoby. „Decyzja spojrzenia w twarz drugiego człowieka to decyzja o własnym nawróceniu, to przyzwolenie na żądanie ode mnie wyjaśnień, to wyjście poza siebie i zrobienie miejsca innej osobie”⁶⁵. Ratzinger odwołuje się tu również do Romano Guardiniego – niemieckiego filozofa i teologa. Podobnie jak on uważa, że nietykalność jednostki wynika z faktu, że jest ona osobą. Pamięć o tym jest szczególnie ważna, gdy kultura zaczyna przejawiać tendencję do uprzedmiotowienia osoby, to znaczy do traktowania człowieka z perspektywy strat i zysków. Benedykt XVI opisuje takie sytuacje w następujący sposób: „Dramat naszych czasów polega właśnie na niezdolności patrzenia na siebie [bez zwracania uwagi na płynące z tego korzyści – przyp. M.Z.], dlatego spojrzenie drugiego staje się zagrożeniem, przed którym musimy się bronić”⁶⁶. Twierdzi tym samym, że otwarcie się na drugiego człowieka gwarantuje otwarcie się na Boga – i jest to najistotniejsza konsekwencja dostrzeżenia jego godności. Zatem

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże.

⁶³ Tamże, s. 198.

⁶⁴ J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, dz. cyt., s. 86.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże, s. 91.

kultura powinna promować i podkreślać znaczenie jednostki oraz fakt, że nie rozplywa się ona we wspólnocie. Ta ostatnia jest o tyle ważna, o ile liczy się w niej każda ludzka osoba, ponieważ tym, co stanowi jedną z przeszkód rozwoju człowieczeństwa jest egoizm. W opinii teologa często jeden człowiek akceptuje drugiego „tak długo, jak długo odpowiada on jego usposobieniu i życzeniom, a gdy tylko wyjdzie na jaw jego autonomiczne równouprawnienie «ja», staje się nieprzyjemny”⁶⁷.

1.2.2. Chrystologiczna transformacja kultury

We *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* Ratzinger pisze, iż w Jezusie Chrystusie dokonał się „dalszy skok ewolucji”⁶⁸ i termin ten rozumiany jest tu przez pryzmat rozwoju ducha, a nie zmiany biologicznej organizmu⁶⁹. Wykazuje, że człowiek „wyłamał się z ograniczonego sposobu ludzkiego życia, z jego zamknięcia jakby w monadzie”⁷⁰. Dla Ratzingera jest to moment, w którym Bóg wyznacza nowy kierunek (można też stwierdzić, że jest to nowe uniwersum interpretacyjne), w jakim człowiek powinien podążać i kształtować rzeczywistość. Realizuje się to także poprzez dialog, czyli miłość i szacunek do drugiej osoby. Jezus jest „doskonałą wersją” człowieka. Istotnym elementem jest właśnie miłość do bliźniego, to znaczy otwarcie się na niego⁷¹ i przewyciężanie tendencji egoistycznych.

⁶⁷ J. Ratzinger, *Ponowne zjednoczenie w wierze w ujęciu katolickim*, w: *Opera Omnia*, t. VIII/2 – *Kościół...*, dz. cyt., s. 757.

⁶⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 249. Zarówno Ratzinger, jak i de Chardin widzą w Chrystusie kluczowy moment w dziejach człowieka – taki, który wyznacza nowy kierunek duchowego rozwoju ludzkości. Dla tego pierwszego to chwila, w której człowiek przestaje być zamknięty w sobie, a otwiera się na drugiego – poprzez miłość, dialog i gotowość do przekraczania siebie. To, co się wówczas dokonuje, Ratzinger nazywa „nowym uniwersum interpretacyjnym”, czyli zupełnie nowym sposobem rozumienia ludzkiej egzystencji. Z kolei francuski jezuita nazywa ten przełom „konwergencją” – ruchem całej rzeczywistości ku jednemu, boskiemu centrum, które określa jako „punkt Omega”. Mimo podobieństw, różni ich podstawowa perspektywa: Teilhard patrzy na całą ewolucję – także materialną – jako proces prowadzący do Boga, natomiast Ratzinger skupia się na ewolucji ducha, zakorzenionej w wierze i Objawieniu. Dla niego przemiana, jaka dokonuje się w Chrystusie, nie jest tylko kolejnym etapem historycznego rozwoju, ale objawieniem samego Boga i zaproszeniem człowieka do uczestnictwa w Bożym życiu. Zob. M. Karas, *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej*, Kraków 2012, s. 25–26.

⁶⁹ Z perspektywy biologicznej ewolucja to proces zmian w cechach grup organizmów w ciągu kolejnych pokoleń. Grupy organizmów, doświadczają zmian wraz z upływem czasu i modyfikacjami genetycznymi. Zmiany, są przekazywane przez materiał genetyczny z jednego pokolenia na kolejne. Biologiczna ewolucja może być subtelna lub znacząca: obejmuje ona szeroki zakres, od drobnych zmian w proporcjach różnych form genu w populacji, aż po ewolucyjne przemiany, które doprowadziły od najwcześniejszych form życia do powstania dinozaurów, pszczoł, dębów i ludzi. Zob. D. J. Futuyma, *Evolution*, Sunderland 2005, s. 2. Cechą ewolucji, która zainspirowała Ratzingera do porównania jej ze zmianą, jaką przyniósł Jezus Chrystus, jest jej zdolność do ulepszania organizmów ze względu na zmieniające się warunki otoczenia.

⁷⁰ Tamże, s. 249.

⁷¹ To dokonało się poprzez poświęcenie Jezusa Chrystusa. Ratzinger za św. Janem i św. Pawłem podkreśla, że Jezus jest nowym człowiekiem, który oddając życie za ludzkość, również ją przemienił – jak pisze we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo* (s. 251): „Teraz, po przebicciu włócznią, które kończy ziemskie Jego życie, Jego egzystencja jest całkowicie otwarta; teraz jest On całkowicie «dla», teraz już nie jest człowiekiem jednostkowym, tylko «Adamem», z którego boku utworzona jest «Ewa», nowa ludzkość”.

Można zauważyć, że tożsamość jednostki ludzkiej jest kształtowana przez kulturę, która stanowi wspólnotę odniesień. W każdej kulturze istnieją pewne ramy określające ideał człowieczeństwa, jednak nie wszystkie te wzorce sprzyjają rozwojowi człowieka. Benedykt XVI przytacza przykład praktyki Azteków, polegającej na składaniu krwawych ofiar bogu słońca Huitzilopochtli w celu utrzymania porządku świata. W tym kontekście „skok ewolucyjny” dokonany przez Jezusa ma istotne znaczenie, gdyż ukazuje on inną ścieżkę rozwoju, gdzie do korpusu idei wchodzi: przekraczanie siebie i gotowość do poświęcenia dla innych. Chrześcijaństwo poprzez praktykowanie tych wartości może wpłynąć na ewolucję pewnych elementów kultury i otworzyć ją na inność drugiego człowieka. Pomimo, że kultura opiera się na wspólnocie, należy pamiętać, że to konkretne jednostki tworzą jej tkankę. Dlatego też społeczeństwo dążąc do dobra większości nie powinno ignorować potrzeb i godności osoby:

Tylko poprzez jednostki może się dokonać przemiana historii, przełamywanie dyktatury środowiska. Sądzę, że tu znajduje się uzasadnienie czegoś, co dla innych religii świata i dla dzisiejszego człowieka jest niemożliwe do pojęcia, mianowicie, że w chrześcijaństwie ostatecznie wszystko zawisło na jednostce, na człowieku – Jezusie z Nazaretu⁷².

Ewolucja dokonała się dzięki Jezusowi, Bogu–człowieki żyjącemu w konkretnej kulturze. W związku z tym jednostka nie powinna być poddana wyłącznie wpływowi określonej kultury czy form myślenia motywowanych interesem społecznym, ponieważ każda osoba ma taką samą wartość jak cała wspólnota. Jezus, jako figura historyczna i kulturowa, stanowi punkt zwrotny w historii ludzkości, pokazując, że indywidualność nie może być zaniedbywana na rzecz dominacji norm kulturowych⁷³.

1.3. Kulturotwórczy charakter wspólnoty

Kultura jako efekt wzajemnego porozumienia jest przez Ratzingera określana jako forma wspólnotowej artykulacji wyników poznania i wartości, które wpływają na życie określonej grupy społecznej⁷⁴. Podobnie jak definicje kultury zaprezentowane na początku tego rozdziału, ujęcie Ratzingera również wskazuje na rolę wspólnoty jako czynnika kształtującego i podtrzymującego przestrzeń kulturową, jednocześnie będąc przez nią formowaną. Papież docenia rolę socjalizacji, w której ramach (takich jak rodzina, środowisko szkolne czy, dajmy

⁷² Tamże, s. 261.

⁷³ Chrystologiczna apoteoza jednostki lokuje ujęcie Ratzingera w kontrze do funkcjonalizmu strukturalnego. W tej tradycji antropologicznej, nawiązującego do durkheimowskiego paradygmatu socjologicznego, całość życia ludzkiego, w tym jego wymiar kulturowy, jest rozpatrywany z perspektywy interesów struktury społecznej, co wynika z nacisku na konieczność działania grupowego w celu „przełamania dyktatury środowiska”.

⁷⁴ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 50.

na to, klub kibiców drużyny sportowej) następuje formowanie postaw jednostek oraz kształtowanie ich percepcji rzeczywistości. Żaden człowiek „nie tworzy sam siebie, ale powstaje dzięki podwójnemu «współ-»: współbyciu z rzeczami i współżyciu z ludźmi («ludźmi» – należy to podkreślić – zawsze w liczbie mnogiej)”⁷⁵. Oznacza to, że człowiek otoczony jest i zależny nie tylko od innych, ale także od środowiska materialnego, w którym funkcjonuje, i na które oddziałuje. To ono często kształtuje jego dalszy rozwój i postrzeganie świata. W tej kwestii Ratzinger już jako Benedykt XVI w jednym z orędzi zauważył, że

*W sferze gospodarczej pożądana jest zwłaszcza ze strony państw polityka rozwoju przemysłowego i rolniczego, dbająca o postęp społeczny oraz upowszechnienie zasad państwa prawa i demokracji. Niezmiernie istotne i niezbędne jest również stworzenie etyki rynków monetarnych, finansowych oraz komercyjnych. Muszą być one ustabilizowane, lepiej koordynowane i kontrolowane, tak aby nie przynosiły szkody najbiedniejszym*⁷⁶.

Współistnienie ważne jest nie tylko z perspektywy życia we wspólnocie, ale i funkcjonowania w świecie materialnym. To ono, w podobnym stopniu jak grupa, kształtuje człowieka i oddziałuje na jego myślenie o samym sobie, będąc istotnym czynnikiem rozwojowym. Dlatego Ratzinger, już jako papież wskazywał, że sprawiedliwa dystrybucja dóbr oraz dbałość o najbiedniejszych są kluczem do zrównoważonego rozwoju całego świata. Ponieważ człowiek nie jest tylko jednostką, lecz „współ-człowiekiem”, którego częścią stanowi wspólnota z innymi ludźmi, światem i dzielonymi rzeczami. Człowiek nie żyje sam i nie żyje tylko dla siebie. Prawdy te dotyczą każdej sfery życiowej. Nawet gospodarka, która jest oparta na sieci interesów wielu państw sprawia, że wszyscy są od siebie zależni i jedni żyją dzięki drugim.

Świadomość wspólnoty i wzajemnej zależności została w szczególności sposób przekształcona przez myśl marksistowską, która promuje znaczenie kolektywu i współpracy czyniąc to kosztem autonomii jednostki. Jednak wcześniejsze formy wspólnot również nie były wolne od napięć i ograniczeń: radykalny kapitalizm, mimo że akcentował potencjał jednostki i jej możliwość osiągnięcia sukcesu, prowadził często do społecznego rozwarstwienia i wykluczenia. Marksowska wizja kolektywu nie neguje całkowicie roli jednostek, lecz zakłada ich podporządkowanie wspólnemu celowi. Dla Ratzingera znaczenie grupy wynika z faktu, że jest ona zbiorem wzajemnie powiązanych i współzależnych osób – jej istota jest pochodną wartości składających się na nią jednostek, choć jednocześnie więzi i wspólnota stanowią

⁷⁵ J. Ratzinger, *Sakramentalny fundament chrześcijańskiej egzystencji*, w: *Sakrament i misterium*, przeł. A. Głos, Kraków 2011, s. 30.

⁷⁶ Benedykt XVI, *Błogosławieni pokój czyniący*, w: tegoż, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*, t. 5, Lublin 2018, s. 150.

konieczny wymiar ich właściwego istnienia i funkcjonowania. Interes czy osiągnięcie założonego celu nie może przyczyniać się do cierpienia jednego człowieka lub wspólnoty. Współistnienie jest jedną z naturalnych cech i potrzeb człowieka⁷⁷.

1.3.1. Wychowanie jako warunek prawidłowego funkcjonowania wspólnoty w kulturze

Wychowanie jest procesem kształtującym, który pozwala na funkcjonowanie w konkretnej kulturze i społeczeństwie. Dlatego należy pokrótce przynajmniej opisać jego funkcje i społeczne oddziaływanie. Pierwszym miejscem, w którym człowiek przystosowuje się do funkcjonowania w grupie i zdobywa o niej podstawowe informacje, jest rodzina. Wychowanie człowieka już od starożytności zajmowało ważne miejsce w myśli filozoficznej oraz politycznej. Platon w swoim dziele *Państwo* buduje teoretyczny model organizmu państwowego. Zastanawia się on nad tym, jak kształtowanie człowieka mogłoby wyglądać w warunkach idealnych⁷⁸. Z kolei Ciceron w *Rozmowach Tuskulańskich* wspomina o *cultura animi*, czyli o uprawie ducha⁷⁹. Wychowanie nie jest związane wyłącznie z edukacją, rozumianą przykładowo jako nauka w ramach szkoły czy uniwersytetu, lecz jest również skorelowane całościowo z kulturą i różnymi grupami społecznymi wraz ze środowiskiem. Sam proces doczekał się wielu koncepcji oraz teorii, których multiplikacja jest symptomatyczna, zwłaszcza w okresie oświecenia. Wychowania nie można sprowadzić wyłącznie do przekazywania abstrakcyjnej wiedzy i umiejętności⁸⁰. Ponieważ zawiera ono w sobie coś więcej, niż tylko przekazywanie informacji, odsłania spojrzenie na zespół „wartości i sensu dobrego życia”⁸¹, tym samym przyczyniając się do formacji duchowej. W adaptowaniu przyszłych aktorów kultury fundamentalne znaczenie ma rodzina. Trudno poważnie traktować koncepcje jakiegoś substytutu rodziny, ponieważ to jej „przypada funkcja

⁷⁷ Świadomość obecnych społeczeństw – zwłaszcza w krajach rozwiniętych – jest silnie zdeterminowana przez imperatyw maksymalnej efektywności w pracy i w życiu – kosztem kontaktów międzyludzkich. Zdaniem Guya Deborda czy Andrzeja Ledera w XXI w. powszechne stanie się zjawisko autyzmu kulturowego, por. M. Szpunar, *Kultura algorytmów*, Kraków 2019, s. 86. Szpunar komentuje to następująco: „Fragmentaryzacja przestrzeni publicznej, kurczenie się sfery symbolicznej oraz hegemonia myślenia pierwszoosobowego sprawia, że autyzm kulturowy staje się faktem społecznym. W takiej optyce intersubiektywne komunikowanie okazuje się coraz trudniejsze”. Tamże.

⁷⁸ Platon, *Państwo* II: 374–377, III: 395–407, przeł. W. Witwicki, Kęty 2006, s. 69–73, 92–104.

⁷⁹ „I podobnie jak pole, posługując się tym samym porównaniem, chociaż żyzne, nie może być urodzajne bez uprawy, również i dusza bez nauki. Jedna rzecz bez drugiej jest więc bezsilna. Uprawą duszy zaś jest filozofia: ona wyrывa z korzeniami wady i przygotowuje dusze do przyjęcia ziarna, powierza im je i, że tak powiem, zasiewa, aby dojrzawszy, przyniosły jak najbardziej obfite owoce”. Zob. Ciceron, *Rozmowy Tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, w: M.T. Ciceron, *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1961 s. 556.

⁸⁰ A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2010, s. 84.

⁸¹ Tamże.

specjalna, której nie jest w stanie zastąpić w sposób porównywalny żadna inna organizacja”⁸². Wychowanie jest szczególnie istotne we wczesnym dzieciństwie, ponieważ wtedy jest ono „budowaniem fundamentów dla całego przyszłego rozwoju osoby”⁸³. W tym okresie u młodego człowieka formuje się duch, ciało, umysł, uczucia oraz emocje, czyli wszystko to, co konstytuuje człowieka jako całość. Ratzinger zaś dodaje, że proces wychowania nie jest samoodtwarzający się, lecz w każdym pokoleniu odbywa się na nowo i od początku, ponieważ „wartości z przeszłości nie można po prostu odziedziczyć, musimy je sobie przyswajać i odnawiać”⁸⁴. Dlatego mechanizm wspomnianej formacji jest zadaniem trudnym i wymagającym dla każdego uczestnika kultury.

Ratzinger zaznacza, że człowieczeństwo realizuje się między innymi przez język i przez spotkanie. „Moje człowieczeństwo – ujmując rzecz konkretnie – realizowane jest w słowie, w umowie, która formułuje moje własne myśli i włącza mnie w międzyludzką wspólnotę, nadającą kształt mojemu ludzkiemu byciu”⁸⁵. Ten proces rozpoczyna się od narodzin, gdy osoba jest stopniowo wprowadzana w świat kultury i zasad ją organizujących. W swojej autobiografii teolog wspomina, że jego formacja religijna i intelektualna rozpoczęła się w domu rodzinnym, nie tylko poprzez zapoznanie się z tymi zagadnieniami, ale i przez sam stosunek rodziców do otaczającej ich rzeczywistości. Szkoła i nauczyciele wywarli wpływ na jego dalszy rozwój (Benedykt XVI już w szkole gimnazjalnej zapoznał się z językiem greckim, łacińskim oraz klasycznymi pozycjami dzieł literatury starożytnej⁸⁶), następnie inspiracją byli wykładowcy, a później doświadczenie duszpasterskie podczas posługi w pierwszej parafii⁸⁷.

⁸² Tamże, s. 94. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment dotyczący roli rodziny: „Rodzinne otoczenie ma decydujące znaczenie dla fazy wczesnodziecięcej. Pełne miłości oparcie w trwałej więzi międzyosobowej wydaje się w tej fazie niezbędne dla prawidłowego rozwoju. Jego brak może prowadzić do zakłóceń rozwojowych. Również i później rodzinny kontekst jest w ogromnej mierze dla rozwoju konieczny. Dziecko aklimatyzuje się w społecznym systemie rodziny, zdobywa orientację w siatce relacji społecznych; poczucie bezpieczeństwa, jakie stwarza rodzina, sprzyja rozwojowi podstawowego zaufania dla innych, co stanowi pobudkę do edukacji społecznej, dając tym samym możliwości stania się samemu odrębną osobowością. Również rozwój dyspozycji moralnych (...) oraz dyspozycji emocjonalnych (...) może znaleźć oparcie tylko w sprzyjającym rodzinnym otoczeniu”. Tamże.

⁸³ M. Opiela, *Wychowanie integralne w przedszkolach katolickich*, „Zeszyty Naukowe SWPR – seria pedagogiczna”, 2015 nr 7, s. 44.

⁸⁴ Benedykt XVI, *Autentyczne wychowanie*, w: *Komunikacja społeczna według Benedykta XVI*, M. Laskowska, K. Marcyński (red.), Kraków 2016, s. 99. Spostrzeżenia Ratzingera na temat wychowania współgrają z teorią Wiercińskiego na temat pamięci kulturowej zgodnie, z którą przekaz stanowi swojego rodzaju analogię przekazu „pamięci” genetycznej na płaszczyźnie reprodukcji biologicznej. Antropolog wyróżnia pulę pamięci kulturowej oraz mechanizmy selekcji kulturowej. Na tę pierwszą składają się wszelkie informacje dotyczące m.in. symboli, wiedzy o świecie czy o regułach zachowania w danej społeczności. Są one przyswajane w toku wychowania. Z kolei selekcja kulturowa odnosi się do rozpowszechniania lub eliminowania odkryć lub wynalazków (przykładowo rozpowszechnienie się metody zapisu alfabetycznego). Zob. A. Wierciński, *Magia i religia...*, dz. cyt., s. 99–100.

⁸⁵ J. Ratzinger, *Sakramentalny fundament chrześcijańskiej egzystencji*, w: *Sakrament...*, dz. cyt., s. 38.

⁸⁶ Zob. J. Ratzinger, *Moje życie. Wspomnienia z lat 1927–1977*, przeł. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005, s. 31.

⁸⁷ Teolog tak opisuje swoje pierwsze doświadczenia jako młody ksiądz: „najważniejsze było dla mnie spotkanie z dobrym proboszczem Blumscheinem (...). Do ostatniego tchu, całym sercem (...) chciał pełnić kapłańską posługę

Tego rodzaju przeżycia nie tylko kształtują, ale włączają we wspólnotę, w której człowiek uczy się funkcjonowania w kulturze i z czasem sam tę wiedzę przekazuje.

Człowiek spełnia się poprzez uczestnictwo w relacjach społecznych. Każda osoba zawdzięcza swoje życie innym. Rodzice, a później wychowawcy, kształtują młodych uczestników wspólnoty, ucząc ich w niej żyć oraz przekazując konkretny zespół wartości, a także praktyk kulturowych. Jeśli społeczność funkcjonuje prawidłowo, to znaczy respektuje prawa i godność każdej jednostki (utrzymując równocześnie równowagę między grupą a jednostką), otwiera wówczas człowieka na siebie samego i drugą osobę; społeczność taka staje się zdonlna do dialogu. Takie działanie wspólnoty oczywiście nie może odbyć się bez wpływu kultury, która reguluje stosunki i wartości panujące w danej grupie (czy szerzej społeczeństwie). Jednak gdy tendencje w kulturze (i wspólnocie) zaczynają zmierzać do skupienia się jednostki wyłącznie na „ja”, człowiek zaczyna podlegać alienacji i zamknięciu na rzeczywistość.

Procesy nauczania i wychowania są ściśle związane i nie warto ich rozdzielać, gdyż oba są integralnymi częściami kultury. Jednak to wychowanie „zakłada (...) odpowiedź na pytanie o to, kim albo czym właściwie jest człowiek, jak może stać się naprawdę człowiekiem”⁸⁸. Proces ten jest uwarunkowany kulturowo, co oznacza, że przechowuje i przekazuje nie tylko sposoby funkcjonowania w społeczeństwie, ale i tradycje danej kultury oraz związane z nią wartości i wierzenia. To wszystko pozwala odpowiedzieć na pytanie o to, kim jest człowiek. Charakter i sposoby tego uzasadnienia zależą będą naturalnie od konkretnej kultury i praktyk z nią związanych. Jednak kompletną odpowiedź może dać dopiero religia chrześcijańska, która według nauki Kościoła, zawiera pełny obraz tego, kim jest ludzka istota i jaki jest jej cel. W poprzednim podrozdziale wspomniano, że człowiek jest bytem dialogicznym. Stąd jedną z jego ważniejszych naturalnych cech jest wyposażenie w zdolność do budowania relacji, przez co jest on w stanie konstruować swoje człowieczeństwo za pośrednictwem bycia z innymi we wspólnocie i tworzenia więzi⁸⁹. Stanowi to wyzwanie dla

(...). Jego dobroć i wewnętrzna pasja w pełnieniu kapłańskiej misji wycisnęły na tej parafii specyficzne znamię (...). Potrzebowałem rzeczywiście takiego wzoru (...).” Tamże, s. 75.

⁸⁸ J. Ratzinger, *Maria Teresa od Jezusa Gerhardinger – Wychowanie jako apostolskie zadanie*, w: *Opera Omnia*, t. XIV/3–3 – *Kazania...*, dz. cyt., s. 1276.

⁸⁹ Według Martina Bubera dzięki wychowaniu ludzie uczą się tworzyć relacje międzyludzkie. Jednak, chociaż sam proces jest czymś naturalnym, to kwestia zawiązywania więzi jest czymś co, musi być przyswajane na nowo wraz z każdym pokoleniem. Jest to zbieżne z przemyśleniami Ratzingera na ten temat, który również widzi w wychowaniu nie tylko przekazywanie informacji, ale oddziaływanie na całego człowieka i możliwość budowania jego człowieczeństwa właśnie przez spotkanie z drugą osobą. Buber pisze o relacji wychowawcy i wychowanka, który swojego podopiecznego traktuje jako partnera: „Aby zaś jego oddziaływanie na wychowanka było jednolicie sensowne, musi przeżywać każdorazowo tę sytuację, we wszystkich jej momentach, nie tylko od swej własnej strony, lecz także od strony samego Naprzeciw; musi realizować to, co nazywam objęciem. Mimo, że chodzi o to, by również w wychowanku obudzić stosunek Ja – Ty, a więc by również on uwzględnił

kultury, gdyż dobrze ukształtowany człowiek będzie oddziaływał na przyszłe pokolenia. Zatem każda generacja tworzy kulturę przyszłości.

W tym miejscu warto wskazać na pojawiającą się potrzebę autorytetu. Ratzinger dostrzega sytuację, w której ilość informacji oraz reprezentowanie przez ludzi różnych postaw za pośrednictwem mediów sprawia, że „Jesteśmy zdezorientowani i każdy próbuje na swój sposób wytyczyć sobie drogę (...). Przejawia się to w tym, że młodzi ludzie szukają wzorów do naśladowania, nawet jeśli byłyby one tylko idolami”⁹⁰. Widoczny jest też nadmiar informacji, które stają się bezużyteczne⁹¹. To samo dotyczy kwestii autorytetu i wzorców. Pojawia się ich zbyt wiele i prezentują one różne wartości, natomiast, tradycyjne autorytety, jak rodzice czy nauczyciele, nie są obecnie brane pod uwagę jako te, które mogłyby pomóc w rozwoju. Spowodowane jest to obecną w kulturze tendencją do wątplenia i dekonstrukcji, co skutkuje tym, że wszystko pozostaje rozbite i bez odpowiedzi. Dlatego tradycyjne autorytety są uważane za wątpliwe i niegodne naśladowania.

1.3.2. Rola Kościoła Katolickiego w wychowaniu

Kościół katolicki odgrywa istotną rolę w procesie wychowania poprzez różnorodne obszary działania obejmujące: formację tworzących go wiernych, zwracanie się jednostki (a później społeczeństwa) ku prawdzie i Bogu, rozwijanie relacji z Bogiem, a także naukę życia w zgodzie ze swoim sumieniem oraz ukierunkowywanie polityki na wartości moralne i religijne⁹².

Kościół zatem odgrywa rolę wychowawczą, starając się formować wspólnotę wierzących. Kościół jest wspólnotą w drodze, co oznacza, że on sam jest poddawany

i akceptował wychowawcę jako tę określoną osobę, to przecież szczególna wychowawcza relacja nie mogłaby trwać, gdyby wychowanek ze swej strony dokonywał objęcia, a więc przeżywał udział wychowawcy we wspólnej sytuacji. (...) Każdy stosunek Ja – Ty w obrębie relacji, charakteryzującej się celowym oddziaływaniem jednego członka na drugiego, istnieje mocą wzajemności, na którą się nakłada, nie osiągając pełni”. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 121–122.

⁹⁰ J. Ratzinger, *Szukać i znaleźć Boga*, w: *Opera Omnia*, t. XIV/3–3 – *Kazania...*, dz. cyt., s. 1452.

⁹¹ O problemie nadmiaru i trudnościach z przetworzeniem tak wielkiej ilości informacji, które w ten sposób stają się niejako rwącym nurtem, który może porwać człowieka pisze Tomasz Goban-Klas – zob. tegoż, *Rwący nurt informacji*, <https://ktime.up.krakow.pl/ref2008/goban.pdf> (data dostępu: 17.11.2022).

⁹² Jak zauważa Wiesław Romanowicz, w chrześcijaństwie doktryna to zbiór wierzeń i nauk Kościoła Chrystusowego, oparty na Słowie Bożym. Kościół czci Boga, służy ludzkości, pracuje na rzecz przemiany świata i oczekuje spełnienia nadziei na przyszłość. Jest on czymś więcej niż tylko „szkołą” i nawet w epoce oświecenia nie udało się ograniczyć jego działalności wyłącznie do funkcji nauczania. Wiara, nadzieja i miłość Kościoła znajdują wyraz w jego nauczaniu i wyznawaniu. Struktura Kościoła wykracza poza ramy organizacyjne, ponieważ definiuje on siebie poprzez dogmaty, głoszenie Słowa Bożego, które odróżnia od retoryki, a egzegeza biblijna unika antykwaryzmu, dążąc do odkrywania aktualnego przesłania i nauki płynącej z tekstów, a nie tylko tego, czego nauczano w przeszłości. W. Romanowicz, *Znaczenie tradycji religijnej w Kościołach chrześcijańskich*, w: *Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretacyjnej*, A.A. Szafrński (red.), Lublin 2011, s. 129.

przemianom występującym w kulturze. W związku z tym jest zobowiązany do ciągłego wychowywania siebie, dawania przykładu dialogu (otwarcia na drugą osobę), wzajemnego szacunku, umiejętności tworzenia więzi oraz rozwijania „wychowania do pokoju i życia w życzliwości, a nie tylko tolerowania się”⁹³. Przede wszystkim wierni mają za zadanie nie tylko opierać się negatywnym tendencjom kultury – jak na przykład relatywizmowi ale i dawać innym przykład postępowania oraz wiary w Boga.

Drugim obszarem wychowawczym dla Kościoła jest ukierunkowanie osoby oraz całego społeczeństwa na prawdę i Boga. Zwrócenie uwagi na Absolut powoduje, że człowiek przestaje stawiać siebie w centrum, a zaczyna otwierać się na drugiego. Takie podejście sprzyja rozwojowi osobistemu i społecznemu. Z kolei, odkrycie prawdy o byciu stworzonym przez Boga nadaje życiu sens i cel, które są jednymi z ważniejszych potrzeb człowieka. Wspomaga to poczucie szacunku wobec siebie, innych i całej rzeczywistości. Kościół omawiane zagadnienie promuje nie tylko przez wewnętrzną działalność (przykładowo katechetyczną), ale i angażowanie się w kwestie czysto społeczne o charakterze charytatywnym oraz misyjnym.

Trzecie zadanie wychowawcze Kościoła to rozwijanie relacji ze Stwórcą. Jest ono realizowane przede wszystkim poprzez zwrócenie uwagi na to, że Bóg nie jest istotą mityczną lub bytem na tyle oddalonym i niezaangażowanym, że nie oddziałuje na człowieka w żaden sposób. Wspólnota Kościoła podkreśla, że Bóg stworzył człowieka jako byt zaplanowany, upragniony i obdarzony miłością, który – podobnie jak jego Stwórca – jest zdolny do relacji. Spotkanie z drugą osobą, jak również z Bogiem, nigdy nie powinno odbywać się w atmosferze przymusu, a tym bardziej przemocy. Stąd „wychowanie chrześcijańskie jest wychowaniem w wolności i do wolności”⁹⁴, bowiem tylko w ten sposób można budować właściwe poczucie więzi z Absolutem, rodziną oraz ze społeczeństwem.

Ostatni aspekt Ratzinger rozumie jako staranie się Kościoła, by w życiu politycznym zaszczerpić wartości wynikające z religii i moralności. Oczywiście Kościół musi respektować świeckość państwa i nie powinien ingerować w obszary niezgodne z swoją misją. Równocześnie, zobowiązany jest do towarzyszenia polityce i pomagania jej w odkrywaniu obiektywnych zasad moralnych. Teolog zaznacza, że „w dziedzinie polityki wymiar etyczny ma daleko idące konsekwencje, na których ignorowanie żaden rząd nie może sobie pozwolić”⁹⁵. Wierni implementując w systemie kulturowym pozytywne wartości mogą wpłynąć na polityków, by ich działania i decyzje nie były krótkowzroczne i oparte na dążeniu do własnego

⁹³ Benedykt XVI, *Błogosławieni pokój czyniący*, w: tegoż, *Uwolnić wolność...*, dz. cyt., s. 150.

⁹⁴ Benedykt XVI, *Wychowanie chrześcijańskie*, w: *Komunikacja...*, dz. cyt., s. 104.

⁹⁵ Benedykt XVI, *Przemówienie Benedykta XVI w Parlamencie Brytyjskim. O miejscu religii w procesie politycznym*, w: tegoż, *Uwolnić wolność...*, dz. cyt., s. 129.

zysku, lecz sprzyjały dobru wspólnemu i rozwojowi całego społeczeństwa, nie tylko w wymiarze lokalnym, ale i globalnym.

Dodatkowo, rolę Kościoła katolickiego w wychowaniu widać wyraźnie w obszarach misyjnych, gdzie Kościół ściśle współpracuje z danym społeczeństwem, nie tylko szerząc wiarę, ale włączając się w rozwój w wymiarze ekonomicznym, edukacyjnym, technicznym i – co najważniejsze – moralnym i dialogicznym. Nowym i ważnym wyzwaniem dla Kościoła jest zmierzenie się ze zjawiskiem zaniku wiary w kulturach, które od wieków ściśle były związane z religią chrześcijańską.

1.4. Kulturowa dominacja postmodernizmu i (neo)marksizmu

Ratzinger opisuje współczesną kulturę zachodnią krytycznie, wskazując na problematyczne – niekiedy autodestrukcyjne – kierunki rozwoju. Jednocześnie, jego opis posiada warstwę postulatyczną, wychodzącą poza narrację deskryptywną czy analityczną. Krytyka ta dotyczy najpierw problemu uprzedmiotowienia człowieka oraz zredukowania go do roli trybiku w maszynie, czy też sprowadzenia jego natury do poziomu biologicznego, gdzie głównym motorem ma być walka o przetrwanie. Taka jest perspektywa darwinizmu społecznego, który wyrasta z racjonalności rozumianej scjentyście.

Kulturowa analiza Ratzingera powstaje w konfrontacji z nurtami intelektualnymi oraz związanymi z nimi zmianami kulturowymi. Należy tu wyróżnić marksizm, neomarksizm, a także postmodernizm, których zasady w znacznej części pozostają w konflikcie z zasadami chrześcijańskimi. Wymaga to omówienia w takiej proporcji, jaka wynika z odniesień pojawiających się w pismach Ratzingera. Szczególnym tłem współczesnego myślenia niewątpliwie pozostaje marksizm i jego podstawowe założenia (materializm, determinizm, walka klas etc.), które stale ewoluują. Marksizm przeszedł też transformację koncepcyjną, przyjmując formę marksizmu kulturowego i neomarksizmu, ze względu na przeniesienie uwagi na sferę kultury. Równie istotnym nurtem dzisiejszych ram koncepcyjnych jest postmodernizm. W opinii Ratzingera oba nurty łączy ujmowanie rzeczywistości (nauki, wartości, etyki) w sposób relatywistyczny. Uderza to mocno w fundament kultury, jakim ma być prawda i wynikająca z niej godność człowieka. Oba nurty uwydatniają fakt, że kultura i społeczeństwo rozwijają się w dynamice ewolucji, co na obecnym etapie rozwoju ma tłumaczyć rezygnację z odniesień metafizycznych.

Rzeczywiście, koncepcja darwinizmu społecznego wywodząca się z teorii Karola Darwina omawiająca zasady walki o byt⁹⁶ i przetrwania tylko najlepiej przystosowanych⁹⁷, staje się matrycą analizy społecznej. Jednym z pierwszych, którzy posłużyli się wzorcem ewolucji był Herbert Spencer, który ideę naturalnej selekcji w świecie zwierząt zastosował w kontekście społecznym – zdaniem angielskiego filozofa społeczność ludzkie również przechodzą ewolucję. Wskazuje on, że jest to proces rozwoju od prostych do złożonych form organizacji, jak choćby od niewielkich grup zbieracko-łowieckich do społeczeństw przemysłowych. Dotyczy to także rozwoju moralności, która ewoluuje coraz bardziej w stronę wolności. Polegać ma ona na respektowaniu praw drugiej osoby, zatem wraz z rozwojem następuje odejście od darwinowskich „praw dżungli”⁹⁸. Ewolucja przebiega według procesów „różnicowania, integracji, rozkładu, równoważenia i segregacji”⁹⁹. Oznacza to, że podlegające rozwojowi społeczeństwo będzie wytwarzało coraz bardziej złożone struktury, jednocześnie odrzucając elementy zbędne, co spowoduje jego stabilizację; to założenie można zatem streścić jako wiarę w postęp. Jak twierdzi Włodzimierz Kubik, Spencer rozwijając myśl o ewolucji społeczeństwa nie deprecjonował przy tym jednostki, ponieważ państwo powinno według niego dbać o każdego obywatela. Uczniowie Spencera utożsamili organizm biologiczny ze społecznym, pojmując społeczeństwo kapitalistyczne jako arenę walki o byt, w której ekonomiczni zwycięzcy są uznawani za najlepszych, ponieważ przetrwali i pokonali innych. Chociaż teoria Spencera była jedną z inspiracji dla wizji Karola Marksa i Fryderyka Engelsa, to wraz z rozwojem myśli socjalistycznej została zapomniana¹⁰⁰. Kubik zauważa, że teoria marksistowska koresponduje z ewolucjonizmem angielskiego filozofa za

⁹⁶ J.A. Rogers, *Darwinism and social darwinism*, „Journal of the History of Ideas”, 1972 vol. 33, no. 2, s. 265.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ M. Zwolinski, *Social darwinism and social justice: Herbert Spencer and the poor*, w: *Distributive justice debates in political and social thought perspectives on finding a fair share*, C. Boisen, M.C. Murray (ed.), New York – London 2016, s. 58–65.

⁹⁹ W. Kubik, *Socjologia Herberta Spencera*, „Przegląd Socjologiczny” 1977 t. 29, s. 346.

¹⁰⁰ Ten sposób myślenia widoczny był zwłaszcza w ustrojach o charakterze totalitarnym, takich jak nazizm i komunizm, gdzie stał się nową moralnością i jedynym kierunkowskazem dla jego zwolenników. Ratzinger w tym miejscu nie neguje ewolucji, ale twierdzi, że nie może ona przyjmować teorii wyjaśniającej całego człowieka oraz jego kultury. Należy zaznaczyć, że jego myślenie o ewolucji wraz z upływem czasu się zmieniało. Zdaniem Francisco J. Novo, do lat 80. XX w. stanowisko Ratzingera było w tej kwestii raczej liberalne. Natomiast później stało się ono bardziej zachowawcze, co związane było prawdopodobnie z przedstawianiem ewolucji przez niektórych naukowców jako ostatecznej odpowiedzi na pytania o pochodzenie człowieka. Novo wysuwa na ten temat następujące przypuszczenie: „Zasugerowałem, na podstawie dowodów znalezionych w literaturze, że to krytyczne nastawienie w kierunku teorii ewolucji zostało wzmocnione, a być może zapoczątkowane, przez kontakty Ratzingera z antyewolucyjnymi niemieckimi intelektualistami w latach 80. Te wpływy doprowadziły go do stronniczego poglądu na procesy ewolucyjne, które niestety nie były odpowiednio równoważone wglądem w powszechnie dostępne ustalenia naukowców zajmujących się stosunkiem ewolucji do teizmu, co zaowocowało w jego omówieniach kilkoma nierozważnymi uwagami na temat technicznych aspektów ewolucji i brakiem głębi (...). Po 2006 roku Benedykt XVI milczał na ten temat, a w swoich nielicznych wzmiankach powrócił do oryginalnych idei wyrażonych w jego wczesnych pismach”. F.J. Novo, *The theory of evolution in the writings of Joseph Ratzinger*, „Scientia et fides”, 2020, no. 8, s. 346–347.

sprawą przyjmowanej przez nią optyki dialektycznej, zgodnie z którą odpowiednie nagromadzenie zmian ilościowych powoduje zmianę jakościową¹⁰¹.

1.4.1. Postmodernizm i marksizm kulturowy

Postmodernizm, jak pisze Andrzej Szahaj, „nie wyskoczył jak królik z kapelusza. (...) Na pojawienie się postmodernizmu pracowały latami rzesze modernistycznych artystów i filozofów, teoretyków kultury i socjologów”¹⁰². W oświeceniu zaczęto wierzyć w możliwość i konieczność racjonalnego (naukowego) uzasadnienia światopoglądu, łącznie z czysto racjonalistycznym rozstrzygnięciem problemu istnienia Boga. Proces ewolucji nurtu racjonalistycznego polegał na zmianie myślenia o możliwościach rozumu. Najpierw ludzki rozum postrzegany był jako źródło wszelkiej wiedzy, następnie akcent został przeniesiony na doświadczenie. Tym samym, rozum stał się miarą, rozstrzygając o tym, co trafne i nietrafne oraz co jest prawdą, a co nią nie jest. W wyniku „związania” racjonalizmu z empiryzmem dla twierdzeń filozoficznych szukano podstawy w naukach przyrodniczych, jednocześnie odrzucając metafizykę jako wizję pełną nieuzasadnionych twierdzeń i przesądów. Funkcjonowanie człowieka tłumaczono sprowadzając to, co psychiczne do tego, co fizyczne, a to z kolei do tego, co fizjologiczne. Wyrażano przekonanie, że ludzkie funkcje intelektualne wyrastają z doznań zmysłowych, takich jak wrażenia czy pragnienie doznawania przyjemności. Podkreślając rolę rozumu, jednocześnie kładziono nacisk na unifikację wiedzy naukowej, której wyrazem miała być idea stworzenia encyklopedii nauk, będąca świadectwem postępu dokonującego się w dziedzinie racjonalnej i empirycznie weryfikowalnej wiedzy¹⁰³.

Trend ten był kontynuowany również w wieku XIX, w ramach podejścia pozytywistycznego. Przedstawicielem tego nurtu był Auguste Comte, którego filozofia stanowiła krytykę metafizyki. Argumentował, że nauki przyrodnicze dostarczyły wzorca podejścia naukowego, który filozofowie powinni przejąć. Dzięki temu można uniknąć spekulatywnej i maksymalistycznej filozofii metafizycznej na rzecz filozofii naukowej, minimalistycznej i pozytywnej¹⁰⁴.

Postmodernizm powstał jako odpowiedź na dotychczasowe sposoby myślenia traktujące rozum w roli źródła poznania, dzięki któremu można odkryć teoretyczne i praktyczne

¹⁰¹ Tamże, s. 347.

¹⁰² A. Szahaj, *Co to jest postmodernizm?* „Ethos”, 1996 t. 33–34, s. 77.

¹⁰³ Tamże, s. 65.

¹⁰⁴ J. Niepsuj, *Pozytywistyczne zakwestionowanie metafizyki*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1998 nr 34 (1), s. 55.

normy¹⁰⁵, budować wiedzę pewną oraz udoskonalać społeczeństwo¹⁰⁶. Jednak prekursorzy postmodernizmu – na przykład Fryderyk Nietzsche – zaczęli w XIX wieku kwestionować możliwość dotarcia do prawdy. Była to swego rodzaju reakcja na oświeceniowy racjonalizm. Rozwój postmodernizmu *sensu stricto* przypada na wiek XX. Sam termin był używany przez Bernarda Rosenberga do opisu człowieka żyjącego w kulturze masowej, natomiast na płaszczyźnie filozoficznej jako pierwszy posłużył się nim Jean-François Lyotard¹⁰⁷.

Autorzy postmodernistyczni uważają, że nie można powoływać się na prawdę obiektywną, ponieważ nie istnieje wiedza pewna, a rzeczywistość nie ma stałego kształtu. Zbyszek Melosik wskazuje, że w najbardziej sceptycznym nurcie postmodernizmu uznaje się, że „prawda jest niczym innym, jak tylko lingwistyczną konstrukcją i to, co jest komunikowane o wydarzeniach, nie jest zdeterminowane przez cechy wydarzeń, lecz przez lingwistyczne figury lub formy”¹⁰⁸. Dlatego też wspomniana wartość nie istnieje obiektywnie, lecz jest tworzona w dostępnym kontekście. Michel Foucault łączy prawdę z władzą. Uważa, że prawda jest kreowana w ramach różnych dyskursów. Co więcej, walka o prawdę jest walką o władzę, ponieważ to władza porządkuje rzeczywistość i oddziela to, co jest „fałszywe”, w związku z czym „władza i wiedza są nierozdzielne; formy władzy są nasycone wiedzą, a formy wiedzy są przesiąknięte władzą”¹⁰⁹. Postmoderniści odrzucają poglądy, w których wiedza naukowa stanowi główny punkt odniesienia. Ich zdaniem mit związku „między nauką, oświeceniem publicznym i postępem społecznym”¹¹⁰ okazał się fałszywy, gdyż niemożliwe jest stworzenie uniwersalnej wiedzy i teorii wolnej od osobistych przekonań jej twórców oraz kontekstu w jakim funkcjonują. Konsekwencją przyjęcia logiki postmodernizmu jest relatywizacja prawdy, gdzie nie ma jednego, ostatecznego wyjaśnienia, lecz wszystko podlega ciągłej interpretacji, z których żadna nie może być uprzywilejowana, zatem nie ma stałych punktów, do których

¹⁰⁵ Z. Melosik, *Kultura, akademia i edukacja – modernistyczno/postmodernistyczne interpretacje*, „Przegląd Pedagogiczny” 2011 nr 1 (25), s. 49–50.

¹⁰⁶ Przykładowo w antropologii od czasu ewolucjonistów aż po strukturalistów, dominował pozytywistyczny model dążenia do odkrycia prawdy. Dopiero około 1950 roku ten topos prawdy został przełamany, gdy zaczęto przechodzić od przedmiotowego badania kultury jako „obcej” do refleksji nad niemożnością przeprowadzenia takich badań. Postmoderniści uznają, że kultura ma charakter tekstualny i należy ją badać przy pomocy narzędzi dekonstrukcji tekstu. Badacze tacy jak Vincent Crapanzano, Paul Rabinow, Renato Rosaldo, Kristen Hastrup czy Lila Abu-Lughod proponują konstruktywistyczne podejście do badania kultury. Postrzegają ją nie jako spójną i gotową całość, którą można poznać i odkryć, ale jako wielość, różnorodność i zmienność relacji oraz zjawisk społecznych, które nie mają stałych cech. Są sceptyczni wobec tworzenia teorii, ponieważ ich zdaniem kulturę można dostrzec w szczegółach, konkretnych wydarzeniach i wyjątkowych sytuacjach społecznych. Wiedza, którą antropolog może osiągnąć, w ujęciu postmodernistów jest zawarta w tekście konstruowanym przez wiele czynników i różnorodne relacje społeczne. Zob. E. Barańska, *Koty na Zanzibarze...*, dz. cyt. s. 91–94.

¹⁰⁷ J. Filipkowski, *Postmodernizm jako ideologia*, „Historia i Polityka”, 2011 nr 5, s. 26–28.

¹⁰⁸ Z. Melosik, *Kultura...*, dz. cyt., s. 50.

¹⁰⁹ Tamże, s. 51.

¹¹⁰ B. Smart, *Modern conditions, postmodern controversies*, London 2002, s. 76, cyt. za: Z. Melosik, *Kultura...*, dz. cyt., s. 53.

można się odnieść. Odrzucone zostaje myślenie przy pomocy stałych kategorii „ontologicznych, poznawczych i etycznych”¹¹¹, ponieważ wszystko ulega ciągłym przekształceniom. Ponadto przedstawiciele postmodernizmu chętnie posługują się metodą badawczą opisaną przez Jacquesa Derridę, jako dekonstrukcja, która „bada to, co zostało pozostawione poza tekstem, co jest nienazwane, wykluczone, ukryte”¹¹². Celem tej metody nie jest odkrycie błędu, lecz podzielenie tekstu na kawałki, by „ujawnić jego wewnętrzne arbitralne hierarchie i przyjęte z góry założenia”¹¹³ oraz nieskończoną możliwość innych znaczeń, z których żadne nie może być uprzywilejowane.

Kolejnym nurtem, który bardzo mocno moderuje współczesne przemiany kulturowe jest neomarksizm¹¹⁴. Choć rodowód obu kierunków sięga początków XX wieku, to ich rozwój i wpływ przypada na jego drugą połowę, czyli czas, w którym Ratzinger rozpoczął swoją karierę naukową. Powstanie neomarksizmu dało impuls tak zwanej nowej lewicy, która zdaniem Leszka Kołakowskiego „jest zbiorem objawów świadczących, z jednej strony, o uniwersalizacji marksistowskiej frazeologii, z drugiej zaś, o rozkładzie doktryny i jej niedostosowaniu do współczesnych zagadnień społecznych”¹¹⁵. W formowaniu się marksizmu kulturowego istotną rolę odegrały teksty włoskiego komunisty Antonio Gramsciego oraz wpływ szkoły frankfurckiej, w tym przypadku zwłaszcza Herberta Marcuse, które zostaną poddane krótkiej analizie w toku pracy.

W *Zeszytach więziennych* Antonio Gramsci pisze o hegemonii kulturowej jako sposobie sprawowania władzy przez dominujące grupy społeczne. Hegemonia umożliwia osiągnięcie konsensusu i przyzwolenia, zamiast eskalowania brutalną siłą przymusu. W odróżnieniu od kontroli bezpośredniej i przemocy wiążącej się z terrorem, hegemonia działa subtelniej, poprzez kontrolę nad kulturą, wartościami i normami społecznymi. Analizując koncepcję bazy i nadbudowy Marksa, Gramsci postuluje odwrócenie metody rewolucyjnej. Zamiast walczyć o bazę, która decyduje o formie nadbudowy, należy podbić kulturę, stać się jej hegemonem i tym samym zastąpić dotychczasowego hegemonem – Kościół, co miałyby zagwarantować trwałe utrzymanie władzy.

Inspirując się wglądem młodego filozofa, jego kontynuatorzy zaczęli rozwijać strategię, którą później nazwano „długim marszem przez instytucje” (takie jak sztuka, kino, media,

¹¹¹ A. Barut, *Postmodernistyczna struktura, hermeneutyczny autorytet, czyli polityczne implikacje dwóch ponowoczesnych odmian konstrukttywizmu*, „Political Dialogues”, 2017 nr 22, s. 70.

¹¹² Z. Melosik, *Kultura...*, dz. cyt., s. 54.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ R. Szopa, *Postmodernizm i neomarksizm jako wytyczne współczesnej kultury „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła”*, 2019 nr 2, s. 152.

¹¹⁵ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Warszawa 2009, s. 486.

system edukacyjny, prasa czy instytucje społeczno-polityczne). Ten marsz ma na celu przekształcenie sposobu postrzegania patriotyzmu, narodu, religii i mentalności, co ma wywołać zmianę kultury od środka¹¹⁶. Dla Gramsciego jednym z istotnych elementów przeprowadzania takich zmian są emocje związane z systemem idei i ideałów charakterystycznych dla danej kultury. Ta struktura bezpośrednio odzwierciedla zwyczajowe sposoby działania społeczeństwa, kontrolując je i modyfikując w zależności od sytuacji. To właśnie paradygmat myślowy, nasycony emocjami stanowi rdzeń kultury, zawierając w sobie wartości, normy i standardy. Włoski filozof uznawał, że skuteczna dominacja polityczna opiera się nie tyle na brutalnej sile, co na aprobacie społecznej, w kształtowaniu, której istotną rolę odgrywa kultura. Wpływa ona na procesy stabilizacji i legitymizacji ustroju politycznego. Jego teoria hegemonii kulturowej kładzie nacisk na „miękkie”, formy władzy, szczególnie na funkcję ideologii. W tej koncepcji istotna jest nie baza ekonomiczna, lecz nadbudowa, ponieważ to ona zawiera takie elementy kultury jak: wartości, normy oraz różne wizje rzeczywistości. To one organizują społeczeństwo w jedną spójną całość, zaś hegemonia realizowana jest nie tylko poprzez instytucje polityczne wykorzystujące przymus, ale też poprzez techniki nadzoru. Gramsci zaliczał do tych dziedzin między innymi: Kościoły, fabryki, związki zawodowe, szkoły oraz inne organizacje społeczne, gdzie kształtowane są idee i socjalizacja jednostek¹¹⁷.

Koncepcje te rozwinęła i upowszechniła szkoła frankfurcka, której zamiarem było najpierw poddanie krytycznej refleksji zjawisk i nurtów społecznych powstałych w warunkach gwałtownej industrializacji w XVIII i XIX w. Zjawiska te miały problematyczny charakter, ponieważ zagrażały autonomii ekonomicznej i kulturowej jednostki, idei szczęścia oraz równości społecznej, blokując harmonijny rozwój społeczny. Ludzkość zamiast angażować się w tworzenie pozytywnych warunków życia, popada w nową formę barbarzyństwa. Theodor W. Adorno oraz Max Horkheimer krytycznie analizowali mechanizmy kulturowej dominacji w społeczeństwie zachodnim, a źródłami ich inspiracji były prace Marksa, Freuda czy Nietzschego, a także badania z dziedziny socjologii wiedzy i humanistyki rozwijane przez heglowską lewicę i neokantyzm. Ostatecznym celem krytyki frankfurczyków miało być odmitologizowanie (niejako zdemaskowanie) rzeczywistości, czyli prawdziwe zrozumienie mechanizmów tworzących ludzki świat. Szkoła frankfurcka koncentrowała się na szeroko pojętej wolności, zarówno od, jak i do, przyjmując marksistowskie podejście do zagadnień społecznych, które umożliwiło krytyczne spojrzenie na

¹¹⁶ A. Sarnacki, *The decay of American culture? Pitirim Sorokin's view on the relevance of the sex revolution*, „Relacje Międzykulturowe - Intercultural Relations” 2017 nr 2, s. 112–113.

¹¹⁷ J. Potulski, *Władza i kultura – Antonio Gramsci jako prekursor socjologii polityki*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, 2010 t. 26, s. 128–133.

ówczesne tendencje cywilizacyjno-kulturowe, a także ocenę ideologii, mitów i fałszywych przekonań, mających zagrażać prawdziwemu ludzkiemu rozwojowi. Prawda jako taka jest zawsze w trakcie tworzenia się i nigdy nie osiąga formy ostatecznej. Podstawową jej funkcją jest doprowadzenie do wyzwolenia. Prawda ma reprezentować wyzwoloną świadomość jednostki i być z nią zgodna. Nowy, odrodzony człowiek ma być wielowymiarowy, spontaniczny i wolny, lub przynajmniej uznać wolność za jedno z kluczowych pragnień¹¹⁸. Według Herberta Marcusego, społeczeństwo po II wojnie światowej dążyło do coraz większej konsolidacji, co uniemożliwiało jakiegokolwiek zmiany. Ekspansja kulturowa Zachodu oraz wzrost produktywności doprowadziły do obojętności i nieświadomości wobec alternatywnych form rządzenia, kultury i pracy. Filozof twierdzi, że w rzeczywistości ludzie cieszyli się pozorną wolnością, która była ukrytym zniewoleniem opartym na fałszywej świadomości. Wolność oznacza autonomię, czyli zdolność do samodzielnego decydowania o własnym życiu, jednak większość nauczyła się tolerować mechanizmy społeczne, które ograniczały niezależność, przyzwalając na utratę wolności. W rezultacie ludzie przestali walczyć przeciwko władzy i niesprawiedliwości, co uczyniło ich działalność obywatelską pasywną. Marcuse zauważa również, że integracja proletariatu w systemie kapitalistycznym oraz tendencje do dwupartyjności i podobieństwa programów politycznych przyczyniły się do stabilizacji, co także przełożyło się na brak aktywności ze strony obywateli. Degeneracja komunizmu na Wchodzie sprawiła, że na Zachodzie nie widziano już alternatywy dla panującego systemu. W związku z tym, zdaniem Marcusego, społeczeństwa stały się jednowymiarowe, pozbawione zdolności do realnych zmian zarówno na poziomie jednostkowym, jak i zbiorowym. Filozof uważa, że prawdziwe wyzwolenie może nastąpić tylko poprzez nowy podmiot historyczny, który będzie wolny od manipulacji i indoktrynacji. Ten nowy podmiot miałby składać się z grup społecznych, które nie zostały zintegrowane w ramach istniejącego systemu, a kluczową rolę w tym procesie miała odgrywać nonkonformistyczna młoda inteligencja, studenci oraz inne zdolne do buntu grupy. Nowa lewica, której nie przewodzili politycy, ale osoby związane z działalnością artystyczną, miała być głosem tych, którzy chcieli zakwestionować *status quo* i dążyć do prawdziwej zmiany. Świadomość towarzysząca rewolucji kulturowej sugerowała, że również porządek społeczny można oprzeć na podejściu estetycznym, a więc traktować go w kategoriach dzieła sztuki. Marcuse dostrzega przejawy tej nowej wrażliwości głównie w zmianach języka i muzyki. W subkulturze hipisowskiej widział proces reinterpretacji pojęć tabuizowanych przez struktury władzy. Ten ruch wyzwolenia popędów zmysłowych wymagał

¹¹⁸ P. Mróz, G. Gruca, *Inspiracje intelektualne teorii kultury i społeczeństwa Herberta Marcusego*, „Państwo i Społeczeństwo”, 2009 nr 2, s. 245–250.

nowego podejścia do moralności, wykraczającej poza tradycyjne wartości judeochrześcijańskie. W ich miejsce filozof proponuje nową moralność, inspirowaną starożytną Grecją. Marcuse zwraca uwagę na potrzebę nowego społeczeństwa opartego na indywidualnym samostanowieniu oraz przewyciężaniu represji wobec seksualności. Odkrycie nowych form protestu i ruchu społecznego otworzyło drogę dla nowej taktyki zmian kulturowych, koncentrującej się bardziej na peryferiach społeczno-politycznych niż na centralnych strukturach władzy¹¹⁹.

Lata 60. XX wieku charakteryzowały się wzmożonym ruchem studenckim – zarówno w Europie Zachodniej, jak i Ameryce Północnej. Wprawdzie grupy te nie identyfikowały się z komunizmem sowieckim, ale powoływały się na hasła rewolucji antykapitalistycznej. Niektóre z nich w celu obalenia państw i elit władzy nie wahały się sięgać po przemoc. Rewolucja miała być zjawiskiem totalnym, obalającym wszystkie instytucje i światowy porządek. Aktywiści nowej lewicy głosili „wyzwolenie seksualne, wyzwolenie od pracy, od restrykcji, od rygorów akademickich, wyzwolenie uniwersalne i totalne”¹²⁰. Według Kołakowskiego takie „ideologiczne fantazje”¹²¹ prezentowane przez ten nurt nie świadczą wyłącznie o kaprysie studentów czy poczuciu znudzenia, lecz są objawem głębokiego kryzysu, w jakim znajduje się kultura zachodnia oraz świat, w którym panuje przeludnienie, klęski ekologiczne, nędza, kryzys w systemie edukacji i napięcia polityczne. „Eksplozja nowej lewicy”¹²² była związana z frustracją studentów, którzy nie widzieli dla siebie przyszłości. Jak zauważa filozof, w ruchu nowej lewicy, choć inspirowanej marksizmem, występowały jednak pewne różnice, jak na przykład koncepcja rewolucji, która, nie miała już dotyczyć klasy robotniczej. Z kolei, w przeciwieństwie do Marksa, który wierzył w postęp, w podjęciu nowej lewicy nowoczesna technologia i nauka nie były odbierane jako pozytywne zjawiska. Mimo, że źródłem dla tych ruchów była fascynacja wczesnymi pracami niemieckiego filozofa i wpływ neomarksistów ze szkoły frankfurckiej to – według Kołakowskiego – udział w kształtowaniu niektórych frakcji nowej lewicy miały również powierzchowne hasła, zaczerpnięte z marksistowskiego słownika. Przejęte z niego frazy wystarczały, aby grupy te przyjęły, że możliwe jest przekształcenie całego świata. Z kolei, jak zauważa Rafał Szopa, w neomarksizmie nastąpiła aktualizacja zamieniająca walkę klas na koncentrację na społecznych

¹¹⁹ M. Lipowicz, *Porównanie myśli Herberta Marcusego z myślą Michela Foucaulta – czyli jak w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku outsiderzy zmienili społeczny porządek kultury zachodniej*, „Diametros”, 2016 nr 49, s. 29–36.

¹²⁰ L. Kołakowski, *Główne nurty*, t. 3..., dz. cyt., s. 488.

¹²¹ Tamże.

¹²² Tamże, s. 489.

nierównościach dotyczących innych grup niż klasa robotnicza – na przykład na mniejszościach seksualnych, które doświadczają dyskryminacji ze strony heteronormatywnej większości¹²³. Ucisk miałby być tu widoczny w przemocy, której „ofiarami są często grupy społeczne trudniej dostrzegalne, trudniej mobilizowalne (do rewolucji) (...)”¹²⁴. Dlatego też, dążenia współczesnego neomarksizmu to obrona praw mniejszości poprzez działania przeciwko stereotypom, demitologizacja kultury oraz nacisk na dialog i komunikację w połączeniu z całkowitą akceptacją, a nawet zdecydowaną afirmacją, różnic i inności.

*Demaskowanie przesądów i stereotypów myślenia ma ograniczać brak równouprawnienia mniejszości (...). Wolność słowa zasadniczo wyrażała prawo do wyrażania swoich opinii i ich konfrontacji ze zdaniem innych, teraz zaś otwarty dyskurs ma prowadzić do akceptacji różnic i inności*¹²⁵.

1.4.2. Nieprzystawalność nurtów postępowych

Widać zatem, że wspomniane nurty również dostrzegają kryzys dosięgający kulturę współczesną, jednak ujmują go w kategorii, które nie znajdowały uznania u Ratzingera, ponieważ dla niego rozważania nad wolnością nie sprowadzają się do rewolucyjnej przebudowy systemu społeczno-ekonomicznego, ani do instrumentalizacji rozumu. Oświecenie dla Ratzingera jest epoką, gdzie pojęcie rozumu zawęża się, bo „rozumne jest to, co daje się powtórzyć”¹²⁶. Oznacza to, że i poznanie, i pewność ograniczają się do tego, co można poddać eksperymentowi i zweryfikować empirycznie – „w konsekwencji [rozum – przyp. M.Z.] rezygnuje jednak ze swego własnego pytania wyjściowego: «co to jest?» i zastępuje je pytaniem pragmatycznym: «jak to funkcjonuje?». To zaś oznacza, że pod naporem swoich kryteriów pewności rozum rezygnuje z pytania o prawdę i zajmuje się wyłącznie pytaniem o wykonalność; tym samym – w istocie abdykuje jako rozum”¹²⁷. Nacisk na metody pozytywistyczne oraz podejście czysto empiryczne były, jego zdaniem, jedną z przyczyn wybuchu rewolucji lat 60. XX wieku¹²⁸. Wtedy to, zwłaszcza młodzi ludzie poszukiwali odpowiedzi na pytanie o prawdę i cel. Znaleźli ją w neomarksizmie jako materializmie odrzucającym prymat Boskiego rozumu, Logosu jako początku. Status prawdy uzyskało to, co

¹²³ R. Szopa, *Postmodernizm i neomarksizm...*, dz. cyt., s. 161.

¹²⁴ J. Dobiszewski, *Marksizm i neomarksizm*, w: *Filozofia współczesna*, J. Dobiszewski, L. Gawor (red.), Bydgoszcz 2006, s. 13, cyt. za: tamże, s. 162.

¹²⁵ R. Szopa, *Postmodernizm i neomarksizm...*, dz. cyt., s. 162.

¹²⁶ J. Ratzinger, *Teologia i polityka kościelna*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 304.

¹²⁷ Tamże.

¹²⁸ Warto zaznaczyć, że nie była to jedyna przyczyna. Ratzinger wskazuje również na inspirację filozofią marksistowską. Taką opinię wyraża też Iwona Barwicka-Tylek, która – podobnie jak teolog – zaznacza, że zafascynowanie Marksem, a zwłaszcza jego wczesnymi pracami, oraz wpływ szkoły frankfurckiej były bodźcem dla młodych ludzi do przyjęcia buntowniczej postawy wobec systemu władzy. Zob. I. Barwicka-Tylek, *Prawda i sens: dialektyka, marksizm, komunizm*, Kraków 2016, s. 140.

„nierozumne”. Stąd wniosek, że wartość ta nie jest absolutna, a „prawdę tworzy dopiero człowiek, jest ona jego dziełem, co w rzeczywistości znaczy, że prawda nie istnieje”¹²⁹. Taka wizja daje człowiekowi fałszywą moc kreowania rzeczywistości opartej na jego własnym rozumie, „który z góry przewiduje konieczne prawa rozwoju, uprzedza je i w ten sposób konieczność podnosi do poziomu wolności”¹³⁰.

W jednym ze swoich dzieł teolog uzasadnia błędne rozumienie idei postępu, które zakłada, że trzeba „stworzyć świat zupełnie nowy: świat rzeczywisty jest przedmiotem nienawiści, której przyczyny nie zostały wystarczająco zanalizowane”¹³¹. Według Benedykta XVI prowadzi do tego wypadkowa dwóch tendencji: ewolucjonizmu biologicznego oraz postępu w ujęciu Hegla¹³², który następnie został przeformułowany przez Marksa. Cała rzeczywistość – w tym także kultura – jawią się tu jako zjawiska materialistyczne i zdeterminowane, przy czym determinacja jest pojmowana jako stały rozwój. Postęp ten ma swoje ustalone prawa i nieunikniony przebieg, który może napotkać opór, lecz w końcu jest nieuchronny oraz niepodważalny. Bóg rozumiany jest tu jako synonim rozwoju i postępu, który dokonuje się: „w wyniku procesów dialektycznych; On też ostatecznie jest pojmowany w formie deterministycznej. Ostatnim etapem dialektycznym jest przeskok od historii ucisku do ostatecznego stanu wyzwolenia”¹³³. Współczesna wiara w postęp i jej przemiana w „marksistowski mesjanizm”¹³⁴ wskazują, że ewolucja ta na tym nie poprzestaje. Powoduje to

¹²⁹ J. Ratzinger, *Teologia i polityka kościelna*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 306.

¹³⁰ Tamże, s. 306.

¹³¹ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, przeł. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 51.

¹³² Hegel w swoim systemie wprowadził kategorię ducha historii jako proces samopoznania ducha/absolutu. Filozof postęp widział jako nieunikniony proces, który odbywa się w historii. Uważał, że poprzez dzieje dochodzi do samopoznania ducha, a każdy etap w dziejach był niezbędny do tego, aby ów duch rozpoznał samego siebie. W ten sposób zostaje spełniony cel świata. Fazy rozwoju absolutu podzielone zostały na etapy, jednak – jak zaznacza Leszek Kołakowski: „nie jest jasne, w których miejscach kolejne fazy rozwoju ducha odpowiadają rzeczywistym fazom rozwoju kulturalnego”. L. Kołakowski, *Główne nurty*, t. 1..., dz. cyt., s. 57–58. Postęp ducha dokonuje się w historii poprzez ewolucję kultury, w której dochodzi do coraz większej świadomości ludzkiego ducha. Jak wskazuje Hegel, dzieje świata wydają się tylko pozornie chaotyczne, tymczasem tak nie jest, ponieważ ich przebieg związany jest z racjonalnym zamysłem. Marks swój system opiera na filozofii Hegla, lecz jej idealistyczne dążenia przekierował na przeciwny biegun, duch jest wynikiem procesów działających w materii. Jest on zatem obecny, ale jako pochodna materii (byt określa świadomość). W swoich pismach Marks poddał krytyce poglądy Hegla oraz młodoheglistów. Jak zaznacza Kołakowski, tym, co ówczasem wyróżniało filozofię Marksa, było: „odkrycie człowieczeństwa samego jako absolutu danego sobie od razu w swej skończoności” (tamże, s. 78), co oznaczało, że nie ma już potrzeby poszukiwania sposobów na zrealizowanie ludzkiego bytu. Postęp dla Marksa ma zupełnie inny wymiar niż dla Hegla, ponieważ dokonuje się on nie za sprawą rosnącej samoświadomości ducha (historii, która osiąga swój cel), lecz jest procesem, w którym świadomość ludzi (klasy robotniczej) jest kształtowana przez sytuację społeczną, produkcyjną oraz rozwój technologiczny. Tylko w takich warunkach może zaistnieć komunizm. Tym, co łączy obu filozofów, jest wiara w nieuchronność procesów historii – dla Hegla była to samoświadomość, a dla Marksa zapanowanie komunizmu.

¹³³ Tamże, s. 51.

¹³⁴ J. Ratzinger, *Eschatologia śmierci i życie wieczne*, przeł. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 78. Wyrażenie to oznacza, że rozwój człowieka i jego historii zmierza w kierunku osiągnięcia idealnego celu, który miał zapewnić ludzkości szczęście i pokój. Por. S. Moses, *Mesjanizm czasu teraźniejszego*, „Teologia Polityczna”, 2006–2007 nr 4, s. 109.

wewnętrzna sprzeczność między równością a wolnością, przy czym jedna wartość bez drugiej nie zadowala człowieka. Prowadzi to do „dalszej radykalizacji programu i dążenia do takiej emancypacji człowieka, która oznacza już jego ubóstwienie”¹³⁵. Plany ludzkości odnośnie do wyzwolenia się całkowicie z jakichkolwiek ograniczeń nigdy nie kończyły się pozytywnie. Na przykład, chęć postawienia siebie w miejsce Boga sprawia, że ubóstwiana jednostka – tu na przykład Józef Stalin bądź Kim Ir Sen – nie zaprowadza pokoju, lecz terror i prześladowania tych, którzy nie zamierzają się jej podporządkować.

Podstawowym elementem, który wpłynął na kształtowanie się kultury Zachodu było chrześcijaństwo. To ono przez wiele stuleci inspirowało różne sfery życia ludzkości, w tym powstanie europejskich uniwersytetów, jednak od czasu oświecenia kultura Zachodu stopniowo oddala się od swoich chrześcijańskich źródeł. Konsekwencjami tego zjawiska, zdaniem Ratzingera, są: rozpad rodziny, brak poszanowania dla życia i godności człowieka oraz przeniesienie wiary w sferę subiektywną. To z kolei prowadzi do wewnętrznego rozdarcia tej kultury, gdzie wciąż widzimy „przykłady kultury chrześcijańskiej, ale mamy też przeciwstawiające się im coraz powszechniejsze wręcz formy przeciwne chrześcijańskiej «paidei»”¹³⁶. Słowem, na Zachodzie dominuje „świecka kultura ścisłej racjonalności”, wskutek której elementy związane z wiarą i tradycją chrześcijańską ulegają zapomnieniu bądź celowemu wyparciu.

Człowiek jako istota stworzona przez Boga jest „powołany przez Boga i do Boga”¹³⁷. „Dopiero wezwanie do tego, co wieczne, konstytuuje człowieka. Dlatego też można zdefiniować go jako z natury usposobionego do relacji z Bogiem”¹³⁸, a związek ten dokonać się może jedynie przez praktyki kulturowe, językowe czy religijne. Można stwierdzić zatem, że kultura ma pomóc człowiekowi stawać się nie tylko „wysoko rozwiniętym zwierzęciem”¹³⁹, ale człowiekiem zgodnym z Bożym zamysłem¹⁴⁰. Tak więc kultura jest darem danym od

¹³⁵ J. Ratzinger, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 78.

¹³⁶ J. Ratzinger, *Komunikacja i kultura. Nowe drogi ewangelizacji w trzecim tysiącleciu*, w: *Opera Omnia*, t. VIII/2 – *Kościół...*, dz. cyt., s. 1164.

¹³⁷ J. Ratzinger, *Sakramentalny fundament chrześcijańskiej egzystencji*, w: tegoż *Sakrament i misterium*, przeł. A. Głos, Kraków 2011, s. 36.

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Tamże, s. 37.

¹⁴⁰ Dla Benedykta XVI człowiek jest koroną stworzenia – stąd między innymi wynika jego godność. Z racji tego nie może być on sprowadzony do kategorii wysoko rozwiniętego zwierzęcia, ponieważ jest czymś więcej. W tym miejscu warto wspomnieć o przeciwnym dyskursie, jaki wytworzyły teorie ze wspomnianym wyżej już nurtem *animal studies*. Jedną z nich mówi o potrzebie zatarcia się granic międzygatunkowych. Inspiracją i propagatorem tych idei jest Oleg Kulik, rosyjski artysta, który w latach 90. XX w. organizował performanse skupione wokół seksualności i zwierząt oraz tematów związanych z zoofilią. Na początku XX w. powstał nowy termin – zoofrenia, który można tłumaczyć jako „zwierzęcorozumność”. Oleg Kulik oraz Mila Bredikhina w ramach akcji artystycznych stworzyli *Dekalog zoofrenii* (który traktowany jest jako podstawa dla *animal studies*). Oto kilka jego założeń: Człowiek jako istota zdemoralizowana, winna porzucić idee nadczołowieka jako wzoru i skupić się

Absolutu oraz sposobem kontaktowania się z nim, dlatego pierwszym problemem jaki dostrzega Ratzinger jest zanik wiary.

na stworzeniu nowej moralności. Wynikać ma ona z długu, jaki został zaciągnięty przez setki lat wykorzystywania innych gatunków, dlatego powinna zmierzać w kierunku posthumanistycznym. Z tej perspektywy ludzie są tylko jednym z wielu gatunków, a dodatkowo każdy gatunek posiada własną kulturę i język, nie ma uzasadnienia ich roszczeń do górowania nad innymi. J. Tymieniecka-Suchanek, „*Psie życie*”..., dz. cyt., s. 247–252. Podobne koncepcje nigdy nie były poruszane u Ratzingera, lecz na podstawie jego spostrzeżeń można przypuszczać, że ten sposób pojmowania człowieka jest czymś, co uważa za zagrożenie, gdyż odchodzi nie tylko od prawdy, ale i moralności, i stanowi duży problem we właściwym procesie rozwoju kultury. Co więcej, z koncepcji kultury Benedykta XVI wynika, że jest ona darem Boga dla człowieka i czymś specyficznym ludzkim. Jej głównym celem jest odkrywanie prawdy, również istotnej w kwestiach wiary (zbawienia). Natomiast inne stworzenia takiej potrzeby i zdolności nie przejawiają, co prowadzi do wniosku, że nie posiadają kultury.

Rozdział 2. Transczasowość tradycji i jej znaczenie dla kultury

Współczesne nurty myślowe i różnego typu narracje przeprowadzają rewizję historii i często nie uznają ciągłości historycznej za wartość. Przekonanie o konieczności radykalnego zdystansowania się od przeszłości jest charakterystyczne dla postmodernizmu¹. Neomarksizm reprezentuje również podobne nastawienie, przywołując klasyczne dla tego ruchu koncepcje sprawiedliwości społecznej czy konieczności historycznej. Myślenie to ewoluując modyfikuje doktrynę w interakcji z aktualną sytuacją społeczną, która wynika z podziału dóbr i charakteru posiadaczy oraz kształtuje określony typ jednostki. Klasyczny marksizm definiowany jest jako filozofia materializmu historycznego, w obrębie którego dochodzi do wyzwolenia i emancypacji grup uciśnionych, jednak dokonuje się to jedynie na drodze rewolucji, do której prowadzą antagonizmy społeczne. W każdym układzie odniesienia celem działań i przemian ma być taka forma uwolnienia, którą Marks przypisał proletariatu jako najbardziej reprezentatywnej zbiorowości. Kreacja nowego systemu społecznego wymaga radykalnych działań, zatem autorytet kryteriów dotychczas uznawanych zostaje odrzucony i w konsekwencji dochodzi do zniesienia tradycji, która postrzegana jest jako główny mechanizm kontroli społecznej².

Podczas gdy postmodernizm koncentruje się przede wszystkim na denuncjacji, odrzuceniu i dekonstrukcji struktur historycznych, neomarksizm kładzie nacisk na pragmatyczną stronę zamierzenia. Sama koncepcja charakteru zmian pojawia się już u Antonio Gramsciego, który dokonał korekty marksistowskiej idei bazy i nadbudowy,

¹ W filozoficznym dyskursie nowoczesności tradycja jest przeciwstawiana historii. Tradycję rozumie się jako pozostałości przeszłości, które nie zmieniają się mimo postępu i zmian, będących domeną historii. Nowoczesna perspektywa zakłada, że podstawowym doświadczeniem człowieka jest radykalne uwikłanie w historię. Klasyczne podejście do tradycji wiąże ją z przeszłością, obejmując przekonania i praktyki przekazywane z pokolenia na pokolenie. Rozwój nowoczesnego rozumienia tradycji prowadzi do jej dezintegracji: pojęcie to staje się zbyt szerokie i nieprecyzyjne. Stwierdzenie, że tradycja odnosi się do przeszłości, jest obecnie niemal bez znaczenia. Zob. P. Grad, *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*, Warszawa 2017, s. 15, 28–29. W naukach społecznych tradycja jest zazwyczaj rozumiana na dwa sposoby: treściowo i czynnościowo. Oba te znaczenia zawierają się w łacińskim słowie *traditio*, które w języku polskim oznacza m.in. wręczenie, oddanie, wyjaśnienie, sprawozdanie, przekazywanie, podanie. Tradycja w rozumieniu treściowym to inaczej dziedzictwo kulturowe, czyli wartości; normy, prawa, wierzenia, stany psychospołeczne, wzory zachowań, wytwory kultury symbolicznej i materialnej, które są utrwalone w kulturze danego społeczeństwa i przekazywane w procesie socjalizacji. Te elementy są przejmowane od poprzednich pokoleń na podstawie ich trwałości historycznej i ważności, ukształtowane w przeszłości, nadal funkcjonują w społeczeństwie. Tradycja to wszystko, co zostało wytworzone w przeszłości i trwa do dziś. Jej źródłem treściowym są wartości, wierzenia, światopogląd oraz obraz własnego społeczeństwa i wizja jego rozwoju. Z kolei tradycja w rozumieniu czynnościowym to akt przekazywania czegoś z przeszłości. To zdolność interpretowania i zachowania osiągnąć przeszłości oraz ich integrowania z teraźniejszością i planami na przyszłość. L. Dyczewski, *Folklor a tradycja*, w: *Geertza hybrydowa...*, dz. cyt., s. 95.

² J. Szulist, *Marksizm wyzwaniem ideowym dla myśli chrześcijańskiej w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Pelplińskie” 2022 nr 56, s. 421–423.

w której to byt kształtuje świadomość. Gramsci uznał, że skuteczniejszą strategią jest działanie odwrotne i skierował uwagę na nadbudowę, czyli sferę ludzkiej kultury³. Dalszym znaczącym etapem rozwoju marksizmu kulturowego był wkład szkoły frankfurckiej, z jej koncepcjami myślenia krytycznego, ucisku (*opression*), równości, poprawności politycznej i tolerancji represywnej. Właśnie w ten sposób na tym poziomie przenika się on z postmodernizmem, głównie w temacie dekonstrukcji struktur społecznych i tradycji. Można również zauważyć, że neomarksizm jest próbą syntezy marksizmu z innymi kierunkami filozoficznymi, takimi jak egzystencjalizm, heglizm czy freudyzm, mającą na celu aktualizację idei Karola Marksa. Pojęcie nowej klasy uciskanej, zaczerpnięte z terminologii marksistowskiej, obejmuje w konsekwencji wszystkie grupy społeczne wyrażające swoje niezadowolenie wobec „wroga klasowego”, który zachowuje na przykład przekonanie o obiektywnym i stałym porządku moralnym, posługując się nim jako pewnikiem dla funkcjonowania systemów społecznych. W ideach tych pobrzmiewa koncepcja rewizjonizmu historycznego, który w swej analizie koncentruje się najpierw na grupach uciskanych, dyskryminowanych i marginalizowanych. Perspektywa ta jest zróżnicowana w sferze słowotwórczej – upowszechnia się i staje uprawnioną metodą analiz socjologicznych i dyskursów społecznych, głównie przez wprowadzenie zasady poprawności politycznej⁴. Na kolejnym etapie zasada ta przeszła pewną mutację i przyjęła formę bardziej radykalną, za pośrednictwem prowadzenia kategorii *mowa nienawiści*. W praktyce – a ta jest centrum zainteresowania neomarksizmu – zasada ta jest stosowana do cenzurowania wszystkiego, co jest krytyką myślenia neomarksistowskiego, ponieważ zarówno klasyczny marksizm jak i neomarksizm deprecjonują tradycję, zwłaszcza w kontekście religijnym, próbując systematycznie eliminować jej oddziaływanie na kulturę.

Ratzinger wielokrotnie odnosi się do tego zagadnienia wskazując, że jedną z cech dzisiejszej kultury jest chęć odejścia jej przedstawicieli od tradycji, którzy wiążą ją wyłącznie z przeszłością. W jego ocenie, współczesność „jako nowa historyczna konstytucja człowieka powstała w wyniku zmiany relacji do tradycji: tradycja jawi się teraz jako związanie człowieka z przeszłością”⁵. Tradycja postrzegana jest jako bezkrytyczne podporządkowanie się autorytetom, na przykład kościelnym, natomiast ideą nowożytności jest racjonalność zakładająca świadomość i samodzielność. Ratzinger widzi iluzoryczność takiej

³ A. Gramsci, *Selections from the prison notebooks*, przeł. Q. Hoare (red.), G. N. Smith (red.), New York 1992, s. 12. Opracowanie tego tematu oraz rozumienia kultury przez filozofa w języku polski można znaleźć w S. Krzemień-Ojak, *Antonio Gramsci. Filozofia, teoria kultury, estetyka*, Warszawa 1983, s. 157–158, 222–241.

⁴ J. Szulist, *Marksizm wyzwaniem ideowym...*, dz. cyt., s. 424.

⁵ J. Ratzinger, *Antropologiczne uzasadnienie pojęcia Tradycji*, w: Opera Omnia, t. IX/1 – *Wiara w Piśmie i tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, przeł. J. Merecki SDS, Lublin 2018, s. 429.

redukcjonistycznej oceny historii i uważa, że koniecznym jest „powracać do tradycji otwartej, która jawi się jako tradycja rozumu”⁶. To prawda, że należy do niej podchodzić w sposób krytyczny (racjonalny) i uważny, bowiem porzucenie jednej tradycji zawsze oznacza z konieczności przyjęcie innej. Dla zobrazowania tej myśli przywołuje postaci Galileusza i Marcina Lutra. Pierwszy odrzucił tradycję arystotelesowską na rzecz pitagorejsko-platońskiej, drugi – tradycję kościelno-historyczną i przyjął zasadę skupienia się wyłącznie na Piśmie Świętym, czyli na tym, co było według niego „bezpośrednią nauką Boga”⁷. Obaj swoich nowych poglądów nie uważali za tradycyjne rozumowanie. Benedykt XVI stwierdza jednak, że wyzbycie się tradycji było równoznaczne z adaptacją lub zapoczątkowaniem innej. Jego zdaniem postulat mówiący o wolności od tradycji jako systemu interpretacji świata jest niemożliwy do spełnienia.

2.1. Rola tradycji i jej wpływu na człowieka i kulturę

Ratzinger często podkreśla, że tradycja we współczesnym kręgu kultury zachodniej postrzegana jest jako coś negatywnego, a wszystkie wywodzące się z niej systemy wartości automatycznie poddawane są działaniu metody krytycznej jako uprzywilejowanemu narzędziu, które sprawia, że dana idea zyskuje (lub nie) rangę uzasadnionej. Teolog widzi w tym wpływ rozwoju technicznego, bowiem „w racjonalności technicznej człowiek staje się stwórcą samego siebie i zbudowanego przez siebie świata; człowiek konstruuje na nowo siebie i rzeczywistość”⁸. Jest to działanie niebezpieczne, ponieważ błąd w rozumieniu natury człowieka zawsze prowadzi do tragicznych konsekwencji, w tym wypadku chodzi o znaczenia grzechu pierworodnego⁹. Każda tradycja zawiera w sobie „[elementy – przyp. M.Z.], antyludzkie, które przeszkadzają człowiekowi w stawaniu się samym sobą”¹⁰, a ta o mówiąca o skażeniu ludzkiej natury pełni funkcję hamującą wobec utopijnych wizji stworzenia idealnego świata. Odcięcie się „od tej prawdy na rzecz celów, które człowiek wynajduje sobie sam”¹¹ oznacza, że oddala się on od istoty swojego człowieczeństwa i zaczyna funkcjonować wbrew swojej naturze. Ratzinger przestrzega przed taką krytyką przeszłości, która prowadzi do

⁶ Tamże, s. 430.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże, s. 432.

⁹ Kategoria grzechu pierworodnego, który zaburza funkcjonowanie świata oraz ludzi jest dla Benedykta XVI jedną z oczywistych kwestii, które wpływają na stan kultury. Stąd pokładanie wszelkiej nadziei wyłącznie w sile człowieka uważa on za błąd.

¹⁰ J. Ratzinger, *Antropologiczne uzasadnienie pojęcia Tradycji*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 433.

¹¹ Tamże.

zaprzeczania przez człowieka swojemu pochodzeniu od Boga, co prowadzi do bardzo poważnych konsekwencji.

Papież zauważa, że w poprzednich epokach pojęcie tradycji integrowało rzeczywistość jednostki, zawierając w sobie określony projekt „jawiła się ona [tradycja – przyp. M.Z.] jako zabezpieczenie, na które człowiek może liczyć; wtedy mógł się czuć bezpiecznie i na swoim miejscu, gdy mógł się powołać na tradycję”¹². Dawała ona zatem poczucie pewności, a wątpliwości dotyczące tego, jak postąpić albo ocenić konkretne wydarzenie, rozwiązywano przez odniesienie do niej. Obecnie panuje tendencja odwrotna, w której to tradycja jawi się jako coś wątpliwego, co może jedynie wprowadzić człowieka w złudną pewność, a samo poczucie bezpieczeństwa ma zostać zagwarantowane przez postęp, który stał się właściwą obietnicą istnienia¹³.

2.1.1. Kryzys pamięci w kontekście europejskim

Ratzinger dostrzega trzy tendencje w europejskim podejściu do tradycji. Pierwsza to dążenie do przekroczenia spuścizny judeochrześcijańskiej na rzecz inspiracji kulturami przedchrześcijańskimi. Widać to już na przykładzie narodowego socjalizmu w hitlerowskich Niemczech, gdzie chrześcijaństwo chciano zastąpić powrotem do germańskiej „prawdziwej kultury”¹⁴. Z kolei w latach 60. XX wieku pojawiła się tendencja zwrócenia się do neopogaństwa, dostrzegalna zarówno w kulturze europejskiej, jak i w samym Kościele. Tego trendu nie można w pełni utożsamiać z kulturą pogan z czasów starożytnych, jednak wyraźnie widać tu inspiracje osiągnięciami kultury przedchrześcijańskiej.

Drugą tendencję papież określa mianem „ucieczki do przodu”¹⁵. Charakterystyczna dla niej jest niezależność rozumu, który będąc w kryzysie nie zamierza powracać do wiary, ale przenosi ją do sfery subiektywnej (prywatnej), żywiąc nadzieję, że w ten sposób rozwiąże narastające problemy. Przesunięcie Boga do sfery prywatnej zmienia społeczną percepcję postrzegania Go w odniesieniu tak do spraw osobistych, jak i społecznych. Przeniesienie Absolutu – a tym samym wiary – w zmarginalizowany obszar kultury jest trendem

¹² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 50.

¹³ Tamże.

¹⁴ J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 175. Głównym celem było zastąpienie chrześcijaństwa nową „religią”, usprawiedliwienie oraz uprawomocnienie tezy o wyższości rasy aryjskiej. Dlatego np. święta katolickie zastępowano zrekonstruowanymi świętami germańskimi, stąd też pojawiał się m.in. kult natury i siły fizycznej.

¹⁵ J. Ratzinger, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 175. W języku niemieckim wyrażenie *Flucht nach vorn des Gedächtnisse* (J. Ratzinger, *Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten*, Regensburg 2005, s. 126), prawdopodobnie zaczerpnięte ze słownictwa militarnego, oznacza przejęcia inicjatywy w obliczu problemu lub sytuacji, która staje się na tyle trudna lub powodująca tak dużą presję, że wymusza podjęcie konkretnych działań (ucieczka od pamięci).

„posteuropskim”¹⁶. Ratzinger zauważa, że współczesne społeczeństwa zachodnie wydają się w dużej mierze wspólnotami posteuropskimi, lecz wciąż korzystają z dziedzictwa Europy i w ten sposób nadal zachowują swoje europejskie korzenie. Ważną rolę w opisywanej tendencji odgrywa również tak zwany pluralizm wartości, który służy również do „wykluczenia moralnego zakotwiczenia prawa”¹⁷, sprzyjając relatywizmowi. Jednocześnie każda próba odwołania się do chrześcijańskich zasad, które przez wieki stanowiły fundament integracji wspólnoty, oceniana jest przez społeczeństwo „posteuropskie” jako „wykroczenie przeciw tolerancji oraz przeciw społeczności umocowanej jedynie w racjonalności”¹⁸. Tradycyjne wartości postrzegane są jako szkodliwe (np. brak zgody chrześcijan na przeprowadzanie aborcji czy eutanazji) i stojące w sprzeczności z racjonalnym postrzeganiem rzeczywistości.

Trzecią tendencją, która stanowi trwałą inspirację dla powyższych trendów jest marksizm¹⁹, oparty na wierze w świecką formę zbawienia, jaką ma być ustrój komunistyczny. Marksizm przejmuje z chrześcijaństwa jedynie „religijną dynamikę oraz całą siłę nadziei przekraczającej racjonalność”²⁰. Z tego względu, mimo wykorzystania motywów tradycji religijnej, na samą religię nie ma tu miejsca. Marks konstruuje utopijną przyszłość w której ludzkość zażegna wszelkie konflikty i będzie żyć wedle równych praw dzięki zniesieniu własności prywatnej.

Krytyka marksizmu u Ratzingera jest jednoznaczna i nie niuansuje jego rozwiązań, co z kolei przyczynia się do stawiania mu zarzutów zbytniego uproszczenia, które nie bierze pod uwagę późniejszych korekt wprowadzanych przez zwolenników lewicowych przemian. Leszek Kołakowski twierdzi, że dla Marksa warunkiem przeobrażenia społecznego nie jest „wymyślony ideał społeczeństwa doskonałego”²¹, który miałby zmobilizować ludzkość do jego bezrefleksyjnego zaakceptowania i przyjęcia. Przeciwnie, przemiana w ustrój socjalistyczny wymaga przejrzystych założeń i wyraźnej formy, które Marks nazwał naukowym socjalizmem. Występował on „w opozycji do socjalizmu utopijnego ograniczającego się do propagandy arbitralnie skonstruowanego ideału”²². Jedyną inspiracją ma tu być siła pokładana w nadziei,

¹⁶ J. Ratzinger, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 176.

¹⁷ Tamże, s. 177.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Dla Ratzingera marksizm (jak i neomarksizm) stanowi jedno z największych zagrożeń dla kultury europejskiej. Za niezwykle w tej filozofii uważa jej zdolności adaptacyjne – marksizm swoim zasięgiem objął bowiem nie tylko Europę, ale także Afrykę i Azję, i potrafił przystosować się do tamtejszej specyfiki kulturowej.

²⁰ J. Ratzinger, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 178.

²¹ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 1, Warszawa 2009, s. 124.

²² Tamże. Niektóre wypowiedzi Kołakowskiego na temat socjalizmu Marksa mogą jednak sugerować jego utopijny charakter: „Od początku zatem krytyka istniejącego społeczeństwa jest u Marksa sensowna tylko przez odniesienie do jego wizji nowego świata, w którym społeczny sens życia osobowego jest bezpośrednio dla każdego osobnika widoczny, a przy tym osobowe życie nie rozpuszcza się przez to w bezbarwnej jednorodności społeczeństwa. Krytyka ta zakłada zatem, że możliwa jest doskonała tożsamość interesu zbiorowego i

że czysty rozum bez metafizycznych powiązań będzie w stanie zapewnić ludzkości pewną i dobrą przyszłość, przy jednoczesnym odrzuceniu dotychczasowej kultury. Jednak Ratzinger rozumie tę subtelność i z nią polemizuje, jednocześnie uważając, że z koncepcji marksistowskiej wynika, iż jest możliwy do stworzenia świat, który:

Musi być – jako negacja negacji – rzeczywistością absolutnie pozytywną. Wiążąc w sobie obie przeciwstawności idei Europy, marksizm awansuje do rangi najradykałniejszej antytezy nie tylko chrześcijaństwa jako takiego, ale też wobec naznaczonego przez chrześcijaństwo kształtu historii²³.

Zdaniem Benedykta XVI główny problem leży w tym, że marksizm postrzegany jako radykalna i atrakcyjna alternatywa, neguje chrześcijańskie (a zatem również europejskie) wartości, obiecując nowy świat, co jasno uwydatnia fakt utopijnego i niebezpiecznego przedsięwzięcia opartego na tej ideologii. Nieodłącznym postulatem marksizmu jest przeprowadzenie rewolucji, która stanowi synonim postępu przewyżającego złowrogą tradycję i zdegenerowane dziedzictwo europejskie. Marksizm jest zatem „produktem Europy”²⁴ i ma posteuropejski charakter, który wynika z kierujących nią prądów myślowych, zwłaszcza XVIII wieku²⁵. Nie mógłby też powstać bez wpływu konkretnej tradycji, rozumianej tu jako dziedzictwo myśli starożytnej oraz chrześcijańskiej.

Ratzinger uważa, że widoczna we współczesnej kulturze tendencja do porzucenia tradycji jest z góry skazana na niepowodzenie. Próba zastąpienia jednej formy organizacji społecznej inną nie może się powieść, jeśli nie będą przestrzegane reguły kontynuacji fundamentalnych idei. Zdaniem papieża próba całkowitego odcięcia się od przeszłości wynika z postrzegania tradycji jako wyłącznie czegoś, co jest nie tylko anachroniczne, ale przede wszystkim szkodliwe, blokujące rozwój i prowadzące do dyskryminacji wielu grup społecznych. Ta maniera negacji tradycji jest konsekwencją stosowania niebezpiecznej pamięci – takiej, która poprzez zafałszowanie nie może spełnić niezbędnej roli w tworzeniu teraźniejszości.

indywidualnego; że możliwe jest usunięcie prywatnych, «egoistycznych» motywacji z zachowań ludzkich na rzecz pełnego poczucia wspólnoty z «całością»; że – słowem – społeczeństwo, w którym wszystkie źródła konfliktu, agresji i zła zostały doszczętnie wytrzebione, jest nie tylko do pomyślenia, ale oczekuje na nas za najbliższym zakrętem historii”. Tamże, s. 127. Dalej autor ten stwierdza: „Socjalizm może być tylko wynikiem długotrwałego i brutalnego procesu dziejowego, ale w pełnej swojej postaci jest całkowitym wyzwoleniem człowieczeństwa, wszystkich ludzkich jakości i możliwości”. Tamże, s. 136.

²³ J. Ratzinger, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 178.

²⁴ Tamże. Marksizm wyrósł z tradycji europejskiej, jednak w swej istocie podejmuje próbę zanegowania jej własnych fundamentów. Stanowi to dwa różne poziomy odniesienia, które pozostają w sprzeczności z samą naturą Europy. Warto dodać, że Kołakowski wywodzi genezę marksizmu z tradycji idealistycznej — od Platona po Plotyna — wskazując, że bez tego zakorzenienia nie mógłby on powstać.

²⁵ Wystarczy tu wspomnieć o ruchu oświeceniowym, Heglu jak i kontynuatorach jego myśli (lewica heglowska) czy Feuerbachu.

Podobnie opisuje to Giddens stwierdzając, że nowoczesność charakteryzuje się porządkiem posttradycyjnym²⁶. Człowiek uznając się za twórcę, przyznał sobie prawo do kształtowania przyszłości wedle własnego uznania. Koresponduje to z poglądami Ratzingera o zjawisku zastępowania tradycji oraz pojawieniu się w kulturze zachodniej nihilizmu²⁷, który jest korelatem zwątpienia w jakąkolwiek możliwość tworzenia lepszego świata. Ratzinger, mimo dostrzegania w kulturze zachodniej tendencji do wypierania tradycji judeochrześcijańskiej, kreuje jednak wizję przyszłości pełną optymizmu, podkreślając, że całkowita „detradycjonalizacja” tej kultury nie jest w pełni możliwa.

Powszechną perspektywą jest także rozumienie historii w logice ewolucji, gdzie każdy kolejny etap jest rozwojowy, wynosi ją na wyższy poziom złożoności i specjalizacji. Taki sposób myślenia o dziejach zapoczątkowało oświecenie, a kluczowym czynnikiem jego rozwoju był darwinizm zastosowany w socjologii. Zakłada on i jednocześnie składa obietnicę, że każda epoka dzięki kolejnym odkryciom będzie coraz bardziej wyzwalać ludzi z ograniczeń, również z restrykcji religii i wiary. W konsekwencji stwarza to wrażenie, że „człowiek jest w stanie być inżynierem własnej historii. Nie musi już stawiać na (...) swoją dobrą wolę czy pokładać nadzieję w swych moralnych decyzjach”²⁸.

Ratzinger stara się uporządkować te zjawiska na poziomie znaczeniowym, ujmując związki i zależności poszczególnych koncepcji, w sekwencje relacji „pamięć – tradycja – historia – człowieczeństwo”²⁹. Pamięć przekazywana jest w procesie komunikacji i przechowywana w języku, który jest „środkiem i postacią tradycji”³⁰. Komunikacja pełni zatem podwójną funkcję: przekąźnika i postaci, jaką przyjmuje tradycja. Z kolei tradycja ma dwie cechy: transczasowości, ponieważ łączy przeszłość z teraźniejszością i z przyszłością oraz zdolności komunikowania przez różnorodne formy – między innymi właśnie przez język.

²⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2010, s. 36.

²⁷ Nihilizm obecnie nie jest tylko sporem intelektualnym, lecz związany jest również z życiem moralnym społeczeństwa. Ten nurt filozoficzny jest przede wszystkim kojarzony z Fryderykiem Nietzsche oraz jego wizją ostatniego człowieka. Można stwierdzić, że jest on lustrzanym odbiciem współczesnego człowieka, który jest „zamknięty na wartości wyższe i towarzyszy mu przekonanie, że potęgą swej woli panuje nad światem. Pytania, które stawia, są ironiczne i pogardliwe. Pozostaje on w opozycji do tego wszystkiego, co wielkie, piękne i wzniosłe”. A. Kobyliński, *Sprawozdanie z konferencji naukowej nt. Oblicza nihilizmu we współczesnej filozofii i kulturze*, „Studia Philosophiae Christianae” 2018 nr 1, s. 136.

²⁸ J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Kolekcja Communio nr 5, Poznań – Warszawa 1990, s. 288.

²⁹ J. Ratzinger, *Antropologiczne uzasadnienie pojęcia Tradycji*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 426. W oryginalnej publikacji Ratzinger te cztery elementy ujmuje jako: „Gedächtnis – Tradition – Geschichte – Menschenbedacht” (J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, b. 9/1 – *Glaube in Schrift und Tradition*, Freiburg-Basel-Wien 2016, s. 479), co można przetłumaczyć jako: pamięć – tradycja – historia – ludzie (lub dosłownie rozważane przez ludzi), czyli zakłada związek między tymi trzema pojęciami a tym, jaki jest człowiek.

³⁰ J. Ratzinger, *Antropologiczne uzasadnienie pojęcia Tradycji*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 426.

Pamięć „wiernie przechowuje przeszłość”³¹, choć nie jest ona zamknięta i cały czas podlega interpretacji przez pryzmat teraźniejszych doświadczeń jednostki lub grupy. To zaś powoduje, że pamięć w naturalny sposób otwiera się ku przyszłości. Nie jest zatem formą skostniałą, ale dynamiczną, konieczną w sukcesywnym rozwoju tradycji, historii i człowieczeństwa. Podobnie rzecz ma się z językiem, pod warunkiem jego otwartości na „nowe doświadczenia nowych pokoleń”³². Przechowuje on określoną frazeologię, ale stale jest pod wpływem tego, co nowe; pozostaje w ciągłym procesie rozwoju, nigdy się nie zatrzymując w tym co zastane czy odziedziczone. Pamięć stanowi część kultury, która pochodzi od wspólnoty i jest „możliwa tylko dlatego, że wiele powiązanych wspólną tradycją podmiotów staje się czymś w rodzaju jednego podmiotu”³³. Dodatkowo, tradycja i pamięć posiadają funkcje integrujące uczestników z podobnym doświadczeniem kulturowym i społecznym, przez co odgrywają również rolę wspólnoto- i kulturotwórczą.

2.1.2. Tradycja i człowieczeństwo

Otwartość jest warunkiem wstępnym poszukiwania prawdy, czyli rozumienia siebie, odkrywania swojego człowieczeństwa³⁴ i właśnie takie uznające przeszłość oraz przyszłość zwyczaje i normy społeczne Ratzinger nazywa „prawdziwą tradycją”³⁵, jedną z rzeczy wyróżniających człowieka:

*Decydującą cechą tradycji jest właśnie zdolność widzenia mojego „teraz” jako ważnego również dla „jutra” przyszłych pokoleń, dlatego to, co znalazłem dzisiaj, przekazuję temu, co będzie jutro. I odwrotnie – zdolność do tworzenia tradycji oznacza przechowywanie dzisiaj tego, co zostało znalezione wczoraj, a tym samym budowanie ciągłości drogi poprzez czas, a tym samym historii*³⁶.

Jednostka wykazuje zdolność do tworzenia tradycji, ponieważ potrafi poddać refleksji tak swoje doświadczenia, jak i to, co odziedzyczyła. Od czasów prehistorycznych³⁷, choć szczególnie uwidacznia się to w starożytnych kulturach, człowiek zdawał sobie sprawę nie tylko z faktu, że dziedziczy pewne wytwory, ale też z tego, co sam pozostawi dla przyszłych

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 427.

³⁴ Tamże, s. 426.

³⁵ Tamże, s. 428.

³⁶ Tamże, s. 425.

³⁷ Przykładem mogą być paleolityczne malowane jaskinie, w której ściany udekorowane są wizerunkami zwierząt i szamanów. Prawdopodobnie jaskinia spełniała funkcje inicjacyjne dla młodych członków plemienia. Te naskalne rysunki nie powstałyby, gdyby nie świadomość ówczesnych ludzi ich dziedzictwa oraz tego, co pragną przekazać przyszłym pokoleniom.

pokoleń³⁸. Tradycja to nie tylko przeszłość czy pielęgnowanie zwyczajów i praktyk kulturowych z minionych wieków, ale też rzeczywistość kształtująca przyszłość i to, co ma być spuścizną, która będzie mogła posłużyć przyszłym pokoleniom jako jeden z elementów, przydatnych w określaniu ich tożsamości i budowaniu człowieczeństwa. Uwidacznia się to w pamięci o przodkach, która uświadamia, jak wielkie znaczenie ma przekazanie doświadczenia, wiedzy, wiary czy właśnie tradycji przyszłemu pokoleniu. Dlatego u Ratzingera tradycja zawsze funkcjonuje w trzech wymiarach temporalnych: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości.

Oprócz pozytywnych cech, jakie posiada tradycja, Ratzinger wykazuje również na jej wymiar negatywny, który dotyczy możliwości pozbawienia ludzi na przykład wolności myślenia, samodzielności sądów czy dostępu do prawdy. „Tradycja, której istotą jest tworzenie człowieczeństwa, jest wszędzie zmieszana z tym, co człowieka odczłowiecza”³⁹. Dualistyczny charakter tradycji przechowującej zarówno wartości pozytywne, jak i negatywne, jest tłem losu, który Ratzinger nazywa „tragedią człowieka”⁴⁰. Otwarcie na przyszłość, które zakłada rewizję tradycji jest niezbędnym krytycznym namysłem nad przeszłością, weryfikującym doświadczenie i mechanizmy społeczne, tak by mogły one lepiej służyć rozwojowi kultury i człowieka. Sposób, w jaki pojawiło się chrześcijaństwo w świecie starożytnym jest pozytywnym przykładem takiej weryfikacji, ponieważ w zetknięciu z obyczajami rzymskimi pozwoliło ono na wytworzenie pojęcia godności każdego człowieka. Ta sama logika odnosi się do kultury, która również musi być poddawana oczyszczaniu, ponieważ zawiera zarówno elementy pozytywne i negatywne. Chociaż tradycja stanowi niewątpliwie niezbywalną część ludzkiego życia, musi być w „odpowiednim czasie przycięta”⁴¹ w celu usunięcia tego, co może przyczynić się do osłabienia czy degeneracji człowieczeństwa. Ratzinger zaznacza, że proces oczyszczania prowadzony musi być w każdej grupie społecznej, od kościelnej po narodową.

³⁸ Przykładem pozostaje twórczość filozoficzna Chin w naukach Konfucjusza czy indyjskie święte księgi Wedy.

³⁹ J. Ratzinger, *Antropologiczne uzasadnienie pojęcia Tradycji*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 428. Tradycja może być podstawą lub założeniem dla człowieczeństwa, jednak taka być nie musi. W tym miejscu warto przytoczyć oryginalne słowa teologa: „Tradition ist Bedingung des Menschseins, aber sie ist zugleich auch seine Gefährdung”. (J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften* B. 9/1 – *Glaube...*, dz. cyt., s. 482), co przetłumaczyć można jako: „Tradycja jest warunkiem bycia człowiekiem [w kontekście koncepcji dialogicznej człowieka, która została omówiona w pierwszym rozdziale niniejszej pracy – przyp. M.Z.], ale jest też dla niego zagrożeniem”.

⁴⁰ J. Ratzinger, *Antropologiczne uzasadnienie pojęcia Tradycji*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 428. Użycie nacechowanego emocjonalnie terminu „tragedia” jest celowe – w języku niemieckim Ratzinger również używa tak sformułowanego stwierdzenia: „Das Gründende und das Zerstörende sind heillos ineinander vermischt – das ist die eigentliche Tragödie des Menschen” (J. Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, b. 9/1 – *Glaube...*, dz. cyt., s. 482).

⁴¹ J. Ratzinger, *Antropologiczne uzasadnienie pojęcia Tradycji*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 428.

Sama podstawa tradycji i jej fundament może nieść „niszczące okrucieństwo narodowego egoizmu”⁴². Za przykład Ratzinger podaje Rzym w okresie cesarstwa, gdzie w czasie zanikających obyczajów i ideałów dało się słyszeć wezwania do powrotu do pierwotnego etosu dawnych Rzymian. W związku z tym pojawia się pytanie, jak miałyby w tym przypadku wyglądać powrót do tego, co dobre i wartościowe, skoro mitem założycielskim Rzymu był mord (mit o Remusie i Romulusie⁴³).

Przekaz tradycji ma niezastąpione znaczenie w formowaniu człowieczeństwa i kultury – zależnie od sposobu przekazu można tu mówić o wymiarze kształtującym i kontestującym. Ratzinger wielokrotnie podkreśla znaczenie pierwszej formy przekazu: „człowiek żyje tradycją (...), ona konstytuuje go jako człowieka”⁴⁴. Druga jest o tyle niebezpieczna, że zamiast ciągłości może zdecydować się na nierozumne zerwanie więzi z tradycją, upatrując w tym kroku warunek dalszego rozwoju. Teolog zdaje sobie sprawę, że tradycje są różne (co jest wynikiem praktyk kulturowych) i przechowują one elementy pozytywne oraz negatywne. W tym kontekście ważne okazuje się pytanie o to, co mogłoby weryfikować tradycje, aby służyły one realnemu rozwojowi człowieczeństwa. W ocenie Benedykta XVI tym, co powinno oczyszczać zwyczaje i wierzenia jest zespół wartości wynikający z prawdy chrześcijańskiej wiary. To one mają zdolność „leczenia”⁴⁵ tradycji, ocalając jednocześnie te elementy, w których zawarty jest Boży przekaz.

Jednym z zadań Kościoła jest pomoc w korygowaniu i odnawianiu tradycji. Ratzinger przyrównuje jego rolę do stacji naziemnej, w której kontrola pozwala astronautom funkcjonować i nie zgubić się w przestrzeni kosmosu. Argumentuje to tym, że „Kościół zna tylko jedną nieskażoną tradycję: Tradycję Jezusa, który swoje życie otrzymuje od Ojca”⁴⁶. Oznacza to, że wiara chrześcijańska ma dostęp do prawdy, która pomaga w ocenie i rozpoznawaniu tego, co w tradycji ma charakter antyludzki, który przeszkadza człowiekowi w stawaniu się sobą. Ratzinger uważa, że dla rozwoju tradycji istotna jest „wielogłosowość”⁴⁷, jak pokazują to Ewangelie, zwłaszcza synoptyczne, w których wydarzenia opisane są w sposób podobny a jednocześnie odmienny. Istotą tradycji jest zatem oparcie się na prawdzie,

⁴² Tamże, s. 429.

⁴³ Skoro początek istnienia Rzymu zasadzony był na bratobójczej walce o władzę, to już samo takie źródło zakłada zło. Dlatego według Ratzingera omawiany powrót nie mógł zmienić się w nic pozytywnego, ponieważ sama tradycja wskazywała na śmierć. Takie lub inne negatywne elementy winny być wykorzeniane z tradycji w celu prawidłowego rozwoju kultury, a tym samym i człowieka.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Antropologiczne uzasadnienie pojęcia Tradycji*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 424.

⁴⁵ Tamże, s. 428.

⁴⁶ Tamże, s. 433.

⁴⁷ Tamże, s. 434.

zakorzenie w przeszłości oraz otwartość na przyszłość. Musi być ona zdolna do konfrontacji z nowymi wyzwaniem i interpretować je w kontekście wartości, jakie ze sobą niesie.

2.2. Zjawisko niebezpiecznej pamięci w kontekście rewizjonizmu, polityki pamięci oraz anamnezy teologicznej

W swojej definicji kultury Ratzinger akcentuje, że jest ona owocem procesu historycznego, wyrosłym z kontekstu czasowego i społecznego⁴⁸. Zatem nie jest czymś zewnętrznym wobec ludzkiej działalności, zwykłym przypadkiem, lecz stanowi rezultat decyzji i czynów historycznych. Świadomość historyczna, tak jak i tradycja, stanowią integralne elementy kultury, ponieważ „tylko ten, kto myśli historycznie, daje sprawom ludzkim właściwy grunt pod nogami, albowiem rzeczywistość jest ze swej istoty historią”⁴⁹.

Historia ma dwojaki charakter i podobnie jak tradycja przechowuje ona pozytywne i negatywne doświadczenia grupy oraz zespół zasad i uregulowań. Zarówno dla kultury, jak też dla człowieka istotna jest świadomość dziejowa, bo to z niej wywodzą się cechy tożsamościowe, charakterystyczne dla konkretnej społeczności, takie jak poczucie wspólnoty, przynależności i więzi. Należy także zwrócić uwagę na mechanizmy autodestrukcyjne, czyli te, które kultywują szkodliwe stereotypy i usprawiedliwiają niepożądane społecznie postawy. Głównie z tego względu potrzebne jest całościowe podejście do historii, uwzględniające jej aspekty pozytywne oraz zdiagnozowanie i odrzucenie elementów negatywnych – tylko wówczas można zachować integralność i bogactwo danej kultury.

Łacińskie słowo *revisio* oznacza ponowne spojrzenie, czyli przyjrzenie się komuś lub czemuś z innej perspektywy, pozwalającej dostrzegając to, co wcześniej pozostawało niezauważone. Stąd wywodzi się termin „rewizjonizm”, który reprezentuje dążenie do poddania krytyce powszechnie obowiązujących teorii lub zbiorów poglądów akceptowanych społecznie oraz ich podważenia, często z zamiarem obalenia. Każdy przejaw rewizjonizmu wynika z niezgody na obecny stan rzeczy i objawia się jako potrzeba kwestionowania dominującego dyskursu. Ten sposób interpretowania historii charakterystyczny jest przede wszystkim dla ruchów lewicowych⁵⁰, które korzystają z różnych innych nurtów, obecnie najczęściej z analizy postmodernistycznej. Sam termin „rewizjonista” stał się popularny pod koniec XIX wieku kiedy nabrał obelżywych konotacji, na przykład w środowisku

⁴⁸ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 50.

⁴⁹ J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka...*, dz. cyt., s. 288.

⁵⁰ R. Stobiecki, *Różne oblicza historycznego rewizjonizmu*, „Sensus Historiae” 2015 t. 19, nr 2, s. 17–18.

komunistycznym. Klasycznym przykładem takiego jego użycia było zastosowanie go przez Lenina, który określił w ten sposób socjalistycznego reformatora Eduarda Bernsteina⁵¹ uznanego za zdrajcę. Dziś za rewizjonistyczne uznaje się wszelkie nowe interpretacje historycznych faktów. Pojawiają się one w środowisku akademickim jako trend reprezentowany na przykład poprzez próby reinterpretacji kluczowych wydarzeń historii nowożytnej i współczesnej, takich jak: rewolucja we Francji, hiszpańska wojna domowa, II wojna światowa i Holocaust⁵². W przeświadczeniu badaczy, którzy zajmują się ponowną analizą źródeł, ich zadanie polega na dotarciu do faktów dotąd nieodkrytych i „pełniejszej” obiektywizacji zdarzeń, jednak praca ta nie jest wolna od wpływu aktualnych trendów politycznych i kulturowych. Zasadniczym problemem, z jakim mierzy się rewizjonizm i związana z nim polityka pamięci jest podatność na manipulacje oraz eksponowanie wydarzeń, które wpisują się w konkretny program ideologiczny lub polityczny. Mimo, że sam Ratzinger wprost nie odniósł się do opisywanych powyżej zjawisk, zdawał sobie sprawę z ich istnienia i zagrożeń, jakie ze sobą niosą. Jego zdaniem również w tym punkcie antidotum stanowić ma tradycja i rzetelnie opisana historia, które chronią przed fałszywą pamięcią (określaną także mianem „niebezpiecznej”). Z niepokojem obserwował tendencje niekończącego się kwestionowania spraw fundamentalnych w ramach kultury europejskiej.

Spostrzeżenia teologa odnoszą się także do zjawiska polityki historycznej, która może być rozumiana jako „politycznie motywowana interpretacja przeszłości, stanowiąca element politycznego działania państwa i innych podmiotów, mająca na celu zyskanie wpływu na pamięć społeczną”⁵³. Polityka historyczna to pole działania wielu polityk wewnętrznych i zewnętrznych, a jako usystematyzowany termin pojawiła się w latach 30. XX wieku w kontekście wykorzystywania historii jako instrumentu politycznego⁵⁴. W drugiej połowie XX wieku pojęcie to wystąpiło w Stanach Zjednoczonych w ramach dyskusji na temat wojny secesyjnej, a w Europie tematykę tę podjęto w związku z artykułem niemieckiego historyka Ernsta Nolte, w którym stwierdził on, że „doświadczenie Auschwitz jest wtórne wobec GUŁAG-u, ponieważ nazizm powstał jako sposób obrony przed bolszewizmem”⁵⁵. Wywołało to szeroko zakrojoną dyskusję na temat interpretacji i przedstawienia faktów historycznych. Jak

⁵¹ Bernstein oddalił się od nauczania Karola Marksa, rozważając zmiany teorii marksistowskiej w świetle najnowszych tendencji w zachodnim społeczeństwie kapitalistycznym i teoretyzując o przydatności drogi reformistycznej nad rewolucyjną, której szczyt nastąpił po 1917 roku.

⁵² G.C. Cattini, *Historical revisionism. The reinterpretation of history in contemporary political debate*, „Transfer Journal of Contemporary Culture” 2011 no. 6, s. 31.

⁵³ R. Chwedoruk, *Polityka historyczna w Europie – periodyzacja i wiodące dyskursy*, „Studia Politologiczne”, 2015 t. 25, s. 49.

⁵⁴ Tamże, s. 48.

⁵⁵ Artykuł ten został opublikowany w 1986 we *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.

wskazuje Rafał Chwedoruk, najwięcej opracowań ujmujących politykę historyczną w ramy naukowe powstało dzięki niemieckim badaczom⁵⁶. Można zauważyć, że narracja historyczna konkretnego obszaru pewnego kraju odnosi się do tak zwanego kapitału moralnego – wyrażenie to zaproponował Michał Łuczewski, oznacza ono opowieść nadającą znaczenie moralne danej wspólnocie, wpływającą na jej postawę wobec innych podmiotów. W przypadku takiej narracji istotne jest centralne lub źródłowe wydarzenie, które służy jako punkt odniesienia; jeśli jest ono zakorzenione w historii, polityka pamięci państwa może funkcjonować jako przestrzeń budowania kapitału moralnego. Społeczności tworzą zatem opowieści kształtujące symboliczne ramy swojej tożsamości i skupiające się wokół fundamentalnego wydarzenia, które nadaje sens światu i pozwala na jego zrozumienie⁵⁷.

W polityce pamięć bywa postrzegana jako elastyczny materiał twórczy, który może być wykorzystywany w zależności od potrzeb. W różnych kontekstach może być ona przekształcana w narrację epicką, w zbiór argumentów służących usprawiedliwieniu działań lub w narzędzie pedagogiczne wywołujące uczucie wstydu. W takim podejściu, interpretacja wydarzeń nie musi być zgodna z faktami, a sama kategoria prawdy może wydawać się nieuprawniona i niepożądana. Pojawia się tu idea rozgraniczenia pamięci od historii, gdzie pamięć pełni funkcję nostalgiczną, podczas gdy historię pozostawia się w rękach ekspertów. Wątpliwości występują również w kwestii obiektywności zapamiętanych wydarzeń, które w dużej mierze poddawane są twórczej obróbce. Na ludzką zdolność poznawczą składa się selekcja, nadawanie znaczenia jednym przeżyciom a pomniejszanie innych, a także świadome lub nieświadome przekształcanie faktów i uzupełnianie braków za pomocą wyobraźni. Przeszłość jest podatna na interpretację i zniekształcenie, dlatego wciąż podejmowane są wysiłki obiektywizacji pamięci wspólnotowej – na przykład narodowej, ponieważ jest ona niezbędnym elementem społecznej jedności i posiada znaczenie symboliczne, które łączy ludzi. Niemniej jednak, w praktyce często dochodzi do nadużyć

⁵⁶ R. Chwedoruk, *Polityka historyczna...*, dz. cyt., s. 51.

⁵⁷ Analizując podejście do upamiętnienia II wojny światowej w polityce historycznej Polski, Rosji i Niemiec, Łuczewski proponuje schemat pozycji, jakie podmiot narracji może zająć. Kluczowym podziałem jest rozróżnienie między aktywnymi i doznającymi (sprawcami i ofiarami), a także między zwycięzcami i przegranymi. Ten podział pozwala na identyfikację zbiorowego podmiotu jako sprawcy zwycięskiego (bohatera) lub przegranego. W kontekście tego podejścia można również rozważać ofiary aktywne, których śmierć ma znaczenie, ponieważ przyczynia się do przywrócenia porządku i pokonania zła. Ich śmierć i cierpienia pełnią rolę odkupienia oraz dostarczają korzyści moralnych, a pamięć o nich przynosi kapitał moralny. Natomiast śmierć ofiar pasywnych jest uważana za coś haniebnego i pozbawionego sensu. Wobec pierwszych odczuwamy rodzaj „inspirującej” nostalgii, która wyraża się w nieustającym oddawaniu im hołdu. Wobec ofiar traumatycznych odczuwamy strach i litość, a naszym celem jest zapobieżenie powtórzeniu się takich wydarzeń. M. Łuczewski, *Kapitał moralny. Polityki historyczne w późnej nowoczesności*, Kraków 2017, s. 119–127, cyt. za: B. Markowska, *Herosi czy ofiary? Kapitał moralny Polaków w narracji Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2019 nr 2, s. 166–167.

prowadzących do konfliktowych narracji historycznych. W takich przypadkach oficjalna wersja historii może być skutecznie podważona i odrzucona przez przeciwny nurt, który wyznaje alternatywną interpretację wydarzeń historycznych⁵⁸.

Na podejście Benedykta XVI do historii oraz tradycji i podkreślania ich roli w kształtowaniu człowieka czy kultury wpływ ma pojmowanie i znaczenie liturgii, która w sposób symboliczny nawiązuje do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Kluczowe jest tu pojęcie anamnezy, która w filozofii platońskiej oznaczała proces poznawczy, polegający na przypominaniu sobie wcześniej znanego aspektu rzeczywistości metafizycznej. W kontekście teologii katolickiej odnosi się on do celebracji sakramentów, głównie Eucharystii jako do uobecnienia wspomnianych wydarzeń. Daniel Brzeziński, pisze, że anamneza „to obiektywne wspomnianie i aktualizowanie (...) Misterium Paschalnego”⁵⁹. Z kolei Waldemar Pałęcki zauważa, że

*Każda Eucharystia zawiera w sobie pełnię misterium Odkupienia – urzeczywistnienie Paschy. Będąc wzorem i powtórzeniem celebracji Wieczernika, w Eucharystii jest dostępna cała Chrystusowa ekonomia zbawienia, czyn ofiarny, który dokonał się w historycznej przeszłości i przyniósł zbawienie. Obecność tego dzieła nie przybiera formy historycznej postaci, ale jako praobraz i praczyn zbawczy jest obecny w symbolu i sakramencie. W formie sakramentalnej Eucharystia zawiera w sobie terażniejszość Męki i Śmierci Chrystusa (...)*⁶⁰.

Według teologii misteriów⁶¹ pamiątka nie jest statycznym pojęciem wspomnienia (*memoria, monumentum*). Jest to raczej dynamiczna rzeczywistość, współuczestniczenie i działanie w misterium, dlatego bardziej adekwatnym terminem jest „anamneza” jako wspomnienie uobecniające. Wydarzenia historyczne nie należą wyłącznie do przeszłości, lecz oddziałują na terażniejszość, a nawet przyszłość. Kościół poprzez koncepcję anamnezy posiada nieusuwalnie pozytywny stosunek do przeszłości. Takie jest też tło myśli Ratzingera, który powyższe refleksje teologiczne przenosi na grunt kulturowego namysłu dotyczącego roli tradycji i historii. Oczywiście nie mają one charakteru sakralnego, lecz podobieństwo wyraża się w analogicznym spojrzeniu na rolę przeszłości oraz jej relację do terażniejszości i przyszłości.

⁵⁸ A. Sarnacki, *Problem zachowania pamięci w adaptacji miejsca postindustrialnego*, w: *Miejsca postindustrialne jako przedmiot badań transdyscyplinarnych. Od dizajnu do zakorzenienia*, A. Knuce (red.), Gdańsk 2018, s. 72–75.

⁵⁹ D. Brzeziński, *Chrystus wczoraj i dziś, i na wieki. Anamnetyczny wymiar roku liturgicznego*, Toruń 2010 s. 113–235, cyt. za: D. Brzeziński, *Rok liturgiczny jako anamneza Misterium Chrystusa*. „Studia Redemptorystowskie”, 2012 nr 10, s. 278.

⁶⁰ W. Pałęcki, *Eucharystia w świetle teologii misteriów i posynodalnej adhortacji Sacramentum caritatis papieża Benedykta XVI*, „Liturgia Sacra”, 2008 nr 2, s. 347.

⁶¹ Za twórcę teologii misteriów uznaje się Oda Casela, który rozwinął tę koncepcję. Zob. tamże, s. 344.

Relacja między kulturą a pamięcią jest złożona. Wynika to z dynamicznego charakteru kultury oraz z wieloaspektowych ujęć fenomenu pamięci i mechanizmów przypominania. Procesy te mogą być definiowane przez ich odniesienie do przeszłych wydarzeń, które są porządkowane w narracje, tradycje i dziedzictwa, budując tym samym poczucie tożsamości i więzi w społeczności. W klasycznych definicjach kultury badaczy takich jak Czarnowski czy Linton (przywoływanych w pierwszym rozdziale) kultura jest ściśle związana z pamięcią. Określana przez kategorie tradycji i dziedzictwa, jest niekiedy z nimi utożsamiana. Późniejsze podejścia do relacji pamięć-kultura, reprezentowane m.in. przez Jurija Łotmana, ujmują kulturę jako podmiot pamiętający. Kultura jest w tym ujęciu definiowana jako „jako zbiorowy intelekt i zbiorowa pamięć, czyli ponadindywidualny mechanizm przechowywania i przekazywania komunikatów (tekstów) oraz tworzenia nowych”⁶². Sama przestrzeń kultury, według Łotmana, jest przestrzenią „wspólnej pamięci”, w której pewne wspólne teksty mogą być zachowywane i aktualizowane⁶³. Treść pamięci jest przekazywana w procesie socjalizacji wdrażanym w komunikację międzypokoleniową, a także ucieleśnia się w wytworach kulturowych tworzonych przez ludzi, stając się nośnikiem idei i ich świadectwem. Choć pamięć kojarzy się ze stałością, to każdy człowiek posiada tendencję do nieustannej zmiany w obszarze znaczeń i interpretacji, ponieważ zapamiętane wydarzenia łączą się z subiektywnymi wrażeniami.

U Ratzingera pojawia się wspomniane już pojęcie „niebezpiecznej pamięci”⁶⁴. Według niego jest to obecnie panująca tendencja wśród historyków, jak też w innych środowiskach intelektualnych polegających na przywoływaniu z historii jedynie faktów negatywnych. Ten zabieg wykorzystywany jest do dyskredytowania niektórych wydarzeń, osób i środowisk ze względu na aktualne cele polityczne lub kulturowe. Takie manipulowanie historią tworzy fałszywy obraz minionych wieków, pokazujący ludzi jako istoty w pełni egoistyczne, kierujące się jedynie niskimi pobudkami. W historii światowej, a szczególnie historii cywilizacji zachodniej, podkreśla się przede wszystkim okrucieństwo i zło – szczególnie zwraca się uwagę na nierówności na tle rasowym, płciowym czy dotyczącym mniejszości seksualnych. Ratzinger nie zaprzecza istnieniu negatywnych zjawisk, jednak ich wyostrzenie przy jednoczesnym pomijaniu pozytywnych faktów widzi jako niebezpieczny proces deprawacji kultury. Z jednej strony wyeksponowanie wydarzeń pejoratywnych ukazuje wyłącznie niegodziwość człowieka,

⁶² J. Łotman, *Kultura i eksplozja*, przeł. B. Żyłko, Warszawa 1999, s. 54, cyt. za: J. Schindler, *Kultura jako pamięć, upamiętnienie, pamiętanie i rozpamiętywanie*, w: *Kultura jako kultura*, t. 12, I Topp, K. Łukasiewicz (red.), Wrocław 2011, s. 273–274.

⁶³ J. Schindler, *Kultura jako pamięć...*, dz. cyt., s. 273–274.

⁶⁴ J. Ratzinger, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 89. W oryginalnym dziele teolog posługuje się wyrażeniem: *gefährlichen Gedächtnisses* (J. Ratzinger, *Grundsatz-Reden aus fünf Jahrzehnten*, Regensburg 2005, s. 65), które można również rozumieć jako groźna lub ryzykowna pamięć.

a brak nadziei na przezwycięzenie (choćby w niewielkim stopniu) tego, co przynosi ludziom cierpienie, sprowadza beznadzieję i zwątpienie. Z drugiej strony, takie przedstawienie historii wywołuje odrazę do własnej tradycji, która skojarzona zostaje jedynie z przemocą, eksploatacją, z wojnami na tle religijnym i prześladowaniem tych, którzy nie podzielali oficjalnej nauki Kościoła. Jedynym narzucającym się rozwiązaniem w tym przypadku pozostaje napiętnowanie wstydlivej przeszłości, odcięcie się od niej i skupienie się na budowaniu przyszłości wolnej od wszystkiego, co zostało uznane za negatywne.

Ratzinger powraca do tradycji zdroworozsądkowego podejścia do przeszłości, gdzie badanie historii polegało na wysiłku wiernego poznania faktów, zarówno tych negatywnych, jak i pozytywnych. Patrzenie na przeszłość jedynie przez pryzmat aktualnie propagowanych ideologii nie jest uczciwe i nie powinno utrwalić się w środowisku naukowym, jako uprawniona metoda historyczna. Wyłącznie negatywne przekazy historyczne wywołują poczucie winy, które przybiera horrendalne rozmiary, gdyż nie jest równoważone ani świadomością dobra, ani kontekstem historycznym. Teolog postuluje zrównoważone podejście do historii, które uznaje jej ciemne karty, ale afirmuje te wydarzenia, które przyniosły ludzkości dobro. Uważa, że dopiero całościowe spojrzenie na historię kształtuje we właściwy sposób kulturę oraz człowieka, pozwalając na bardziej obiektywną ocenę i chroniąc przed powielaniem błędów.

2.3. Współczesne pojmowanie państwa i demokracji w kulturze zachodniej

Współczesne rozumienie państwa i demokracji w kulturze zachodniej uległo znaczącej transformacji, szczególnie po II wojnie światowej, kiedy państwa narodowe zaczęto postrzegać jako źródło nacjonalizmu i konfliktów. Idee takie jak zniesienie granic czy budowa struktur ponadnarodowych, wyrażały dążenie do nowego porządku politycznego opartego na wolności i współpracy. Katolicka nauka społeczna, w przeciwieństwie do niektórych radykalnych ideologii, uznaje państwo za istotny element życia wspólnotowego, podkreślając jego funkcję ochrony dobra wspólnego, praw człowieka i ładu moralnego. Benedykt XVI rozwija tę myśl, wskazując na konieczność zakorzenienia demokracji w trwałych wartościach, które zabezpieczają ją przed relatywizmem i instrumentalizacją. Refleksja nad państwem staje się więc u niego częścią szerszej troski o kulturę polityczną i etyczny fundament życia publicznego.

Mariusz Sułkowski w artykule pt. *Zagadnienie demokracji i totalitaryzmu w myśli Józefa Ratzingera / Benedykta XVI* zauważa, że główną obawą teologa w kontekście państw

demokratycznych jest ich możliwość transformacji w państwa o ustroju totalitarnym⁶⁵. Nie oznacza to może nawrotu nazizmu czy komunizmu w poprzedniej postaci, ale sytuację, w której pod pretekstem wyzwolenia człowieka dochodzi do jego zniewolenia. Są to, jak zaznacza Ratzinger, pokusy, które wciąż zagrażają, gdyż „mimo wszelkich zmian nazw i zabarwienia, przy dokładniejszym przyjrzeniu się wykazują przerażające podobieństwo, a nawet pokrywają się z tym, co mamy już rzekomo za sobą”⁶⁶. Dzieje się tak ze względu na brak uznania zespołu wartości, które są niezmiennie i uniwersalne. Odrzuceniu porządku aksjologicznego sprzyjają próby odwrócenia się od tradycji i przedstawienia jej jedynie z niekorzystnej perspektywy. Ratzinger proponuje przepracowanie negatywnych wydarzeń, które występowały w historii danego państwa oraz zaleca konfrontację konkretnej tradycji z uniwersalnymi wartościami. Modelowym przykładem dla niego jest przemiana dziedzictwa starożytnego świata przez chrześcijaństwo. Na przykład w zestawieniu do demokracji starożytnej Grecji, gdzie była ona przywilejem jedynie wolnej grupy obywateli, wiara wnosi ideał równości i godności osoby, czyli zwrócenia uwagi na każdego człowieka⁶⁷.

Rozważając kwestię państwowości i demokracji, Benedykt XVI wyraża obawę przed możliwą transformacją demokracji w totalitaryzm, który wyziera z wielu z pozoru niezwiązanych działań. Takim pośrednim zagrożeniem są tendencje polityczne, które służą liberalizowaniu i radykalizowaniu demokracji. Za przykład pierwszego stanowiska posłużyć może koncepcja demokracji liberalnej amerykańskiego neopragmatysty Richarda Rorty’ego⁶⁸. Demokracja jest dla niego najdoskonalszą formą rozwoju cywilizacji, dlatego należy podporządkować jej również kwestie związane z wartościami. Podchodzi on krytycznie do kategorii prawdy jako pojęcia, które ma być korelatem obiektywnej rzeczywistości. Tym samym neguje istnienie stałych kryteriów, które pozwoliłyby na ocenę aktywności człowieka, w tym wypadku w obszarach polityki oraz prawodawstwa. Tym, co ma pomóc w wyznaczeniu politycznego kursu działania, są sądy praktyczne, natomiast ocena ich prawdziwości z metafizycznego punktu widzenia jest zbędna. Ponieważ nie istnieje ahistoryczna prawda ani inne ponadczasowe wartości, dlatego nie można mówić o jakiejś związanej z nimi moralności. Zatem demokracja, aby sprawnie funkcjonować, nie wymaga fundamentów opartych na filozofii ani religijnych doktrynach, w tym na przykład koncepcji sumienia. Oddziaływać na

⁶⁵ M. Sułkowski, *Zagadnienie demokracji i totalitaryzmu w myśli Józefa Ratzingera / Benedykta XVI*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka”, 2017 nr 21, s. 107.

⁶⁶ J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka...*, dz. cyt., s. 213.

⁶⁷ M. Sułkowski, *Zagadnienie...*, dz. cyt., s. 110–111.

⁶⁸ Należy dodać, że do stanowiska Rorty’ego, Ratzinger odnosi się bezpośrednio w swoich tekstach, co oznacza, że był zaznajomiony z poglądami tego filozofa.

politykę może za to cnota obywatelska. Rorty nie podziela przekonania o człowieku jako bycie stworzonym przez Boga, które miałyby być podstawą moralności. Uważa, że taki pogląd jest irracjonalny i nie powinien stanowić podstawy dla politycznej koncepcji sprawiedliwości. Pytanie o to, co jest prawdziwe, etyczne i sprawiedliwe pojawia się w wyniku wolnej dyskusji społecznej, która doprowadza do konsensusu w zakresie kryteriów stosowania przymusu.

Polityczna idea sprawiedliwości musi uwzględniać różnorodność i wielość ścierających się doktryn oraz koncepcji pojęć dobra w społeczeństwach demokratycznych. Sprawiedliwość jako bezstronność może opierać się na konsensusie choćby zgodności części społeczeństwa, dlatego Rorty sugeruje, że dziejowy rozwój ma kluczowe znaczenie dla intuicyjnego wyboru i rozeznania „typowego obywatela”. Punkt oparcia wyznacza tu pewien rodzaj historycznego kontekstu, który kształtuje wspólne treści poznawcze i wpływa na język. Historia nie tylko różnicuje okresy, lecz także uwydatnia różnice między społeczeństwami. Zmiany w tych ostatnich przyczyniają się do ewolucji języka, a w rezultacie do deprecjonowania pewnych pytań i wywoływania nowych, które ludzie zaczynają zadawać w zmienionym już kontekście. Oznacza to, że instytucje demokratyczne powinny być rozumiane i oceniane przez pryzmat zmieniających się wartości, języka i potrzeb społeczeństwa. Filozof sugeruje odrzucenie absolutnych przesłanek, z których można wyprowadzić moralne i polityczne wnioski o charakterze ostatecznym⁶⁹.

Drugim nurtem, który Ratzinger uważa za niesprzyjający wspólnocie, jest koncepcja radykalnej polityki demokratycznej. Jej autorami są filozofowie Ernesto Laclau i Chantal Mouffe⁷⁰. Według nich proces demokratyzacji ma prowadzić do postępującej egalitaryzacji społeczeństwa. Współczesne demokracje mają tendencję do marginalizowania ruchów politycznych, które nie pasują do wąskiego wzorca liberalno-demokratycznego. Głównym zarzutem wobec liberalnej demokracji jest próba eliminacji konfliktu społecznego przez osiągnięcie konsensusu w warunkach debaty parlamentarnej. Prowadzi to do zaniku prawdziwej dyskusji, w której mogłyby być przedstawione postulaty grup niereprezentowanych. W ten sposób obywatele tracą możliwość skutecznego wpływu na politykę, co prowadzi do utrzymania istniejących nierówności społecznych. To z kolei wpływa na osłabienie procesu demokratycznego i utrudnia oddziaływanie obywateli na polityków. Z refleksji nad tą formą demokracji wynika, że współczesne ustroje demokratyczne ograniczają rolę doświadczenia

⁶⁹ B. Szlachta, *Demokracja unieważniająca filozofię? Kilka uwag o stanowisku Richarda Rorty'ego*, w: *Idee, instytucje i praktyka ustrojowa Stanów Zjednoczonych Ameryki*, P. Laidler, J. Szymanek (red.), Kraków 2014, s. 63–76.

⁷⁰ Zob. E. Laclau, C. Mouffe, *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wrocław 2007, s. 160–180, 181–224.

w życiu zbiorowości, co uniemożliwia szerszą mobilizację wspólnoty i utrwala stosunki władzy oraz dysproporcje społeczne. Filozofowie zakładają zatem radykalne spluralizowanie społeczeństwa, co oznacza brak trwałych wartości wspólnotowych i niemożność ustalenia trwałej hegemonii kulturowej bez zanegowania demokracji czy użycia siły. Laclau i Mouffe podkreślają konieczność akceptacji demokracji bez narzucania na nią tak rozumianych ograniczeń. Proponowaną przez nich alternatywą jest radykalna polityka demokratyczna, oparta na aprobacie nieusuwalnego konfliktu społecznego. W jej ramach polityczność definiowana jest jako konieczność istnienia różnic pomiędzy grupami społecznymi, co prowadzi do krystalizacji tożsamości politycznych na zasadzie podziału na „my” i „oni”. Według Marcina Polakowskiego, przedstawiona koncepcja radykalnej polityki demokratycznej budzi wątpliwości co do spójności jej założeń i ewentualnych skutków praktycznych⁷¹.

2.3.1. Państwo oraz jego ustrój wobec kultur

Benedykt XVI krytycznie odnosi się do wspomnianych tendencji w rozumieniu demokracji, dostrzegając w nich możliwość przesunięcia w kierunku mechanizmów totalitarnych. Jego sprzeciw wynika z osobistych doświadczeń, ale też krytyki demokracji liberalnej w ujęciu Richarda Rorty’ego czy radykalnej demokracji Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe. Rorty kwestionuje istnienie ahistorycznej prawdy i opowiada się za konsensusem opartym na cnotach obywatelskich. Laclau i Mouffe optują za radykalną polityką demokratyczną, akceptującą nieusuwalny konflikt społeczny. W kontekście obu nurtów Ratzinger podkreśla konieczność utrzymania równowagi między poszukiwaniem prawdy a szacunkiem dla różnorodności idei. Tradycja i historia nie są obojętne dla kondycji państwa, ponieważ to przede wszystkim one kształtują normy i wartości oraz jego strukturę organizacyjną, a także nadają jej indywidualny charakter kulturowy.

Podstawowym zadaniem państwa jest zachowanie wewnętrznego i zewnętrznego pokoju. Choć cel ten wydaje się oczywisty, narażony jest na destrukcję. Gwarantem jego realizacji musi być zapewnienie fundamentalnych praw człowieka. Prawa te powinny stanowić podstawę etycznego porządku społecznego. Choć są one produktem kultury, to ich korzenie sięgają poza sferę ludzką⁷². Mają bowiem swe źródło w naturze człowieka jako istoty stworzonej przez Boga. Państwo w rozważaniach Ratzingera jawi się jako twór uwarunkowany

⁷¹ M. Polakowski, *Bezpieczeństwo i stabilność demokracji w kontekście nowolewicowych koncepcji Ernesta Laclaua i Chantal Mouffe*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”, 2016 nr 4, s. 217–224.

⁷² J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, przeł. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 56.

kulturowo, który organizuje życie wspólnoty. Każda osoba zajmująca się polityką powinna w danym jej zakresie odpowiedzialności dbać o sprawiedliwą władzę. To, co sprzyja pokojowi oraz sprawiedliwości, pozwala każdemu prowadzić „życie ciche i spokojne”⁷³. Mimo, że prawo, zwłaszcza w Europie, naznaczone jest myślą chrześcijańską, państwo „winno być szanowane w swojej świeckości; jest ono potrzebne z uwagi na naturę człowieka jako «animal sociale et politicum»; opiera się na tej naturze i tym sposobem odpowiada porządkowi stworzenia”⁷⁴. W związku z tym, organizacja państwowa ma za zadanie utrzymywać w równowadze wpływy wiary i rozumu. Religia inspiruje i oddziałuje na politykę oraz kształt państwa, jednak nie może przejmować jego kompetencji względem obywateli. Z kolei identyfikowanie świeckości z praktyką usuwania wszelkich elementów religijnych z przestrzeni publicznej jest błędne, ponieważ państwo nie może istnieć opierając się wyłącznie na siłach abstrakcyjnego i pozbawionego kontekstu rozumu. Dlatego też laicyzm ze swym bezkrytycznym kultem rozumu, połączonym m. in. z „zasadą większości”, w długofalowej perspektywie nie zapewnia podstawy dla polityki, która musi odwoływać się do praw naturalnych. Jeśli próbuje oprzeć się na chwilowych ideologiach, które nie wynikają z historii ani tradycji, lecz odpowiadają tylko aktualnym potrzebom, zaczyna się faza psucia ustroju. Chociaż państwo jest świeckie, powinno mieć zakorzenienie w moralnych fundamentach⁷⁵. Są one wynikiem ludzkiej refleksji, która tworzy wartości kulturowe oraz opiera się na godności człowieka, która jest zapisana w naturze ludzkiej⁷⁶.

Polityka jest sferą, w której działa rozum moralny, a nie techniczny, gdyż „cel państwa i cel ostateczny wszelkiej polityki jest natury moralnej”⁷⁷, ponieważ chodzi w nich o pokój i sprawiedliwość. Tego typu osądowi stale zagrażają różne czynniki, które teolog nazywa „zaciemnieniem”⁷⁸. Jeśli politycy wykluczają moralność ze swojej działalności, to tworzą iluzje. Wydaje im się, że realizują rzeczywiste dobro, podczas gdy ich działalność udekorowana jest „maskami i kostiumami władzy”⁷⁹. Pokusa nieograniczonej władzy i panowania nad innymi wielokrotnie doprowadzała do dramatu ludzkości. Benedykt XVI przywołuje tu dwa totalitaryzmy XX wieku – nazizm i komunizm. Tragiczne konsekwencje tych wydarzeń

⁷³ Tamże, s. 57. Cytat ten nawiązuje do 1 Listu do Tymoteusza 2,2.

⁷⁴ Tamże, s. 54.

⁷⁵ Tamże, s. 98.

⁷⁶ Jeśli chodzi o państwa ukształtowane przez między innymi chrześcijaństwo (na przykład kraje europejskie) teolog zaleca, by politycy moralne podstawy prawa i sprawiedliwości czerpali z osiągnięć chrześcijaństwa, ponieważ według Ratzingera jest ono religią najbardziej uniwersalną. Zob. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, dz. cyt., s. 97–99.

⁷⁷ Tamże, s. 58.

⁷⁸ Tamże, s. 59.

⁷⁹ Tamże.

dowodzi tego, że rozum moralny powinien być chroniony, a jego właściwy rozwój mogą zapewnić jedynie wiara i świadomość prawdy. W polityce obecne są trzy pojęcia, pojmowane niemal mitycznie, czyli postęp, nauka oraz wolność. Według Ratzingera, stały się one paradoksalnie nowym zagrożeniem dla rozumu moralnego. Postęp rozumiany jest bowiem jedynie przez stosunek człowieka do świata materialnego⁸⁰. Jeśli jest jako cel nadrzędny uzyskuje prawo użycia człowieka jako środka, przy jednoczesnym przekonaniu, że czyni go w ten sposób nowym i lepszym. Z tym zagadnieniem łączy się nauka, która również może „służyć pogwałceniu człowieczeństwa”⁸¹, choćby przez tworzenie broni zagłady czy dokonywanie eksperymentów na ludziach. Wolność utożsamiana jest obecnie z samowolą, przez co przejmuje cechy anarchistyczne. Dlatego Benedykt XVI tak rozumiane pojęcia nazywa mitami, które powinny być odrzucone.

2.3.2. O roli państwa

Na przedłużeniu powyższych rozważań warto zwrócić uwagę na rolę państwa, które ma kierować się etyką i dobrem obywateli. Można przytoczyć dwie wypowiedzi Benedykta XVI o powinności państwa i kierunku jego rozwoju. „Państwo jest gwarantem prawa jako warunku wolności i wspólnego dobrobytu”⁸², jednak „nie działa [ono – przyp. M.Z.] dla szczęścia ludzkości, stąd jego zadaniem nie jest kreowanie nowego człowieka. Podobnie jego zadaniem nie jest przemiana świata w ziemski raj”⁸³. Państwo organizuje daną społeczność, zapewniając jej możliwości prawidłowego funkcjonowania oraz życia w pokoju. Kiedy jednak podporządkowuje sobie ludzi i światopogląd konkretnej ideologii stanowi to już nadużycie. W publikacji *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne* Ratzinger charakteryzuje państwo, które nie może uważać się za twór absolutny, lecz powinno być oparte na moralności wynikającej z konkretnych wartości, które obecne są już w kulturze. W procesach decyzyjnych musi istnieć element prawdy i dobra, a zadaniem państwa jest czerpanie z tego źródła⁸⁴.

Teolog twierdzi, że trzeba odrzucić zarówno ideę państwa absolutnego, które uważa się za jedynie uprawnione źródło interpretacji otaczającego świata, jak też odwrotną tendencję, w której panuje „radikalny relatywizm i funkcjonalizm”⁸⁵, reprezentowaną przez Rorty’ego oraz

⁸⁰ Tamże, s. 60.

⁸¹ Tamże, s. 61.

⁸² Tamże, s. 69.

⁸³ Tamże, s. 70.

⁸⁴ J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 83.

⁸⁵ Tamże, s. 81.

Laclau'a i Mouffe. W pierwszym przypadku państwo realizując swoje absolutystyczne ambicje zastępuje kulturę, to znaczy stara się ustanawiać wszelkie normy i zasady i oddziaływać na każdy aspekt ludzkiego życia, przez to, że kontroluje funkcje i potrzeby w systemie kulturowym. Tego typu twory zawsze prowadziły do degradacji człowieka, a także kultury, do której należały, czego przykładem może być faszyzm włoski⁸⁶, nazistowskie Niemcy⁸⁷ czy aktualnie Korea Północna. Z kolei druga tendencja sprzyja postawie relatywistycznej, w której to każdy komponent struktury kulturowej jest płynny i nie ma stałych elementów, do których można by się odnieść. Przykładem takiej postawy jest system demokratyczny doprowadzony do stanu, w którym o każdej kwestii decyduje większość. Państwo ograniczone jest wyłącznie do pełnienia roli funkcjonalnej, a jego zadaniem jest organizacja składających się na niego podmiotów.

Żadna z tych dwóch skrajności nie odpowiada temu, czym w zamyśle papieża powinno być państwo. Jego zdaniem każda taka organizacja musi opierać się przynajmniej na minimalnych podstawach prawdy i dobra. Odwołując się do św. Augustyna, podkreśla, że gdyby tych dwóch wartości zabrakło, wtedy to państwo „zeszłoby do poziomu sprawnie funkcjonującej bandy rzezimieszków”⁸⁸. W takiej sytuacji jego działanie byłoby kształtowane jedynie przez wygodę, czyli przez działania obywateli i rządzących zorientowanych na zdobycie jak największych korzyści kosztem innych czy też bez względu na nich. Stąd podejście do kwestii prawa, sprawiedliwości czy dobra musi być inspirowane z zewnątrz. Według teologa tym zewnętrznym źródłem są rozum metafizyczny i rozum moralny. Funkcjonują one w „konkretnym układzie historycznym, zawsze pozostają od niego zależne, a

⁸⁶ Faszyzm nie jest jednolitą ideologią, nie powinno się zatem mówić o faszyzmie, lecz o faszyzmach. Korzenie tych ideologii sięgają zarówno prawicy, jak i lewicy. Tym, co było im wspólne, jest nastawienie nihilistyczne, totalizm, antyintelektualizm oraz kult pracy. J. Tomaszewicz, *W poszukiwaniu istoty faszyzmu*, „Historia i Polityka”, 2010 nr 2/3, s. 123–124.

⁸⁷ Nazizm jest charakterystyczną ideologią wypracowaną z jednej strony na gruncie ruchów volkistowskich (czyli skrajnie prawicowych organizacji, które charakteryzowały się rasizmem i neopogaństwem), a z drugiej przez przywódców i ideologów partii narodowo-socjalistycznej z Adolfem Hitlerem na czele. Oprócz cech wspólnych nazizmu i faszystowskiej ideologii, takich jak witalizm, kult pracy czy totalny charakter państwa, naziści – w przeciwieństwie do faszystów, którzy najwyższą wartość upatrywali w państwie – widzieli ją w narodzie rozumianym w sensie biologicznym, jako przejaw czystości rasowej. Tamże, s. 127–128. Rasa aryjska według Hitlera była uprzywilejowana względem innych ras czy kultur, dlatego miała prawo do dominacji nad nimi. Doktryna ta oddziaływała w latach 30. XX w. w Niemczech, w wyniku czego prześladowaniu podlegali głównie Żydzi, jak również inni obywatele, którzy nie podzielali przekonań partii rządzącej. Hitler rozszerzył swoją ideologię na sferę religijną, twierdząc, że ci, którzy zgadzają się z nim i głoszą jego „prawdę” są ludźmi prawdziwie religijnymi, ponieważ unikają pocieszających kłamstw. Głoszenie miłości i tolerancji było dla niego dowodem fałszywości danej religii. Człowiek, który uznawał „prawdziwą religię” miał być naturalnym przywódcą, a ci, którzy temu zaprzeczali, mieli mentalność niewolników. Co więcej, naród niemiecki nie mógł być różnorodny, lecz miał tworzyć ujednoliconą masę ludzi, w której nie ma miejsca na inność typu niepełnosprawności czy odmienności narodowej. E.A. Augustus, *The creation of community instead of society*, „Deliberationes. Scientific Journal of Gál Ferenc University”, 2015 vol. 8, no. 3, s. 22.

⁸⁸ J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza...*, dz. cyt., s. 82.

jednocześnie zawsze przekraczają swe historyczne uwarunkowania”⁸⁹. Oznacza to, że są one determinowane historycznie na przykład poprzez tradycję religijną, która ma („charakter wychowania moralnego”)⁹⁰, lecz jednocześnie wykraczają poza czas i kontekst kulturowy, gdyż wywodzą się z dobra oraz prawdy, czyli naturalnych skłonności człowieka, który został stworzony przez Boga.

Choć koegzystencja państwa i religii jest niezbędna, może rodzić zagrożenie upolitycznienia religii i traktowania jej jako elementu polityki (instrumentalizacja). Dlatego ważne jest, by każda z tych sfer знаła swoje granice i działała w ich obrębie. Różnice między sferą państwową a religijną (przyjmującą konkretną formę, jak na przykład Kościół) nie powinny być usuwane, ponieważ każde z nich ma inne obowiązki względem człowieka i wspólnoty. Zdaniem teologa najbardziej „uniwersalną i racjonalną kulturą religijną”⁹¹ jest chrześcijaństwo, ponieważ wspiera ono rozum i daje mu podstawy „wglądu moralnego”⁹². Państwo na co zwracano już uwagę nie może polegać na wąsko pojmowanej racjonalności (naukowej i technicznej), która „który nie wystarcza w dziedzinie moralnej”⁹³, lecz musi mieć na uwadze zewnętrzne kryteria płynące z religii. Aby moralność rzeczywiście oddziaływała na strukturę polityczną i obywateli, musi być wiarygodna, czyli musi być „siłą w samym Kościele”⁹⁴ i kształtować jego uczestników. Utrzymanie równowagi we wzajemnych stosunkach oraz dbałość o wiarygodność jest trudnym zadaniem, które nie jest wypracowane raz na zawsze, ale musi być podejmowane przez każde kolejne pokolenie. Praktyczny wymiar współistnienia państwa i religii wymaga każdorazowego odtwarzania, z każdym pokoleniem na nowo – Ratzinger ostrzega zatem zarówno przed upolitycznieniem religii, jak i sakralizacją państwa zaznaczając, że przez „mariaż z państwem Kościół zniszczyłby zarówno istotę państwa, jak i istotę samego siebie”⁹⁵.

Państwo „nie stanowi całości ludzkiej egzystencji i nie obejmuje całej ludzkiej nadziei. Człowiek i jego nadzieja wychodzą poza struktury państwa i poza zakres działalności politycznej”⁹⁶. Ratzinger dostrzega chęć tworzenia absolutystycznego państwa w starożytnym Rzymie, gdzie miało ono stać się celem i nadzieją dla każdego człowieka. Chrześcijaństwo

⁸⁹ Tamże, s. 83.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże, s. 84.

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże, s. 85. Ratzinger ma na myśli wiarygodność w Kościele, jednak pogląd ten można rozszerzyć na różne religie w ogóle.

⁹⁵ Tamże, s. 84.

⁹⁶ Benedykt XVI, *Wiara a polityka*, przeł. K. Gózdź, w: tegoż, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*, t. 5, Lublin 2018, s. 79.

przyniosło tymczasem zmianę, demitologizując państwo jako twór totalny, który kontroluje każdy aspekt życia ludzkiego. Koncept „polityki mitologicznej”⁹⁷ sprzyja propagowaniu hasel postępu, wyzwolenia człowieka i kreowania utopii, ignorując zarówno wiarę, jak i rozum, i nadając państwu i polityce ostateczne prawo do kształtowania rzeczywistości według własnego uznania. W takiej sytuacji, osiągnięcie zamierzonych celów może odbywać się za pomocą wszelkich dostępnych środków, również kosztem ludzkiego życia. Każde pokolenie musi stale zadawać sobie pytanie o racjonalne wymagania władzy wobec obywateli i określenie granic uprawnień rządzących⁹⁸. Istotne są postawy moralne, które nie mogą opierać się jedynie na społecznej zgodzie, ponieważ takie fundamenty są zbyt kruche. Zasady te powinny być budowane na trwałych, niezbywalnych wartościach, gwarantując w ten sposób demokrację otwartą na człowieka. Po raz kolejny ma to odniesienie do religii, której zadanie w polityce nie ogranicza się do wskazywania na konkretne zasady etyczne, ale polega na „dopomaganium w «oczyszczaniu» rozumowania i rzucania światła na stosowanie rozumu do odkrywania obiektywnych zasad moralnych”⁹⁹. Stanowisko to często jest odrzucane ze względu na doświadczenie związane z łączeniem religii z polityką, czyli jako takie, które posiada znamiona sekciarstwa lub fundamentalizmu. Jednak, jak zauważa Ratzinger, „świat rozumu i świat wiary – świat racjonalności świeckiej i świat wiary religijnej”¹⁰⁰ powinny ze sobą współistnieć w dialogu, a nie jako wykluczające się sposoby pojmowania rzeczywistości.

Istotne jest, by każdy obywatel państwa mógł się czuć jego podmiotem, a nie przedmiotem, jak miało to miejsce na przykład w czasach niewoli babilońskiej lub w świecie pierwszych chrześcijan w starożytnym Rzymie. „Musieli się więc nauczyć, jak w nim przetrwać, a nie wolno im było uczyć się, jak je budować”¹⁰¹. Państwo nie może zagarnąć całej ludzkiej egzystencji ani stać się nią; świadomość tych ograniczeń stanowi szansę na uwolnienie i otwiera „drogę racjonalnej polityki”¹⁰². Jeszcze w czasach starożytnych państwo i zawarte w nim prawa jawiły się jako „wyraz woli sakralnej, boskiej, a nie po prostu ludzkiej”¹⁰³. Dlatego były czymś nienaruszalnym i oczywistym, co zobowiązywało człowieka do przyjęcia właściwych postaw (na przykład obowiązek składania ofiar bogom w starożytnym Rzymie). Dziś państwo już nie jest związane bezpośrednio z religią, jednak, zdaniem Ratzingera,

⁹⁷ Tamże, s. 80.

⁹⁸ Benedykt XVI, *O miejscu religii w procesie politycznym*, przeł. S. Tasiemski, w: tegoż, *Uwolnić wolność...*, dz. cyt., s. 128.

⁹⁹ Tamże, s. 129.

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka...*, dz. cyt., s. 197.

¹⁰² Tamże.

¹⁰³ J. Ratzinger, *Teologia i polityka kościelna*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 310.

powinno ono znajdować budującą je podstawę etyczną „poza sobą, w innej wspólnotcie”¹⁰⁴. Tą wspólnotą jest Kościół, który pojmuję siebie jako instancję moralną. Przynależność do niej jest dobrowolna, a kary pozostają w sferze duchowej, a nie cywilnej. Tę odrębność państwa oraz religii najlepiej rozumie chrześcijaństwo, które stawia te dwa porządki obok siebie, przy jednoczesnym wskazaniu, że powinny pozostawać w dialogu.

2.3.3. Wpływ wolności i demokracji na kulturę

Współczesna krytyczna narracja, szczególnie w dyskursach społecznych i kulturowych, skupia się na demaskowaniu struktur uznawanych za przestarzałe, opresyjne lub ograniczające ludzką autonomię. W imię wolności – często utożsamianej z emancypacją jednostki spod wpływu tradycji – podejmowane są próby radykalnego przekształcenia norm kulturowych, społecznych i etycznych. Tymczasem wolność nie musi być wynajdowana od nowa. Jest już obecna w ramach dotychczasowego ładu, zakorzeniona w strukturach, które przez wieki dojrzewały pod wpływem doświadczenia, refleksji i moralnej intuicji. Obowiązujące zasady i instytucje choć niepozbawione potrzeby korekty i reformy w wielu przypadkach odwołują się do idei wolności, zakładają jej obecność i dążą do jej realizacji w ramach wspólnotowego życia. Rzecz nie zawsze polega więc na konieczności ich odrzucenia, lecz raczej na właściwym ich odczytaniu i pogłębieniu. Wolność nie jest bowiem wyłącznie stanem braku ograniczeń, lecz także zdolnością do działania w prawdzie, odpowiedzialności i relacji z drugim człowiekiem. W tym ujęciu struktura i wolność nie muszą się wykluczać – przeciwnie, mogą się wspierać, o ile struktura jest nośnikiem sensu, a nie jedynie formą kontroli.

Szczególne zadanie w kształtowaniu się państwa i demokracji ma wolność, której „nie można chcieć tylko dla siebie – wolność jest niepodzielna i zawsze musimy ją traktować jako posłannictwo na rzecz całej ludzkości”¹⁰⁵. Wolność ma wymiar uniwersalny. Przypisana jest ona do każdego człowieka oraz do każdego systemu kulturowego. Nie jest jednak wartością, która jest oczywista i może być przyjmowana bezrefleksyjnie, ponieważ wolność nie może być sprowadzana wyłącznie do zaspokajania potrzeb człowieka, ale powinna być oparta na trwałych fundamentach etycznych. Fakt że wolność jest przynależna naturze człowieka, pozwala jej na działanie w przestrzeni kulturowej i oddziaływanie na nią. Tam, gdzie wartość ta jest ograniczona, kultura również ulega zastoju, a tym samym zmierza w stronę upadku¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza...*, dz. cyt., s. 16.

¹⁰⁶ Jako przykład można podać sytuację w Korei Północnej, w której na skutek izolacji, również kulturowej, język uległ brutalizacji i archaizacji. Wulgarnie wyrażenia używane są w mowie potocznej oraz oficjalnych przemówieniach. Jak wspomina Suki Kim, nauczycielka ucząca w Korei Północnej dzieci politycznych elit:

Dodatkowo, odnośnie do życia w organizacji państwowej, wolność występuje w dwóch wariantach: indywidualnym i wspólnotowym. Istotą prawidłowego funkcjonowania zarówno jednostki, jak i grupy jest świadomość istnienia tych wymiarów. Jeśli wolność indywidualna nie posiada treści, to „znosi samą siebie, ponieważ wolność jednostki może trwać jedynie w warunkach porządku, do którego stosują się wolności indywidualne”¹⁰⁷. Wolność indywidualna jest nierozdzielnie połączona z wolnością wspólnotową, ponieważ człowiek jako istota relacyjna podlega społecznemu konstruowaniu, co oznacza, że jego funkcjonowanie i rozwój są ściśle związane z grupą. By spełnić swoją pozytywną rolę, wolność musi opierać się na etyce, która u swych podstaw powinna odwoływać się do pojęć dobra i prawa. Ratzinger uważa, że „wolność realizuje się tam, gdzie działają rządy prawa”¹⁰⁸, ponieważ sam człowiek jest taką istotą, która – jak pisze teolog Aidan Nichols – jest „podmiotem prawa”¹⁰⁹. Istotne jest, by te normy oparte były na fundamentach, które wskazują na osobową naturę człowieka. Jedynie przy zastosowaniu tego kryterium wolność będzie mogła rozwijać się we właściwym kierunku. Za adekwatny i cywilizowany sposób konstytuowania prawa w państwie demokratycznym powszechnie uważa się wybór większości obywateli jako przejaw ich wolności oraz możliwości wpływania na działania polityczne. Ratzinger zastanawia się, czy decyzje społeczeństwa (większości) zawsze będą podejmowane słusznie, to znaczy przy respektowaniu wolności, dobro i sumienie, które wymagają dużej świadomości zarówno ze strony jednostki, jak i wspólnoty. Aby demokracja właściwie funkcjonowała, u jej podstaw powinny znajdować się „nienaruszalne prawa człowieka”¹¹⁰, które są wynikiem prawdy i „odpowiadają prawdziwym wymaganiom ludzkiej istoty”¹¹¹. Tylko w taki sposób idea demokracji spełnia swoje zadanie. Zagrożeniem dla ustroju politycznego, a tym samym i dla obywatela, jest myślenie, że to większość konstytuuje prawo i może decydować o każdym aspekcie rzeczywistości. We współczesnej praktyce demokracji liberalnej negacja tej koncepcji wywołuje zarzut o

„Zamiast prozaicznego *soohwa*, oznaczającego język migowy, w Korei Północnej mówiło się «rozmowa palcami», a zamiast «wywoływania zdjęć» mieli tu «budzenie obrazów»”. S. Kim, *Pozdrowienia z Korei. Uczylam dzieci północnokoreańskich elit*, przeł. A. Sobolewska, Kraków 2015, s. 117–118.

¹⁰⁷ J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza...*, dz. cyt., s. 15.

¹⁰⁸ A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, przeł. D. Chabrajka, Kraków 2006, s. 354.

¹⁰⁹ Tamże.

¹¹⁰ J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza...*, dz. cyt., s. 64. Prawa człowieka są rozumiane przez Ratzingera w kontekście chrześcijańskiej etyki społecznej. Zatem podstawowym oraz uniwersalnym prawem człowieka jako podmiotu jest prawo do wolności. Jak zaznacza A. Anzenbacher, w nowożytnym etosie prawa – oprócz wspomnianej wartości – istotną jest również godność, która pochodzi z prawa naturalnego. Zdaniem Anzenbachera: „uznanie tych praw jest nie tylko moralnym obowiązkiem poszczególnych jednostek, lecz ma konsekwencje instytucjonalne w sferze polityczno-prawnej”. A. Anzenbacher, *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2010, s. 55.

¹¹¹ J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza...*, dz. cyt., s. 65.

ograniczeniu wolności obywatelskiej. Wolność dla papieża nie oznacza nieograniczonego niczym działania, lecz musi być odpowiedzialna i oparta na treści praw człowieka. Większość nie może decydować arbitralnie o każdym zapisie prawa, ponieważ grozi to pomyłką zbiorowego egoizmu. Polega ona na tym, że w danym czasie popularne są różne ideologie, jak niegdyś komunizm, który snuł wizję utopijnego życia klasy robotniczej, lecz z czasem okazał się to jedną z największych tragedii ludzkości. Dlatego też zabezpieczeniem przed tego typu trendami jest zbiór nienaruszalnych wartości, które powinny być fundamentem każdego państwa – zwłaszcza wobec zmienności i fluktuacji, które są charakterystycznymi cechami współczesnego świata, pewne zasady powinny pozostać nienaruszalne. Świadomość ta rodzi się przede wszystkim z wiedzy historycznej i tradycji. Bez utrwalania i zachowywania wartości kultura i naród dążą do samounicestwienia. Jedynym lekarstwem jest dbanie o „istotne poglądy moralne”¹¹², które należy traktować jako dobro wspólne, jednocześnie „nikomu ich nie narzucając”¹¹³, bowiem pozytywne procesy przemiany kultury mogą odbywać się wyłącznie w wolności¹¹⁴.

Wolność nie może być pozbawiona treści, jaką stanowi dobro, które jest powiązane z sumieniem. Benedykt XVI przestrzega przed tak zwaną pustą wolnością, którą uważa za ogromne zagrożenie, ponieważ prowadzi ona do postaw relatywistycznych i możliwości samounicestwienia. Jako przykład papież przywołuje nazistowskie Niemcy, gdzie Adolf Hitler przejął władzę większością głosów, a potem działał w sposób, który negował samą ideę wolności. W postawie relatywistycznej wolność może sprowadzać się do możliwości robienia czegokolwiek, co może na chwilę uatrakcyjnić puste życie. Papież wskazuje na istnienie dwóch modeli moralności: opartego na sumieniu i opartego na autorytecie. Choć są one często postrzegane jako przeciwstawne, w rzeczywistości powinny się uzupełniać. Przykładem jest chrześcijaństwo, w którym sumienie odgrywa ważną rolę w ocenie i postępowaniu człowieka, ale nie jest uważane za nieomyślne. Chrześcijanin powinien oprzeć swoje działania zarówno na sumieniu, jak i na autorytecie, reprezentowanym w tym przypadku przez Urząd Nauczycielski Kościoła, którego wypowiedzi stanowią materiał dla sumienia. Człowiek musi słuchać swojego sumienia, a jednocześnie pozostać otwarty na pytanie czy jego osąd jest trafny, a co za tym idzie – czy w danej sprawie się ono nie myli¹¹⁵. Jeśli twierdzenie o nieomyślności sumienia byłoby

¹¹² Tamże, s. 20.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Poglądy oraz wartości moralne związane są tutaj głównie z myślą chrześcijańską.

¹¹⁵ J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza...*, dz. cyt., s. 17–26.

słuszne, to nie istniałaby prawda moralna i religijna i bylibyśmy skazani na relatywizm¹¹⁶, ponieważ wystarczałyby „przekonanie o własnych racjach bądź na odwrót, dostosowanie się do innych”¹¹⁷. Wówczas liczyłyby się jedynie subiektywne odczucia i przekonania. Takie rozumienie sumienia usprawiedliwiałoby każde zło, jakiego dopuszcza się człowiek. Benedykt XVI uważa, że sumienie powinno być „oknem”¹¹⁸ otwierającym ludzi na prawdę oraz na przekonania i opinie innych, a właściwie uformowane musi czerpać z prawdy, a także słuchać autorytetów. Sumienie nie jest tym samym, co samoświadomość, która powiązana jest z subiektywnością i sam teolog uważa, że świadomość jest odbiciem środowiska społecznego i widocznych w nim tendencji kulturowych, jak to miało miejsce na przykład w systemach komunistycznych, które zniekształcały zmysł moralny. Sumienie oprócz oparcia zewnętrznego, czyli autorytetu, posiada też „zmysł wewnętrzny”¹¹⁹, który potrafi rozpoznać dobro i prawdę¹²⁰, jednak zmysł ten mimo swej naturalności może zostać zagłuszony przez środowisko, bądź też pozostać w formie nierozwiniętej. Inklinacja do dobra musi być wraz z każdym pokoleniem na nowo uwewnętrzniana w procesie wychowawczym i nie powinno zakładać się automatyzmu etycznego.

¹¹⁶ Ratzinger wysuwa wniosek, że nieomyślne sumienie zaprzecza wolności. Sumienie w tym przypadku musiałoby być wyłącznie oparte na doświadczeniu człowieka, który czerpie je ze swojego środowiska, co wskazywałoby na jego deterministyczny charakter, który zaprzecza wolności. Takie postrzeganie tych dwóch wartości znacznie zawężyłoby sens ludzkiego życia.

¹¹⁷ J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza...*, dz. cyt., s. 31. Należy zauważyć, że w układzie, który tu Ratzinger opisuje również zachodzi dychotomia: „własne sumienie – autorytet”, tylko że „autorytet” stanowią w nim owi „inni”, do których dany podmiot by się dostosował. A jest on jednak arbitralny i subiektywny (w tym wypadku w znaczeniu jakiegoś podmiotu zbiorowego). Innymi słowy, absolutyzowanie jednostkowego sumienia kończy się dalej albo samowolą, albo konformizmem, tyle że ów konformizm ma za swój punkt odniesienia samowolę owego podmiotu zbiorowego.

¹¹⁸ Tamże, s. 30.

¹¹⁹ Tamże, s. 48.

¹²⁰ Ta wewnętrzna zdolność jest, zdaniem Ratzingera, „prawspomnieniem”, które wynika z tego, że człowiek został stworzony przez Boga.

Rozdział 3. Racjonalność wiary i teistyczne uwarunkowania rozumu

Wiara i nauka odgrywają kluczową rolę w procesie kształtowania się kultury, stanowiąc dwa filary, wokół których rozwijała się cywilizacja Zachodu. Ich wzajemna relacja, czasem pełna napięcie, innym razem harmonijna, nie tylko wpływała na obraz świata, ale także formowała systemy wartości, sposoby poznania i sens ludzkiego istnienia. Nie można mówić o autentycznym rozwoju kultury bez uwzględnienia tych dwóch obszarów, które, choć ze swej natury różne, wzajemnie się dopełniają. Wiara oferuje głębię duchowego rozeznania i odpowiedzi na pytania o ostateczny sens, natomiast nauka wnosi metodyczność, empiryczne podejście i dążenie do zrozumienia rzeczywistości. To właśnie na ich styku rodzą się najbardziej pytania fundamentalne o prawdę, człowieka i jego miejsce w świecie.

Otwierając encyklikę *Fides et ratio* zdanie Jana Pawła II: „Wiara i rozum (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy”¹ jest bardzo dobrze znane. Papież, chcąc pokazać naturalność relacji między wiarą a rozumem, posłużył się metaforą ptaka, który, aby wzbić się w powietrze, potrzebuje dwóch skrzydeł, z których żadne nie może być uszkodzone lub niekompletne. W koncepcji chrześcijańskiej człowiek w dążeniu do prawdy także czerpie z dwóch źródeł – wiary i rozumu. Bez współobecności obu perspektyw prawda o Bogu, o człowieku i ich relacji staje się nieosiągalna. Chrześcijański optymizm poznawczy wyraża się w przekonaniu, że wiara i rozum reprezentowane najpierw przez teologię i filozofię, nie są antagonistyczne, ale się uzupełniają. Wielcy myśliciele chrześcijańscy byli przekonani o ich komplementarnym charakterze. Św. Augustyn z Hippony na przełomie IV i V wieku, oraz św. Anzelm z Aosty w XI wieku, głosili, że teologia jest wynikiem wiary poszukującej zrozumienia². Próby harmonizowania tych dwóch sfer podejmowały średniowieczne uniwersytety, jednak w XVII wieku pojawiła się tendencja do ich oddzielania. Pogłębiona przez oświecenie, doprowadziła do przyjęcia pozytywistycznej koncepcji nauki, która obecnie posiada status autorytetu.

Koncepcja ta pozostaje w kontrze do ideału syntetycznego i harmonijnego postrzegania relacji nauki do wiary. W dzisiejszej kulturze Zachodu ugruntowane jest przekonanie, że religia stanowi odrębny obszar ludzkiego życia, oddzielony od sfer polityki, sztuki, nauki, prawa i ekonomii, co jest również nieodzownym elementem paradygmatu sekularyzacji. Wprawdzie

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Fides et ratio*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005.

² K. Gryżenia, *U źródeł zniekształceń i wypaczeń obrazu Boga i religii*, „Człowiek w kulturze”, 2022 nr 32, s. 137–138.

wielkie kultury kształtowały się w kontekście systemu religijnego, a rola Kościoła w budowaniu cywilizacji zachodniej jest niezaprzeczalna, to tradycja religijna została odesłana do sfery prywatnej³. Ratzinger, podobnie jak Jan Paweł II, jest przekonany że nastąpiła nieuzasadniona marginalizacja wiary. Europa przypomina budynek, który pozbawiono fundamentów. To faktyczna przyczyna jej kryzysu, a jedyną drogą naprawy jest powrót do koncepcji współdziałania rozumu z wiarą. Obydwie rzeczywistości powinny pozostawać w twórczym napięciu, co z kolei jest warunkiem prawdziwego rozwoju myślenia.

3.1. Wiara i rozum w myśli zachodniej

Praktyczna separacja wiary i rozumu dokonała się w długim procesie rozwoju myśli europejskiej, w którym doszło do realizacji Protagorasowej idei człowieka, jako miary wszechrzeczy. Najpierw Kartezjusz, dla którego punktem wyjścia przestaje być zewnętrzny wobec poznającego podmiotu świat, a staje się nim własna świadomość, przeniósł ciężar poznawania ze świata na jednostkę na jednostkę. Świadomość stanowi to, co pierwotnie dane, podczas gdy istnienie realnego świata jest czymś, co wymaga potwierdzenia. Można być pewnym istnienia idei, ale nie przedmiotu, którego istnienie trzeba dopiero udowodnić i właśnie ten konkretny zabieg, w którym najpierw poznawane są idee przedmiotów, a nie same przedmioty, był swoistym przewrotem kopernikańskim w filozofii⁴.

Oświecenie nie zanegowało istnienia Boga, ale zaczął On być rozumiany jedynie jako gwarant istnienia, *Wielki Zegarmistrz*, który stworzył system wraz z jego prawami, by ten rozwijał się samodzielnie. Deistyczna wizja Absolutu pochodzi z logiki rozumowania scjentyistycznego, które miało przekroczyć chrześcijańskie pojęcie Boga. Tym razem wizja Boga nie miała ograniczać człowieka niepotrzebnym dogmatyzmem. W konsekwencji rozumienie świata odbywało się bez implikacji idei Boga. Taka próba widoczna jest na przykład w analizie roli religii Auguste Comte'a. Najwyższym bytem, który człowiek mógł znać i oddawać mu cześć, była ludzkość, określana przez ojca socjologii jako *Wielka Istota*. Koncepcja Boga zaczęła być postrzegana negatywnie jako ograniczająca człowieka i stanowiąca zagrożenie dla jego wolności. Konsekwencją był postulat odrzucenia idei boskiej istoty, która hamuje ludzkość w pełnym i swobodnym rozwoju. Oświecony człowiek miał być niezależnym twórcą swojej własnej historii i cywilizacji, a jego życie miało skupiać się jedynie na sprawach doczesnych. Przyjęcie takiego rozumowania otwierało drogę do desakralizacji

³ P. Moskal, *Pytanie o istotę religii i jej miejsce w kulturze*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 2010 t. 1, s. 85.

⁴ K. Gryżenia, *U źródeł zniekształceń...*, dz.cyt., s. 145–146.

życia jednostkowego i społecznego, i do zaniku praktyk religijnych. Myślenie to było punktem zwrotnym w interpretowaniu świata i postrzeganiu możliwości człowieka, którego wielkość i niezależność zostały w końcu uznane.

Oświecenie niewątpliwie dało asumpt do rozwoju nauki i odwagi w podejmowaniu kolejnych wyzwań. Progres nauki o człowieku przyczynił się do reform, które wpłynęły pozytywnie na rozwój społeczeństw. Optymizm związany z oczekiwaniem wielkich osiągnięć wynikających z oparcia się wyłącznie na rozumie zderzył się z różnego rodzaju ograniczeniami. W rezultacie stopniowo przekształcił się w pesymizm, podważający wiarę w pełną możliwość ludzkiego poznania⁵. Epoka oświecenia⁶ pomimo próby uwolnienia się od tradycji religijnej była w niej wciąż zanurzona i do niej nawiązywała. Tak było w przypadku tworzenia koncepcji praw człowieka, która odwołuje się do prawa naturalnego i w dużej mierze czerpie z tradycji chrześcijańskiej. Faktem jest też, że sama religia została poddana naturalizacji, co doprowadziło do jej funkcjonalnego pojmowania.

Ratzinger dobrze zdaje sobie sprawę, jak bardzo oświecenie wpłynęło na współczesne podejście do nauki i wiary. Część dorobku epoki przyczyniła się do realnego rozwoju kultury i nauki, podczas gdy zawężenie pojęcia racjonalizmu, zredukowanego jedynie do empirii i technologii, odegrało w kolejnych epokach niejednoznaczą rolę. Widać to choćby w pozytywizmie, który przejął tradycje oświeceniowe, ale również je przekształcił dzięki nowym odkryciom i zwiększonym możliwościom technologicznym. Pojawiła się wówczas idea, by prawa historii objaśniać (i odkrywać) na tej samej zasadzie jak prawa przyrodnicze. Zrozumienie tego, jak żyć i postępować, zarówno w życiu jednostkowym, jak i zbiorowym, miałoby dokonywać się poprzez opanowanie owych praw i wykorzystanie ich w określonych celach⁷.

⁵ Tamże, s. 138–143.

⁶ Jak zauważa Richard Butterwick-Pawlikowski, radykalny oświeceniowy program rezygnacji z religii i ateizacji społeczeństwa nigdy nie przedostał się do głównego nurtu kulturowego. Epoka ta nie była jednorodna pod tym kątem. Niezwykłą popularnością cieszyły się takie zjawiska jak: mesmeryzm oraz ruchy wolnomularzy i różokrzyżowców, w których podkreślano rolę mistycyzmu. R. Butterwick-Pawlikowski, *Między oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie*, „Wiek Oświecenia”, 2014 nr 30, s. 14.

⁶ Badania nad religijnością zaczęły rozwijać się w XIX wieku, w miarę jak różne dyscypliny naukowe zaczęły interesować się danymi religijnymi. Uczni tacy jak Johann Jakob Bachofen, odkrywca starożytnej kultury matriarchalnej oraz Numa Denis Fustel de Coulanges, analizujący zależności między instytucjami społecznymi starożytnej Grecji a kultem przodków, znacząco wpłynęli na rozwój tej dziedziny. W tym okresie refleksja nad religią skupiała się przede wszystkim na jej historycznym i empirycznym wymiarze, obejmującym doświadczenia oraz praktyki sakralne. Z kolei podejście funkcjonalne, obecne m.in. w koncepcjach Williama Robertsona Smitha, przyniosło nową perspektywę – religia została ujęta nie tylko jako zbiór przekonań, lecz jako składnik struktury społecznej, pełniący określone role zarówno w sferze wspólnotowej, jak i emocjonalnej. Zob. J. Waardenburg, *Classical approaches to the study of religion. Aims, methods, and theories of research. Introduction and anthology*, New York – Berlin 1999, s. 119–125, 134–135, 151–159.

⁷ I. Berlin, *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*, przeł. M. Filipczuk, Poznań 2002, s. 32.

Stąd między innymi, zdaniem Isaiaha Berlina, wiodącymi wówczas ideami były ewolucja ducha Hegla oraz kwestia stosunków społecznych Saint-Simona jak i Marksa. Uważano, że wiedza o człowieku może być usystematyzowana i wdrażana w identyczny sposób, jak ma to miejsce w naukach przyrodniczych. „Tryumfy technologii zasadnie przypisywano dokładnej znajomości praw natury, co umożliwiło ludziom przewidywanie skutków ich własnych działań i eksperymentów”⁸. Jednak, jak zauważa brytyjski filozof, stosowanie metod eksperymentu i kontroli w społeczeństwie przynosiło negatywne rezultaty, czego przykładem mają być wydarzenia z lat 1789, 1848 lub 1917. Wiara w możliwości rozumu ludzkiego oraz nauki, które potrafią uporządkować świat i świadomie rozwijać się w przewidywalnym odtąd kierunku, upowszechniła się już bez potrzeby religijnego wsparcia. Najostrzejsza krytyka tej wiary pojawi się w związku z wydarzeniami XX wieku, kiedy to Lenin, Hitler, a także Stalin realizowali teorie wypracowane w poprzednim stuleciu, doprowadzając je do form skrajnych. Ponadto totalitaryzmy te pokazały również, że:

*ludzkie istoty są znacznie bardziej plastyczne, niż dotychczas przypuszczano, i że jeśli tylko starczy woli mocy, fanatyzmu, determinacji i jeśli, rzecz jasna, sprzyjać będą okoliczności – to można zmienić niemal wszystko, a w każdym razie o wiele więcej, niż uważano dotąd za możliwe*⁹.

Ratzinger tę „plastyczność” człowieka postrzega jako rezultat pozbawienia kultury jej stałych elementów, czyli niezbywalnych wartości, tradycji oraz wiary. To one pozwalają na rewizję idei pod kątem ich znaczenia i przydatności dla wspólnoty. Koncepcja plastyczności człowieka jest jeszcze jedną formą ujęcia jego istnienia poza dobrem i złem, co otwiera drogę do daleko posuniętej ingerencji w kształtowanie konkretnych zachowań ludzkich.

Interesującym aspektem tego okresu w dziejach cywilizacji zachodniej jest to, że wiek XIX, tak podkreślający rolę nauki i rozumu, był także epoką, w której dużą popularność zdobyły okultyzm, ezoteryzm jak i ruchy teozoficzne, a zatem zjawiska, które są sprzeczne z naukowo-racjonalną wizją świata. Może to świadczyć na korzyść tezy, która mówi o niezbędności religii w życiu człowieka. Próba wyłączenia elementu wiary z kultury spowodowała, że zaczęto jej poszukiwać w alternatywnych źródłach. Tendencję tę można by uznać za stan przejściowy, jednak poszukiwania te nie zaniknęły, ale w XX i XXI wieku nadal są widoczne i szeroko praktykowane, co ma stanowić „jedną z reakcji na permanentny kryzys oświecenia oraz dominację racjonalności technologicznej”¹⁰.

⁸ Tamże, s. 55.

⁹ Tamże, s. 35.

¹⁰ M. Gloger, *Pozytywizm: między nowoczesnością a modernizmem*, „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 2007 nr 1, s. 12.

Potwierdzeniem tego, że religia stanowi integralną część życia społecznego i każdego systemu kulturowego, mają być ślady indywidualnych i zbiorowych przejawów aktywności religijnej, zauważanych w różnych badaniach i powracających w twierdzeniach wielu ludzi nauki. Erich Fromm w roku 1955 pisał: „W istocie nie było takiej kultury w przeszłości – i jak się zdaje – nie może być takiej kultury w przyszłości, która nie miała religii [...]”¹¹.

Dopiero Europa rozpoczęła pierwszy w dziejach świata okres, w którym kształtowanie życia społeczno-politycznego ma odbywać się bez udziału religii. Pierwszą wyraźną próbą ateizacji była zainicjowana w czasach wielkiej rewolucji francuskiej deklaracja państwa świeckiego, bez jakiegokolwiek odwołania się do zasad chrześcijańskich. Do tego wzorca nawiązywała później rewolucja październikowa, której następstwem było powstanie Związku Socjalistycznych Republik Radzieckich. Z kolei w Chinach, Wietnamie, Korei Północnej, satelitach ZSRR, na Kubie, w Wenezueli i w niektórych państwach afrykańskich także dokonały się rewolucje lub zdobycie władzy przez komunistyczne partie polityczne. Od paru dekad również zachodnia demokracja liberalna coraz bardziej przybiera charakter ateistyczny, zsekularyzowany i otwarcie antyreligijny¹².

Ograniczenie czy też likwidacja religii w przestrzeni publicznej ma swoje źródło w skrupulatnie konstruowanej teorii nauki, dlatego Ratzinger poświęca jej wiele uwagi. W metodzie nauk przyrodniczych ograniczenie poznania rozumowego do tego, co empiryczne, uważa on za „właściwe i konieczne”¹³. Problem upatruje natomiast w tym, że ten typ poznania rozciągnięty zostaje na wszystkie aspekty ludzkiego myślenia, a rozum, który sam siebie w ten sposób ogranicza, nazywa „okaleczonym”¹⁴. Dzisiejszy racjonalizm nie potrafi odpowiedzieć na zadawane sobie przez człowieka podstawowe pytania: „o to, skąd przyszedł i dokąd zmierza, o swoje powinności, obowiązki, o życie i śmierć”¹⁵. Potrzeba poznania sensu stanowi centralny element napędowy każdej kultury¹⁶, więc gdy ten punkt zostanie zepchnięty w sferę pytań

¹¹ E. Fromm. *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk. Warszawa 1966, s. 134, cyt. za: M. Pabich, *Rola religii w życiu współczesnych społeczeństw w ujęciu przedstawicieli Ośrodka Myśli Politycznej „Studia Oecumenica”*, 2020 nr 20 s. 384.

¹² P. Jaroszyński, *Ideologia jako deformacja religii*, „Człowiek w kulturze”, 2022 nr 32, s. 9.

¹³ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 126.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Wierciński podobnie jak wielu badaczy kultury wyróżnia kulturę materialną i duchową wyodrębniając w związku z nimi dwa odpowiadające im typy potrzeb ludzkich. Mieszczą się one w dwóch zasadniczych kategoriach:

1. Zwierzęce potrzeby człowieka: samozachowawcze i reprodukcyjne, które człowiek dzieli z innymi wyższymi zwierzętami i które są zaspokajane głównie dzięki odruchom wrodzonym (instynktowym).

2. Specyficznie ludzkie potrzeby: obejmują one uogólnione poznanie świata, sens życia, emocjonalny kontakt społeczny oraz potrzeby estetyczne. Stanowią silnie zmodyfikowane potrzeby zwierzęce albo pojawiły się jako nowe jakości w trakcie ewolucji. Zaspokajane są głównie przez świadomie motywowane czynności.

nieistotnych, cała kultura zacznie tracić swoją wiarygodność i siłę. Ujawnia się wtedy niebezpieczeństwo utraty znaczenia wartości istoty ludzkiej, które zostaje przeniesione na świat przedmiotów. Pojawiają się działania nieludzkie, takie jak klonowanie ludzi i produkcja płodów (ludzi) w celu wykorzystania organów do wytwarzania środków farmaceutycznych lub ogólnie w celach gospodarczych¹⁷.

W refleksji nad kulturą zachodnią Benedykt XVI często wraca do jej dominującej orientacji, jaką jest ukierunkowanie na postęp. Centrum zainteresowania, czymś, co w dominujący sposób określa cele współczesnego człowieka jest przyszłość ujmowana w oderwaniu od przeszłości i teraźniejszości.

[Jego– przyp. M.Z.] *hasłem jest „postęp”, a nie „tradycja”; „nadzieje”, a nie „wiara”. Nie jest mu wprawdzie obca pewna romantyka przeszłości. Lubi otaczać się drogocennymi pamiątkami historii, lecz wszystko to potwierdza tylko, że owe czasy minęły i że królestwem człowieka dzisiejszego jest właśnie jutro, świat, który on sam buduje*¹⁸.

Ratzinger powtarza, że rezygnacja z tradycji, czy też arbitralne zastąpienie jej czymś innym, nie są na dłuższą metę możliwe. Kultura, z której usunięto by tradycję, a wraz z nią wiarę, ulega rozkładowi. Idei postępu odciętego od teraźniejszości i przeszłości nie udało się zrealizować w żadnej kulturze, a próby jej urzeczywistnienia choćby przez komunizm w tak wielu miejscach na świecie, nie tylko nie zapewniły dobra i szczęścia ludziom tam mieszkającym, ale doprowadziły do dehumanizacji kultury i dewastacji ekonomicznej. U człowieka Zachodu widoczne jest dziś pragnienie, by na świecie zapanował racjonalny, wolny i „braterski ład oparty na ludziach”¹⁹. Tragiczne doświadczenia XX wieku, zagrożenia nuklearne i napięcia między państwami studzą optymizm związany z tą wizją. Co znamienne, właśnie wiara postrzegana jest tu jako przeszkoda i zagrożenie realizacji tej idei, które musi zniknąć ze sfery publicznej. W miejsce usuniętej religii szybko wchodzi jakiś substytut – na przykład kult jednostki w państwie totalitarnym ze swą apoteozą mocy i autorytetu. Religia albo jest traktowana instrumentalnie, (np. dla legitymizacji tyranii), albo zostaje zastąpiona ideologiczną

Zwłaszcza potrzeba zaspokojenia sensu życia wymaga właściwego rozpoznania własności gatunkowych człowieka, roli społeczności oraz samorealizacji jednostki. Ta potrzeba staje się szczególnie widoczna w okresie dorastania, kiedy młody człowiek pyta: „Po co istnieję?”. Jej zaspokajanie zwykle dokonuje się automatycznie w ramach funkcjonującego modelu świata danej społeczności. Zob. A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, s. 97–103.

¹⁷ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 126–127.

¹⁸ J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, przeł. P. Waszczenko, Warszawa 1971, s. 62.

¹⁹ Tamże.

namiastką o charakterze quasi-religijnym²⁰. Kultura usuwając tradycyjną religię nie staje się a-religijna, lecz tworzy jej formy zastępcze.

Ludzki rozum jest zdolny do wielu pięknych i niezwykłych osiągnięć, choćby postępu w medycynie, której zdobycze zapewniają możliwość wyleczenia wielu chorób, jeszcze kilkanaście lat temu uznawanych za śmiertelne. Podobnie ma się sprawa z eksploracją kosmosu, informatyzacją, nowymi technologiami etc. Jednocześnie, zdaniem teologa:

Smutek płynie z faktu, że ten sam człowiek, który zdolny jest do czegoś tak niezwykłego, nie potrafi zapobiec temu, że tysiące, a nawet miliony ludzi głodują, nie potrafi zapewnić milionom swoich braci istnienia godnego człowieka, zakończyć wojny i powstrzymać narastającą falę przestępstw. Łatwiej znaleźć drogę na księżyc niż drogę człowieka do samego siebie²¹.

Dzieje się tak, ponieważ bez wiary władze rozumu nastawione są na zdobywanie i odkrywanie, ale jednocześnie gubią coś znacznie bliższego, pozostając ślepe na los drugiego człowieka. Wiara jest gwarantem równowagi. Rozwój dokonuje się we właściwym kierunku tylko wtedy, gdy człowiek wie kim jest, wie jaki jest jego cel oraz zna wartość swojego człowieczeństwa²².

Benedykt XVI wskazuje na paradoks, który pojawia się wraz z głoszeniem programu „gruntownej przemiany świata”²³. W ramach tego programu wiele uwagi poświęca się technicznej stronie zamierzenia, „w jaki sposób najciszej i najskuteczniej przeciwdziałać «niebezpieczeństwu nowego życia»”²⁴. Chodzi tu o problem aborcji – zjawisko tak mocno zakorzenione w dzisiejszej kulturze zachodniej, że uważa się je za prawo człowieka i konieczną praktykę w ramach kontroli urodzeń. Jak zauważa Ratzinger, współczesny człowiek żyje w obawie, że w przyszłości zabraknie miejsca do życia²⁵. Tymczasem kwestii duchowych i potrzeb z nimi związanych nie da się wyrugować czy zastąpić czysto racjonalistyczną ekonomią. „Kogo tok myśli wiedzie ostatecznie ku statystyce, ten w wierze chrześcijańskiej

²⁰ Gdy zaczyna brakować religii jej funkcje, przejmuje inny element a mianowicie ideologia, która odwołuje się do elementów i zachowań religijnych, przejmując składniki tej sfery, takie jak doktryna, liturgia, eschatologia, język. W efekcie ideologia przyjmuje postać zdefomowanej religii w różnych formach religijności. Aby taka przemiana mogła nastąpić, muszą zostać spełnione dwa istotne założenia. Pierwsze z nich to „błąd antropologiczny” (mylne pojęcie o człowieku) tj. pogląd zakładający, że człowiek nie jest osobą, a zatem nie jest podmiotem religii, ponieważ tylko osobowość może być istotą religijną. Drugie to „błąd metafizyczny” – takie rozumienie istnienia, które prowadzi do braku rozróżnienia między bytem a niebytem. Odłącza on ludzkie poznanie od rzeczywistości, których ścisły związek jest istotny dla istnienia religii. P. Jaroszyński, *Ideologia...*, dz. cyt., s. 10–15.

²¹ J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, dz. cyt., s. 63–64.

²² Tamże, s. 65.

²³ J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963–2004*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 91.

²⁴ Tamże, s. 92.

²⁵ Obawa ta znalazła wyraz w propozycji programu organizowania życia społecznego zaproponowanego przez Isaaca Asimova – pisarza *science fiction* oraz profesora biochemii w książce *Błądzący umysł* (przeł. M. Przygocki, Wrocław 1995, s. 10–84).

niewiele znajdzie rzeczy użytecznych”²⁶. Myślenie o człowieku wyłącznie przez pryzmat jego wydajności pozostaje w całkowitej sprzeczności z chrześcijańskim spojrzeniem na osobę. Benedykt XVI nie odnosi się przy tym do wiary przyjmowanej bezrefleksyjnie czy mechanicznie, ale do takiej, która „potrzebuje rozumu do tego, aby została zrozumiana i wcielona w życie”²⁷. Rozum powinien współpracować z wiarą, a nie próbować jej eliminować ani zastępować.

Oparta na racjonalizmie kultura zachodnia trwa w błędnym przekonaniu, że jej sposób myślenia musi być oczywisty również dla innych kręgów kulturowych²⁸. Element racjonalizmu istnieje w innych kulturach, ale jest inaczej uzewnętrzniany i rozumiany, stąd „nie istnieje racjonalna, etyczna lub religijna formuła świata, którą przyjmują wszyscy i która mogłaby być podstawą całości”²⁹. Dziś mówienie o uniwersalizmie³⁰ kojarzy się raczej z ideą kolonializmu i eurocentryzmu, dlatego Benedykt XVI sugeruje, że próby rozmowy na temat dominacji konkretnego wzorca kulturowego muszą odbywać się w sposób dialogiczny. Takie spotkania

²⁶ J. Ratzinger, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 93.

²⁷ J. Ratzinger, *Wykłady...*, dz. cyt., s. 93–94.

²⁸ To stwierdzenie teologa pochodzi z 2005 roku. Chociaż Benedykt XVI zaznaczał, że jego poglądy nie są europocentryczne widać wyraźnie, że to właśnie w tej kulturze widział duży potencjał, który mógł z jednej strony zniszczyć tę kulturę, a z drugiej zreformować ją tak, że byłaby w stanie przezwyciężyć kryzys, w którym się znajduje. W socjologii czy naukach o kulturze widać wyraźną krytykę takiego stanowiska oraz dominację tendencji do relatywizmu i deprecjonowania zachodnich modeli myślenia.

²⁹ Benedykt XVI, *Co jest spoiwem świata? Przedpolityczne podstawy moralne państwa liberalnego*, przeł. J. Merecki, w: tegoż, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*, t. 5, Lublin 2018, s. 160.

³⁰ Przykładem uniwersalizmu jest globalizacja, która pociąga za sobą różne skutki, tak negatywne, jak i pozytywne. Ratzinger dostrzega, że mimo „napięć politycznych i społecznych, które dzielą świat na bloki, ludzkość jest dzisiaj zjednoczona bardziej niż kiedykolwiek w historii” (J. Ratzinger, *Jedność wiary a pluralizm teologiczny*, w: Opera Omnia, t. IX/1 – *Wiara w Piśmie i tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, przeł. J. Merecki SDS, Lublin 2018, s. 142). Dzieje się tak głównie dzięki postępowi technologicznemu, który znacznie ułatwił transport międzykontynentalny, wymianę informacji oraz proliferację wzorów i mód kulturowych. Zob. T. Lenkiewicz, *Unifikacja i dywersyfikacja życia kulturowego*, „Cywilizacja i Polityka”, 2015 nr 13, s. 71–78. Z jednej strony jest to pozytywne zjawisko, które przyczynia się do szybszego rozwoju nauki czy wymiany myśli oraz idei między ludźmi, z drugiej – prowadzi do zaniku indywidualności kultur (P. Seewald, J. Ratzinger, *Bóg i świat*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 129). Media często przekazują zniekształcony obraz rzeczywistości, ujednolicając zachowanie człowieka niemal w każdej dziedzinie życia. Ratzinger stwierdza, że uniformizacja „naznacza [człowieka – przyp. M.Z.] od zewnątrz i wewnątrz” (J. Ratzinger, *Jedność wiary a pluralizm teologiczny*, w: Opera Omnia, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 142). Komunikowanie się i podróż do odległych miejsc na świecie nie stwarza dziś większych trudności, między innymi dzięki uniwersalności (na przykład poprzez powszechność jednego języka). Globalna cywilizacja, nacechowana kulturą zachodnią, chociaż jednoczy ludzkość, w wielu aspektach stwarza również rozdźwięki. Narzucanie jednego wzorca kulturowego powoduje powrót do lokalnych kultur. Polega to na dążeniu konkretnej społeczności do zablokowania lub uniemożliwienia implementacji dominującego wzorca kulturowego, na przykład takiego jak struktury charakterystyczne dla kultury zachodniej. W rezultacie, owa społeczność zamyka się wraz ze swoją kulturą lokalną na wpływy zewnętrzne. O ile dbałość o własne dziedzictwo kulturowe jest pozytywnym zjawiskiem, staje się ona konstruktywna jedynie wtedy, gdy jest dynamiczna i otwarta na inne wpływy, na przykład na celu porównania czy weryfikacji tradycji. Jedną z przyczyn izolacji jest fakt, że propagowana (a niekiedy narzucana) cywilizacja technologiczna ma znamiona pozytywizmu, co oznacza, że przedstawia jedynie wycinek rzeczywistości, zgodny z naukową standaryzacją. „W ten sposób wyklucza się jednak ostateczne decyzje aksjologiczne i samo pytanie o prawdę” (tamże). Zdaniem Ratzingera z „pozytywizacji” płynie wniosek, że to, co jest pewne, staje się rozumne, a z kolei tylko coś takiego może posiadać wyłączne prawo do istnienia.

będą kiedyś koniecznością (choć już są realizowane – na przykład przy okazji rozmów na temat ubóstwa), gdyż po raz pierwszy w historii świata kultury stanęły w obliczu „cywilizacji globalnej”³¹, której centrum już nie może znajdować się w Europie i Ameryce Północnej. Obecnie pojawia się „potrzeba wypracowania nowego politycznego i ekonomicznego porządku światowego, ale równocześnie i przede wszystkim – duchowego i kulturowego, czyli odnowionego humanizmu”³². Takie zadanie dla każdej kultury oznaczałoby z jednej strony otwarcie się i przyjęcie pewnych uniwersalnych założeń, a z drugiej troskę o zachowanie swojej integralności i specyfiki.

3.1.1. Genealogia współczesności

Na kształt współczesności wpłynęły specyficzne procesy intelektualne, które zdaniem Ratzingera są układem dwóch „łańcuchów”, chrześcijańskiego i greckiego. W przypadku tego pierwszego chodziło przede wszystkim o pewne mutacje doktryny stworzenia, natomiast w obrębie tego drugiego – o relacje między wiarą a rozumem. Pierwszy przełom teolog wiąże z filozofem i teologiem Giordanem Bruno, który mówił o boskości kosmosu w ujęciu panteistycznym. Przyczyniło się to do modyfikacji wiary w stworzenie, gdzie kosmos jawi się jako samowystarczalna boska pełnia. Dla kolejnych myślicieli stanowiło to asumpt do odrzucenia idei zależności – stałego elementu wiary w boską kreację z chrześcijańskiej perspektywy. Drugi przełom odnosi się do wprowadzenia przez Galileusza matematycznego wymiaru platonizmu, co przekształciło pojęcie Boga i świata. W konsekwencji oznaczało to zredukowanie Absolutu do bytu w pełni poznawalnego, tak samo jak w przypadku matematyki. Trzeci momentem mutacji myśli chrześcijańskiej była reformacja związana z Marcinem Lutrem, który – odmiennie niż Bruno i Galileusz – odrzucił greckie dziedzictwo. „W przekonaniu Lutra – pisze Ratzinger – odkupienie uwolniło ludzkość od przekleństwa istniejącego stworzenia, a zatem łaska istnieje w całkowitej opozycji do stworzenia”³³. W kontekście dekonstrukcji „łańcucha” greckiego, pierwszy przełom zainicjowany był przez ojca luteranizmu. Niemiecki reformator chciał oczyścić klasyczno-teistyczną syntezę

³¹ Benedykt XVI, *Aby ludzie wszystkich narodów i religii uwierzyli w Chrystusa*, w: *Komunikacja społeczna według Benedykta XVI*, M. Laskowska, K. Marcyński (red.), Kraków 2016, s. 72.

³² Tamże.

³³ T. Rowland, *Wiara Ratzingera, teologia Benedykta XVI*, przeł. A. Gomola, Kraków 2010, s. 179. Rowland wskazuje, że oprócz tych trzech przemian w doktrynie o stworzeniu Benedykt XVI zwraca uwagę na jej dalsze mutacje dokonane przez Hegla, który w ramach swojej myśli filozoficznej próbował zniwelować dualizm wprowadzony przez wcześniejsze przełomy, umieszczając Boga w procesie rozumu. Reinterpretacja ta miała wpływ również na myślenie Marksa, który odkupienie widział jako osiągalne przez działania intelektualne i polityczne.

z wszelkich wpływów greckich. „Dla Lutra rozum był bękartem Arystotelesa”³⁴. Rozdział wiary i rozumu został następnie pogłębiony przez Kanta, który

*oświadczył, że musi odsunąć myślenie, aby uczynić miejsce wierze, [i – przyp. M.Z.] poprowadził ten program dalej z radykalizmem, którego nie mogli nawet przewidzieć Reformatorzy. W ten sposób zakotwiczył on wiarę tylko w praktycznym rozumie, zaprzeczając jej przystępowi do rzeczywistości jako całości*³⁵.

Drugi etap dehellenizacji to oddziaływanie liberalnej teologii XIX wieku reprezentowanej przez Adolfa von Harnacka. Chciał on uwolnić chrześcijaństwo od elementów filozoficznych oraz doktrynalnych, takich jak wiara w boskość Chrystusa i Trójcę Świętą. Rezultatem takich prób, według Benedykta XVI, było zawężenie zakresu nauki i rozumu, co sprawiło, że problematyka Boga zaczęła być postrzegana jako kwestia nienaukowa³⁶. Trzeci przełom wiąże się z doświadczeniami obu wojen światowych, zaś jego efektem jest postawa antyeuropejska. W wyniku mających wówczas miejsce procesów wśród ludów Azji i Afryki doszło do powstania świadomości narodowej, co samo w sobie jest niczym negatywnym. Jednocześnie jednak nastąpiło odrzucenie syntezy myśli greckiej i chrześcijańskiej, która zaczęła być postrzegana jako właściwa wyłącznie cywilizacji europejskiej i niemożliwa do zaszczepienia na gruncie innych kultur³⁷. Rowland podkreśla, że

³⁴ Tamże, s. 181.

³⁵ J. Ratzinger, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbonie 12 września 2006 roku*, cyt. za: T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, dz. cyt., s. 181.

³⁶ W związku z tym szkody doznała także teologia (również obecnie), ponieważ każda próba uznania jej za dyscyplinę naukową skutkuje, zdaniem Ratzingera, sprowadzeniem chrześcijaństwa do jedynie niewielkiego fragmentu tego, co stanowiło wcześniej.

³⁷ Efekt synergii działań Lutra i Kanta skierowany był ku konfrontacji między Pismem Świętym a tak zwanym „czystym rozumem”. Ci, którzy wybrali drogę wyłącznie rozumu zazwyczaj sprowadzali chrześcijaństwo do zbioru norm moralnych, pozbawiając je jego pełni. W rezultacie w okresie lat 60. i 70. XX wieku misja ewangelizacyjna w Azji, Afryce i na Pacyfiku była postrzegana jako próba przeniesienia chrześcijańskiej wizji moralności na nowe terytoria, jednocześnie wspierając te społeczności w poprawie warunków życia, szczególnie w dziedzinie opieki zdrowotnej. Ratzinger nie sprzeciwia się przekazywaniu chrześcijańskich wartości moralnych innym kulturom ani podnoszeniu standardu ich życia. Jednak jest zdania, że sprowadzanie chrześcijaństwa do tych aspektów oznacza jego okrojenie i pozbawienie najbardziej dynamicznych i istotnych elementów. Interesującym przykładem są zmiany jakie zaszły w plemieniu Lele (zamieszkałym się na terenie Demokratycznej Republiki Konga) na przestrzeni 30 lat (od rozpoczęcia misji katolickiej w latach 50. do lat 80. XX wieku). Konsekwencje chrystianizacji opisała amerykańska antropolog Mary Douglas, jej tekst stanowi próbę interpretacji sytuacji, którą zastała, kiedy pod koniec lat osiemdziesiątych odwiedziła afrykańską społeczność Lele, którą badała trzydzieści lat wcześniej. Atrakcyjność chrześcijaństwa ówczesnie była na tyle duża, że we wspomnianym społeczeństwie większość ludności w średnim i młodym wieku porzuciła swoje dotychczasowe wierzenia na rzecz katolicyzmu. Według brytyjskiej antropolog prowadzona misja polegała m.in. na nawoływaniu do zaprzestania praktykowania czarów czy wróżbiarstwa. Zaowocowało to lękiem przed czarami oraz strachem przed byciem o nie oskarżonym. Dawny bóg Lele, Njambi został zinterpretowany jako szatan z tradycji chrześcijańskiej. Douglas wspomina o wytworzeniu się paradoksalnej sytuacji, polegającej na tym, że o ile w swoich wierzeniach plemię to praktykowało jednobóstwo, to w wyniku przeszczepiania roli nowej religii pojawiła się idea dualizmu: światem rządził dobry i zły bóg. W tle tej sytuacji dodatkowo narastał konflikt międzypokoleniowy. Na przełomie lat 70. i 80., wśród Lele wybuchło polowanie na czarowników (starców, kobiety i dzieci) moderowane częściowo przez rdzennych (w sensie pochodzenia) młodych katolickich duchownych. By udowodnić zasadność oskarżeń uciekali się oni do stosowania przemocy oraz tortur wobec potencjalnych czarowników, (co jak zauważa Douglas, w dawnej religii było mało prawdopodobne ze względu na wypracowany w niej mechanizm, który zabezpieczał przed takimi

według Benedykta XVI do „połączenia rozumu z wiarą doszło za sprawą Opatrzności dzięki złączeniu się kultury greckiej i hebrajskiej. Dla Ratzingera zrozumienie tej relacji posiada znaczenie podstawowe. Jest to powszechne kulturowe dziedzictwo katolików na całym globie”³⁸. W efekcie, powyżej opisane mutacje doprowadziły do dezintegracji tej fundamentalnej syntezy i redukcji chrześcijaństwa do roli moralnego kodeksu.

Według teologa narodziny nowoczesności wynikają z modyfikacji doktryny o stworzeniu i przeformułowania relacji między wiarą a rozumem. Zerwanie związku między naturą a stworzeniem otworzyło drogę do rozerwania więzi między naturą a moralnością. W tym przypadku Kościół musi stawić czoła twierdzeniu, że konstruktywną dla tożsamości Europy i świata zachodniego może być wyłącznie kultura oświecenia³⁹.

działaniami. Zob. M. Douglas, *Ukryte znaczenie. Wybrane szkice antropologiczne*, przeł. E. Klekot, Kęty 2007, s. 121–131). Wśród Lele nastawienie do czarów i czarowników w dawnej religii nie było pozytywne, ale, jak pisze Douglas czary pełniły rolę mechanizmu zapewniającego przepływ dóbr materialnych w gospodarce. Wierzenia związane z czarami pozwalały utrzymać pewien rodzaj niestabilnej gerontokracji, wspierały system wymiany małżeńskiej, wyjaśniały przyczyny chorób i śmierci. Kultury przeciw czarom miały za zadanie jednoczyć frakcje oraz łagodzić konflikty międzypokoleniowe. Chrześcijańskie działania o podobnym zamierzeniu w praktyce nasiliły jednak te napięcia. Dawne wierzenia były oparte na nieufności, a przekonania o czarach stanowiły dla młodszych formę obrony przed nadużyciami ze strony starszyny. Przyczyną oskarżeń o czary i prześladowań z nimi związanych były przemiany w ramach katolicyzmu (m.in. jego transformacja w system moralny kosztem wcześniejszego skupienia na rytuale i sakramentalności), ale i ignorancja misjonarzy wobec kultury i religii tej społeczności afrykańskiej. Przedstawiciele katolicyzmu nie potrafili zrozumieć tego systemu kulturowego i umiejętnie zaadaptować do niego chrześcijaństwa. Douglas wspomina o konferencji na temat misji zorganizowanej w 1987 roku na Uniwersytecie w Kongu, której uczestnikiem był Ratzinger. Zauważa, że nie poruszono wtedy kwestii związanej z prześladowaniami ani ze sposobem zapobiegania takim sytuacjom w przyszłości. Tamże, s. 139–159. Problem inkulturacji pojawił się u teologa nieco później m. in. w przywoływanej już książce *Wiara – prawda – tolerancja*. W kontekście spotkania wiary chrześcijańskiej z odmienną kulturą Ratzinger wspomina o zjawisku inkulturacji. Píše, że „jeśli usuniemy z kultury charakterystyczną dla niej i świadcząca o niej religię, to pozbawimy ją jej serca; jeśli umieścimy w niej nowe serce – chrześcijańskie, to z pewnością nieprzyzwyczajony organizm odrzuci obcy organ”. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 49. Jego zdaniem, spotkanie może dokonywać się jedynie w atmosferze przemocy lub przyjaźni – zależy to od nastawienia dwóch podmiotów kulturowych. Wszelkie próby przymusowej inkulturacji zawsze będą odnosiły negatywny skutek. Budujący taki kontakt, który wzbogaca i oczyszcza kulturę przez akceptowanie elementów obcych, ich rewizję i zmianę własnych. Opisywany postęp jest pozytywny tylko wtedy, gdy realizuje się z pożytkiem dla wspólnoty; gdy przelamuje ona swoje wyobcowanie, zwiększa otwartość oraz gotowość na przyjęcie prawdy. Benedykt XVI podkreśla, że używanie pojęcia „inkulturacja”, zwłaszcza w odniesieniu do szerzenia chrześcijaństwa, wymaga szczególnej ostrożności, ponieważ sugeruje ono, że wiara jest oderwana od kontekstu kulturowego, z którego pochodzi, oraz że kultura, w którą ona wchodzi jest obojętna religijnie. Jeśli zlekceważy się fakt, że przekaz wiary sam ma charakter kulturowy oraz że kultura chrystianizowana posiada wymiar religijny, ich synteza będzie błędna. Inkulturacja byłaby możliwa w sytuacji hipotetycznej, czyli w przypadku uniwersalizmu wszystkich kultur i wzajemnej bezgranicznej otwartości. Zamiast wspomnianego pojęcia proponuje „spotkanie kultur”, gdyż taka relacja przypomina dialog, który podkreśla równorzędność i inność obu podmiotów. Spotkanie kultur jest jak najbardziej realne i możliwe, ponieważ wszyscy ludzie dzielą tę samą ludzką naturę. Oznacza to, że każdy człowiek „w głębi swego bytu” jest taki sam, gdyż został stworzony przez Boga.

³⁸ T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, dz. cyt., s. 182.

³⁹ Tamże, s. 174–182.

3.1.2. Powrót metafizyki?

Postęp w dziedzinie nauki, ekonomii czy poprawy życia miał doprowadzić do zaniku religii, ponieważ dzięki niemu miała ona stać się zbędna⁴⁰. Jednak religia okazała się odporniejsza na zachodzące zmiany, niż wynikałoby to z technokratycznych założeń. Można mówić nawet o pewnym odrodzeniu religijnym w drugiej połowie XX, a zwłaszcza w XXI wieku. Nie nastąpił co prawda odczuwalny powrót do wiary chrześcijańskiej, lecz odżyło zainteresowanie sprawami duchowymi, zwłaszcza po kryzysie i upadku totalitarnych ideologii. Ścisły racjonalizm nie wypełnił potrzeby duchowej człowieka. „Nauka dostrzegająca własne granice rozpoznała, że właściwe odpowiedzi leżą poza tym, co ona w swoim obrębie może przedstawić”⁴¹. Teolog i fizyk Michał Heller wskazuje, że w drugiej połowie XX wieku badacze z zakresu nauk ścisłych zaczęli dostrzegać, iż ich podstawowe założenia w kwestii nauki są *de facto* przedmiotem wiary. Dlatego „przyglądając się dzisiejszej naukowo-filozoficzno-teologicznej scenie dyskusji i polemik, jasno widać, że większości aktorów na tej scenie nie trzeba przekonywać do niezbędności metafizyki”⁴².

O ile kwestia ta znalazła uznanie w ramach nauk ścisłych, to jest ona wciąż negowana w naukach humanistycznych oraz w powszechnym przekonaniu społeczeństwa⁴³. Problem ten poruszył wcześniej Jan Paweł II, który przekonania neopozytywistyczne nazwał scjentyzmem. „Ta koncepcja filozoficzna nie uznaje wartości innych form poznania niż formy właściwe dla

⁴⁰ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce kościoła i świata*, przeł. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 82.

⁴¹ Tamże.

⁴² M. Heller, *Pasja wiedzy. Między nauką a filozofią*, Kraków 2010, s. 259, cyt. za: B. Chyłka, *Od konfliktu do integracji. Historia i teologiczne uzasadnienie metodologicznej odrębności poznania wiary i rozumu*, „Semina Scientiarum” 2017 nr 16, s. 119.

⁴³ Myślenie o nauce jako ostatecznej i niepodważalnej instancji pojawiło się w mediach zwłaszcza przy okazji pandemii COVID-19, kiedy to wątpliwości względem doniesień naukowych o pandemii były mocno krytykowane przez medialnych komentatorów. Zaufanie do nauki oraz jego brak przybrał również jaskrawy wymiar w kontekście „konfliktu” między osobami pozytywnie nastawionymi do szczepionek przeciwko koronawirusowi a tymi, którzy byli w całkowitej opozycji do tych przekonań. Pozytywistyczne myślenie przejawiało się w argumentacji, że nie można poddawać krytyce zaleceń naukowych, na przykład tych dotyczących szczepień czy kwarantanny, ponieważ naukowcy, mając większą wiedzę na ten temat, z pewnością się nie mylą. Zob. T. Żuradzki, *Niewiedza, pułapki myślenia i zaufanie do nauki: dlaczego część ludzi nie chce się szczepić przeciw covid-19?* „Filozofia w Praktyce”, 2021 t. 7, s. 120–125. W tym kontekście można odnieść się do filozofii nauki Karla Poppera, który krytykował pozytywizm i propagował naukową falsyfikację. Filozof uznał, że choć weryfikacja może potwierdzać teorię, nie jest w stanie zagwarantować jej prawdziwości w sposób definitywny. W takim ujęciu teoria jest naukowa, jeśli można przeprowadzić eksperymenty lub obserwacje, które mogłyby ją obalić. Innymi słowy, naukowe teorie powinny być sformułowane w taki sposób, aby były otwarte na potencjalne falsyfikacje. Jeśli teoria nie może być poddana testom, które mogą ją podważyć, to nie jest naukowa. Popper w ten sposób podkreślił znaczenie krytycznego myślenia i sceptycyzmu w nauce. Zamiast poszukiwania dowodów potwierdzających teorie, naukowcy powinni starać się testować swoje hipotezy w sposób, który naraża je na możliwe obalenie. Tylko te teorie, które przetrwają takie rygorystyczne testowanie, mogą być uznane za wartościowe i wiarygodne. Dzięki temu podejściu filozof zmienił sposób, w jaki rozumiana jest naukowa metoda badawcza, uwypuklając znaczenie niepewności i ciągłej weryfikacji w procesie naukowego dochodzenia. Zob. K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977, s. 39, 40, 68.

nauk ścisłych, spychając do sfery wytworów wyobraźni zarówno poznanie religijne i teologiczne, jak i wiedzę z dziedziny etyki i estetyki”⁴⁴. Zatem, istnieje tendencja do uprzywilejowania poznania opartego na obiektywnych, empirycznych metodach, co może prowadzić do zaniedbywania lub lekceważenia innych aspektów ludzkiego doświadczenia, które nie mieszczą się w ramach nauk ścisłych. Dla ludzi myślących w paradygmacie sejentystyczno-technicznym, wiara nie wnosi żadnego prawdziwego poznania.

Ratzinger diagnozuje czasy nowożytne oraz współczesne jako rzeczywistość naznaczoną „miotaniem się między racjonalizmem a irracjonalnością”⁴⁵. Ten problem wynika z pytania o początek świata: czy powstał on przez przypadek czy na skutek rozumnego działania? Wiara jest opowiedzeniem się za stwórczym działaniem rozumnym i stanowi alternatywę dla powyższych rozterek. Pogląd Ratzingera na temat współdziałania wiary i rozumu jest kontynuacją tradycyjnego chrześcijańskiego myślenia o ich relacji. Koncepcja wiary, będąca „aktem rozumu, który w wyniku wolnego wyboru przyjmuje prawdę objawioną za swoją”⁴⁶ jest widoczna już u św. Augustyna, a później u św. Tomasza z Akwinu. Nie sposób przedstawić całej plejady myślicieli, którzy widzieli zasadność takiego podejścia, choć mogli różnić się uzasadnieniem. W XX wieku pisała o tym Edyta Stein⁴⁷, a współcześnie reprezentuje je na przykład ks. Michał Heller. Poglądy zbieżne, choć wychodzące z innych przesłanek, można znaleźć w miejscach nieoczywistych, jak choćby w pismach Jürgena Habermasa⁴⁸. Religia w tym ujęciu nie jest doświadczeniem w rozumieniu chrześcijańskim, lecz czysto pragmatycznym elementem, którego znaczenie dla człowieka w kwestiach etyki i moralności oraz dla budowania lepszego społeczeństwa zostało docenione.

Przeciwnego zdania są autorzy należący do nurtu współczesnego ateizmu, tacy jak filozof Daniel Dennett, neurobiolog Sam Harris, zoolog Richard Dawkins⁴⁹, filozof Michel

⁴⁴ Jan Paweł II, *Fides et ratio* 88, dz. cyt.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Czas...*, dz. cyt., s. 96.

⁴⁶ T. Dutkiewicz, *Wiara i rozum – fakty i mity. Racjonalność wiary katolickiej*, „Teologia i Człowiek”, 2019 nr 4(48), s. 113.

⁴⁷ Niemiecka filozof pisała o współpracy tych dwóch sfer i o ich wzajemnym wspieraniu. Zob. E. Kożuchowska, *Wiara i Rozum na drodze zjednoczenia z Bogiem. Ujęcie Edyty Stein*, „Fides et ratio w nauce i religii, w kulturze i w sztuce, w życiu”, 2019 nr 4(40), s. 32–33.

⁴⁸ Dla Habermasa, religia ma posłużyć jako pomoc w społeczeństwie postsekularnym. Kwestia rozważań filozofa na temat roli religii została opisana w dalszej części rozprawy.

⁴⁹ Dawkins stoi na stanowisku wrogim religii, pojmując ją jako źródło konfliktów społecznych, którego oddziaływanie na rozum jest destruktywne i zbędne.

Onfray⁵⁰czy matematyk Piergiorgio Odifreddi⁵¹. Warto zaznaczyć, że w jednej z rozmów z Benedyktem XVI włoski matematyk przytacza badania przeprowadzone przez National Academy of Sciences i Royal Society, według których 93% badanych naukowców deklaruje się jako ateści⁵². Jeśli byłoby to prawdą, dialog wiary i nauki byłby sprawą daremną. Religia, której przyznano miejsce jedynie w prywatnej przestrzeni, straciłaby możliwość oddziaływania na sferę racjonalną, przynajmniej w obecnych czasach.

Mimo to relacja wiary i rozumu nadal pojawia się w dyskusjach szeroko rozumianego środowiska naukowego. Przedstawianie tego powiązania jako konfliktowego nie dotyczy jedynie poznania i wiedzy, lecz postrzegania całej rzeczywistości. Obecnie napięcie między dwoma sferami nie jest tak eksponowane, jak miało to miejsce w przeszłości na skutek odmiennego podejścia metodologicznego, wpływu Soboru Watykańskiego II oraz odejścia od pozytywistycznego postrzegania nauki. Zdaniem Ratzingera człowiek chcąc dotrzeć do prawdy powinien opierać zarazem na wierze i rozumie. Aczkolwiek istnieje pomiędzy nimi napięcie, warto uznawać jedną i drugą sferę za wartościowe i komplementarne. Jednak takie pojednawcze stanowisko nie może liczyć na powszechną akceptację. Wielu uważa (Stephen J.

⁵⁰ Onfray uznaje religię za szkodliwy i bezużyteczny element kulturowy. Należy zerwać z teologicznym punktem odniesienia oraz stworzyć nową etykę opartą o filozofię pragmatyzmu oraz rozum. W związku z tym wskazuje na konieczność przeprowadzenia gruntownej rewizji programów nauczania filozofii, historii, literatury, a nawet plastyki i języków obcych. Zaleca wprowadzenie do powszechnej edukacji nauki o ateizmie. Z. Drozdowicz, *Ateizm współczesnych filozofów – wybrane postacie*, „Przegląd Religioznawczy”, 2020 nr 1(275), s. 13–4. Mimo że wiele osób odchodzi od praktyk religijnych, oddziaływanie judeochrześcijaństwa jest nadal obecne w kulturze. Prawdziwy ateizm odrzuca wszelką transcendencję i stara się przezwyciężyć chrześcijańskie przekonania. Jednak wpływ tej religii jest tak silny, że niektórzy ateści, wciąż podświadomie kierują się etyką i filozofią zakorzenioną w judeochrześcijańskiej tradycji. W opinii Onfraya widać to na przykład w etyce Kantowskiej która nadal opiera się na tej spuściźnie. To ukryte oddziaływanie ma także wpływ na współczesne kwestie bioetyczne. Podejmowane w tym obszarze decyzje polityczne często pokrywają się z poglądami religijnymi, ponieważ etyka bioetyków jest zasadniczo judeochrześcijańska. Nawet jeśli dokonuje się pewnych postępów, takich jak legalizacja aborcji czy antykoncepcji, medycyna zachodnia wciąż w dużej mierze podąża za zaleceniami Kościoła, co, zdaniem Onfraya, jest niezwykle szkodliwe w przypadku nauki. Por. M. Onfray, *Traktat ateologiczny*, przeł. M. Kwaterko, <https://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5781>, (data dostępu: 01.05.2024).

⁵¹ Odifreddi, również nie widzi powiązania między wiarą a rozumem, o religii mówi jako o zabobonach, uznając tym samym teologię za fantastykę, a nie za naukę. Por. P. Odifreddi, *W poszukiwaniu prawdy. Papież teolog i matematyk ateista: Nieznane listy i rozmowy z Benedyktem XVI*, przeł. A. Zielińska, Kraków 2023, s. 114–118.

⁵² Tamże, s. 139. Tego typu badania nie są reprezentatywne dla całej populacji. Wynik zależy od doboru próby oraz środowiska. Dla przykładu, w 2009 roku w USA przeprowadzono badania wśród profesorów amerykańskich uczelni w liczbie 1471. Zgodnie z ich wynikami „Więcej niż połowa uczestników (51,5%) podała, że wierzy w Boga, w tym większość bez wahań (34,9%). Ateistów było około 10% (9,8%), agnostyków 13,1%. Prawie co piąty badany (19,2%) wybrał odpowiedź: «wierzę w siłę wyższą». Najwięcej wierzących (71,4%) było wśród profesorów z dziedziny rachunkowości i nauczania początkowego (86,4%), najmniej wśród inżynierów mechaników (32,4%) i psychologów (28,2%)”. A. Gołąb, *Wiara lub niewiara polskich naukowców w Boga a ich poglądy na relację między nauką a religią*, „Roczniki Psychologiczne” 2017 nr 20 (1), s. 67. Z kolei przykładowe badania na gruncie polskim prezentują się następująco: „Większość, bo 60% respondentów, wierzyła (...) w jakąś rzeczywistość nadprzyrodzoną, przy czym biolodzy byli mniej skłonni utożsamiać się z katolicyzmem pojmowanym tradycyjnie. 36% respondentów określiło się natomiast jako niewierzący, nazywając się ateistami (20%, czyli 12% fizyków i 8% biologów) lub agnostykami (16% – 10% fizyków i 6% biologów)”. M. Rogińska, *Relacje nauki i religii. Strategie światopoglądowe polskich przyrodników*, „Studia Religioznawcze”, 2015 nr 48, s. 87.

Gould, Wiesław Sztumski, Richard Dawkins), że mówienie o potrzebie odtworzenia relacji wiary i rozumu byłoby swojego rodzaju regresem.

Andrzej Bronk zauważa, że ten konflikt jest charakterystyczny dla kultury zachodniej i chrześcijaństwa, lecz nie występuje w takim stopniu w innych religiach i kulturach. Problem relacji nauki i wiary pojawił się już w starożytnej Grecji, kiedy filozofowie zaczęli ujmować rozumowo te aspekty rzeczywistości, które wcześniej należały do domeny religii. Nie oznacza to, że konflikt ten narastał w sposób ciągły od tamtego momentu. Dopiero w okresie oświecenia, wraz z upowszechnianiem się odkryć naukowych i zmianą sposobu myślenia o świecie, relacja między tymi sferami zaczęła przybierać wyraźnie konfliktowy charakter. Jak zaznacza Bronk, uznawanie wiary za źródło zacofania oraz przesądów wciąż utrzymuje się w wielu środowiskach naukowych. Najważniejszą postacią opisywanego sporu jest dysonans poznawczy, czyli opozycja: wiedza objawiona (nadprzyrodzona) *versus* wiedza przyrodzona (naukowa). Celem zarówno wiary, jak i rozumu jest dotarcie do prawdy. Do zderzenia dochodzi, gdy „teologia i nauka wypowiadają się sprzecznie (twierdzą coś) o tym samym przedmiocie”⁵³, na przykład o pochodzeniu człowieka i jego istocie⁵⁴.

Z kolei Stephen J. Gould uważa, że konflikt między rozumem a religią istnieje tylko w umysłach ludzi i praktykach społecznych, a nie w logice czy właściwym zastosowaniu tych dziedzin. Zdaniem amerykańskiego paleontologa, ludzie preferujący syntezę i unifikację mają tendencję do niezauważania, że oddzielenie tych sfer daje bardziej efektywne rozwiązania. Pogodzenie nauki i religii w teorii ma za zadanie wzbogacenie życia praktycznego i etycznego. Z tej przesłanki często wyciągana jest niewłaściwa konkluzja, że wspólne działanie oznacza wspólną metodologię i przedmiot badań. W opinii Goulda zjednoczenie tych sfer, w ramach jakiegokolwiek wspólnego schematu wyjaśnienia i analizy jest niemożliwe. Nauka próbuje udokumentować faktyczny charakter świata naturalnego i rozwijać teorie, które koordynują i wyjaśniają te fakty. Religia natomiast działa w zupełnie innej dziedzinie celów, znaczeń i wartości ludzkich – tematów, które nauka może naświetlać, ale których nie jest w stanie rozwiązać. Badacz sądzi, że zarówno nauka, jak i religia są kluczowe dla pełnego zrozumienia ludzkiego istnienia, choć zajmują się różnymi jego aspektami. Konflikt między nimi pojawia się tylko wtedy, gdy jedna z dziedzin próbuje naruszyć granice drugiej, co w jego ocenie jest niepotrzebne i wynika z teoretycznych nieporozumień, a nie z rzeczywistych sprzeczności. Stąd badacz proponuje wdrożenie zasady NOMA (Non-Overlapping Magisteria),

⁵³ A. Bronk, *Religia i nauka: dwie prawdy?* „Filozofia Nauki”, 2006 nr 1(53), s. 37.

⁵⁴ Tamże, s. 33–39.

czyli „nienakładających się magisteriów”⁵⁵, polegającej na uznaniu, że nauka i religia posiadają całkowicie rozbieżne przedmioty badań. Dlatego relacje między nimi mają opierać się na separacji z pełnym poszanowaniem odmiennych perspektyw, ponieważ w nowożytnej historii ingerencja w naukę w domniemanym interesie religii, zawsze przynosiła negatywne skutki zarówno dla niej, jak i dla nauki. Empiryczne dowody nie są w stanie rozstrzygnąć kwestii wartości duchowych ani ostatecznych znaczeń – tematów należących do magisterium religii. Zastosowanie zasady NOMA spowoduje, że konflikt może zostać zakończony⁵⁶.

Nawiązując do współczesnej formy nauki, Wiesław Sztumski przedstawia nieco inny wymiar zagadnienia. Jego zdaniem, poszukiwanie rozwiązania sprzeczności między nauką a religią stało się głównym celem, który ma zadowolić zarówno wierzących, jak i niewierzących. Mimo, że wiara i wiedza posiadają pewne podobieństwa i aspiracje poznawcze, to religia nie może zastąpić rozumu. Może go jedynie uzupełniać w pewnych obszarach, które w rzeczywistości mają charakter pozornie naukowy lub paranaukowy. Zdaniem Sztumskiego, we współczesnej nauce obserwuje się podobieństwa do wiary, ponieważ przedmiotami badań stają się abstrakcyjne koncepcje, a wraz z postępem pojawia się coraz więcej niepewności. To sprawia, że nauka funkcjonuje w większym stopniu w obszarze hipotetyczności. Opisy rzeczywistości dokonywane przez badaczy przestają być jak sądzono wcześniej, oceniane w prostym kryterium prawdziwości. Sama nauka obejmuje zagadnienia związane nie tylko z niewiedzą, ale również niepewnością i fikcją, co prowadzi do rozrostu peryferii nauki i paranauki.

W ujęciu Sztumskiego można rozważyć dwie możliwości w relacji między nauką a religią: albo mają one wspólne cechy i tendencję do łączenia się, albo są odmienne, ale uzupełniają się nawzajem. W pierwszym przypadku, jeśli nauka zbliża się do wiary, to przeciwstawianie ich sobie staje się bezcelowe, podobnie jak pytanie o to, która z nich jest ważniejsza. W drugiej możliwości, jeśli istnieje różnica między wiedzą a wiarą, to spór ten również jest bezzasadny. W związku z tym wartość poglądów na świat nie zależy od tego, czy są one oparte na wierze czy na wiedzy naukowej. Ocenia się je według subiektywnych kryteriów i zespołu wartości. Dla wierzących bardziej przekonujący jest światopogląd religijny, dla niewierzących – naukowy. Spór między nimi nie służy ani rozwojowi wiary, ani wiedzy⁵⁷.

⁵⁵ Justyna Herda tłumaczy ten termin jako „rozłączne magisteria”. J Herda, *S. J. Goulda koncepcja rozłącznych magisteriów nauki i wiary*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 2007 nr XLI, s. 47.

⁵⁶ S. J. Gould, *Rocks of ages: Science and religion in the fullness of life*, London 2001, s. 9–49.

⁵⁷ Sztumski uważa, że głównym celem do którego dąży Kościół katolicki jest dominacja nad nauką, przez narzucenie jej dogmatu wiary chrześcijańskiej jako wyznacznika myślenia naukowego oraz ograniczenia badań

Z kolei Richard Dawkins, znany promotor ateizmu, nie uznaje żadnej relacji między wiarą i rozumem (nauką). Uważa, że współcześnie „wirus wiary” staje się coraz bardziej niebezpieczny ze względu na zwiększoną aktywność fundamentalistów religijnych. Według zoologa, w dzisiejszych czasach dziedziną, która jawi się jako prawdziwie moralna i uczciwa jest nauka, ponieważ jej istota tkwi w rzetelności przedstawiania danych czerpanych z empirii. Nauka jest wolna od wady, jaką jest wiara. Religia aspiruje do dostarczania swoim wyznawcom różnych korzyści, takich jak systemy znaczeń, pocieszenie i podniosłość. Według Dawkinsa ludzkość odczuwa ogromną potrzebę wyjaśnień. Jest to prawdopodobnie jeden z głównych powodów, dla których religie są tak powszechne, ponieważ starają się one dostarczać odpowiedzi na pytania. Większość wyznań oferuje swoim wiernym spójną wizję świata, wyjaśnienie sensu życia i jego początków oraz odpowiedzi na pytania o charakterze egzystencjalnym. Zdaniem Dawkinsa, próbując udzielać odpowiedzi na związane z tymi kwestiami pytania, historyczne religie dokonywały zawłaszczenia obszaru, który powinien stanowić pole działania nauki⁵⁸.

Ratzinger dostrzega upowszechnienie się w środowisku naukowym przekonania, że eliminacja religii ze sfery publicznej i kultury uważana jest za „przejaw postępu”⁵⁹ oraz drogę ku tolerancji. Dzieje się tak pomimo wystarczającej ewidencji historycznej, że opieranie się wyłącznie na rozumie niejednokrotnie doprowadziło do wyniszczenia istot ludzkich⁶⁰, ponieważ osąd rozumu nie ma gwarancji nieomyślności. Równowaga, a także współpraca rozumu i wiary mogą być korzystne dla prawidłowego rozwoju człowieka⁶¹. Przechylenie szali raz w jedną, a raz w drugą stronę, zawsze ma negatywne skutki dla kultury. Przewaga fideistycznie przyjmowanej wiary prowadzi do fanatyzmu religijnego, silnie

naukowych w oparciu o kryteria płynące z doktryny wiary. Spowodowane jest to chęcią rozszerzenia wpływów na dziedzinę wiedzy, kontroli nad nią oraz podporządkowania sobie badaczy. Co więcej, Kościół, angażując się w spór pomiędzy wiedzą a wiarą, jedynie pozornie dopuszcza swobodną dyskusję, lecz w rzeczywistości zakłada przewagę religii nad rozumem. Pierwszym celem jest stworzenie złudzenia wolności myśli, podczas gdy faktycznie zakłada narzucenie religijnego ograniczenia naukowcom. Drugim celem jest usiłowanie uzasadnienia wiary za pomocą rozumu poprzez racjonalizację, aby stworzyć pozory jakoby wiara w Boga wynikała z wiedzy naukowej, co miałoby uzasadnić jej racjonalność. W. Sztumski, *Wiedza a wiara*, <https://www.sprawynauki.edu.pl/archiwum/dzialy-wyd-papierowe/153-filozofia/694-582>, (data dostępu: 15.04.2024).

⁵⁸ Dawkins uważa, że znajomość Biblii jest ważna dla kultury. Na przykład, aby właściwie odczytywać dzieła Szekspira potrzebne jest obeznanie w zakresie motywów biblijnych. R. Dawkins, *Czy nauka jest religią?* przeł. Z. Ciuraj, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,8542>, (data dostępu: 15.04.2024).

⁵⁹ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, przeł. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 71.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ Niemiecki filozof Jürgen Habermas po zamachu terrorystycznym z 11 września 2001 roku wysnuł podobne stwierdzenie w kwestii religii. Uznał, że oddziałuje ona wciąż silnie na społeczeństwo (pobudki terrorystów były oparte na radykalnych formach islamu), zatem warto zadbać o jej zdrowy rozwój. J. Ratzinger, J. Habermas, *The dialectics of secularization: On reason and religion*, przeł. B. McNeil, San Francisco 2006, s. 8.

widocznego w fundamentalistycznych odłamach islamu (na przykład w salafizmie⁶²). Z kolei „patologia rozumu”⁶³ (jak nazywa ją Ratzinger) również jest destrukcyjna dla człowieka, czego przykładem są totalitaryzmy, które w imię racjonalności zdolne były do eksterminacji milionów ludzi. Intelktualny i naukowy rozwój na początku XXI w. przyniósł negatywne konsekwencje, widoczne zwłaszcza w narastającym terroryzmie i destrukcyjnej manipulacji ludźmi. Terroryzm ukazał nowy wymiar wojny, przekraczający tradycyjne wyobrażenia o walce między formalnie ustalonymi stronami konfliktu. Zjawisko opierania działań politycznych jedynie na przemocy budzi obawy, szczególnie w kontekście prób przejęcia kontroli nad bronią jądrową i biologiczną. To zaś skutkuje potrzebą wzmocnienia systemów zabezpieczeń porządku publicznego. Jednak nie można bezgranicznie ufać globalnej kontroli, ponieważ jej narzędzia są ograniczone, a rosnący nadzór ogólny jest niepożądany i przypomina praktyki stosowane w państwach totalitarnych⁶⁴.

Zdaniem Ratzingera swojego rodzaju kult nauki, technologii i postępu we współczesnych społeczeństwach paradoksalnie nie oznacza dobrej kondycji rozumu⁶⁵, ponieważ jest on pojmowany zbyt wąsko. Zmienić to może dopiero wiara, która „ujmuje go w całej jego rozległości i głębi, i chroni przed zawężeniami badania czysto doświadczalnego”⁶⁶. Każda z tych sfer funkcjonuje osobno i w konkretnych okolicznościach jedna staje się dominująca względem drugiej. Rozum ograniczając się do kwestii techniczno-pragmatycznych staje się „sektorowo wyspecjalizowany”⁶⁷, dlatego w przypadku jego supremacji problemy natury moralnej lub ekologicznej zostają zepchnięte na margines⁶⁸, a zwyciężają użyteczność

⁶² Salafizm to ortodoksyjny nurt, który głosi powrót do tradycyjnego islamu (praktykowanego przez Mahometa) poprzez oczyszczenie go z wszelkich innowacji. Odłam ten uznaje tylko trzy pierwsze pokolenia muzułmanów, które według nich praktykowały czystą formę islamu, ponieważ poznawali oni religię bezpośrednio od Proroka. Jedną z cech charakterystycznych tej ortodoksji jest dosłowna interpretacja Koranu i sunny, nadawanie tekstowi cech metaforycznych czy racjonalizowanie go jest zakazane oraz uważana za błędne. Salafici uważają, że ich misją jest oczyszczenie islamu z nieprawidłowych naleciałości i odtworzenie jego pierwotnej formy. Aby tego dokonać, mogą stosować różne środki przymusu oraz przemocy. Zob. S. Brakoniecka, *Salafizm wobec władzy świeckiej – myśl polityczna Muhammada Yusufa, ideologa organizacji Boko Haram*, „Afryka”, 2017 nr 45, s. 59–61.

⁶³ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny ...*, dz. cyt., s. 92.

⁶⁴ E. Kozerska, T. Scheffler, *Ocena współczesnej kultury Zachodu w nauczaniu Benedykta XVI (Josepha Ratzingera)*, „Politeja”, 2015 t. 12 nr 9 (39), s. 312.

⁶⁵ Zdaniem Habermasa, krytyka rozumu w myśli zachodniej pojawia się nie tylko w środowisku o profilu religijnym, ale i laickim. W tym drugim przejawem tego kryzysu jest fakt, że mimo założenia, że religia powinna zostać już wyeliminowana z kultury, wciąż jest jej elementem. Dalej funkcjonuje w społeczeństwie i na nie oddziałuje, dlatego w opinii Habermasa filozofia ten fenomen powinna znów włączyć go do swojej refleksji. J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, Warszawa 2012, s. 97.

⁶⁶ J. Ratzinger, *Czas...*, dz. cyt., s. 96.

⁶⁷ J. Ratzinger, *Wiara między rozumem a uczuciem*, w: tegoż *Prawda i wolność, rozważania o współczesności*, przeł. R. Zajackowski, Kraków 2020, s. 26.

⁶⁸ Obecnie podejście do kwestii ekologii uległo zmianie, ponieważ powstaje coraz więcej inicjatyw, które mają za zadanie ochronę środowiska. Z jednej strony zwolennicy części z nich przyjmują założenie, w którym człowiek przedstawiany jest jako szkodnik lub wirus, który dewastuje ziemię. Nie jest to zbieżne z katolicką wizją relacji ludzi i natury. Natomiast z drugiej wciąż panuje silnie zakorzeniony konsumpcjonizm, który z roku na rok generuje

oraz opłacalność technologicznych przedsięwzięć. Z kolei wiara oparta na uczuciach staje się dominującym trendem, gdyż – jak uważa teolog – zapotrzebowanie na religijność jest duże, choć „nierzadko oddziela się od poważnych duchowych powiązań i zamiast człowieka krzepić, obiecuje mu większą władzę i zaspokojenie potrzeb”⁶⁹. W tak rozumianej wierze człowiek lub wspólnota sięgają na przykład po magię, brnąc w irracjonalność i zajmując się „chorymi formami religijności”⁷⁰.

Jednym z celów istnienia człowieka jest, aby przez kulturę rozpoznawał „ślady tego [Boskiego – przyp. M.Z.] rozumu i w ten sposób rozwijał rzeczy zgodnie z ich istotą”⁷¹. Ratzinger ukazuje to na przykładzie dwóch wadliwych chrześcijańskich postaw religijno-intelektualnych. Jedna to wiara bez podstaw poznania – a więc uciekanie się do cudowności „pięknych zabobonów”⁷². Natomiast druga kieruje się w stronę rozumu i włącza w niego wiarę, z której usuwa wszystko to, co nie pasuje do rozumowego poznania. Rozum oderwany od wiary zmierza w kierunku uprzedmiotowienia człowieka czy traktowania go w kategoriach produktu. To zjawisko, najbardziej widoczne w kulturze zachodniej, Ratzinger opisuje między innymi w publikacji *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*:

*Dobro i zło zależą od kalkulacji następstw. Takie właśnie zasady działania przyjmowały ideologiczne dyktatury: w pewnych przypadkach, jeśli miałyby to służyć budowaniu świata opartego na rozumie, zabijanie niewinnych istot może okazać się rzeczą dobrą. Chory rozum i religia, która stała się narzędziem, wiodą ostatecznie do tego samego rezultatu*⁷³.

Obok zagrożeń terrorystycznych, inny niepokojący proces, na który zwrócił uwagę Benedykt XVI, to kwestia tak zwanej automanipulacji. Obejmuje ona działania naukowe i techniczne zmierzające do ulepszenia biologicznego i behawioralnego gatunku ludzkiego. Działania te, w tym inżynieria genetyczna, narzędzia psychologiczne, społeczne i ekonomiczne

zwiększającą się ilość zanieczyszczeń i skażenia środowiska (np. poprzez toksyczne odpady). Ekologia w ujęciu Ratzingera nie koresponduje z dzisiejszym radykalnym nastawieniem proekologicznym. Różnorodność środków stosowanych do ochrony środowiska, a co za tym idzie np. praw zwierząt jest ogromna, ale często metody te stwarzają zagrożenie dla ludzkiego życia. Zgodnie z refleksją teologa na temat kultury tego rodzaju inicjatywy wywodzą się z uzasadnionych przyczyn, stanowią bowiem odpowiedź na niepojęty konsumpcjonizm, którego skutki najbardziej dotykają kraje Trzeciego Świata i środowisko naturalne. W związku z tym starania o ochronę natury i próby uświadomienia społeczeństwu zagrożeń związanych z jej degradacją są w opinii teologa właściwe. Jednakże zauważa on w nich również relatywizm wartości, na przykład w sytuacji, kiedy prawa ludzi i zwierząt są traktowane jako równe. Kluczowym elementem w realizacji propozycji Ratzingera jest ograniczenie nadmiernego konsumpcjonizmu, co pozwoli na zaspokojenie potrzeb wszystkich, przy jednoczesnym szacunku dla człowieka i przyrody. M. Zdenkowska, *Wartości i relacje międzyludzkie jako podstawa skutecznej ochrony środowiska: perspektywa Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie”, 2023 nr 52, s. 118–122.

⁶⁹ J. Ratzinger, *Wiara między rozumem a uczuciem*, w: *Prawda i wolność...*, dz. cyt., s. 27.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ J. Ratzinger, *Czas...*, dz. cyt., s. 96.

⁷² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowa, Kraków 2006, s. 143.

⁷³ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, dz. cyt., s. 93.

stosowane w ramach inżynierii społecznej, oraz prace nad cyborgizacją, prowadzą do stopniowej degradacji ontologicznego statusu człowieka. Ratzinger zauważa, że człowiek, który miałby być jedynie produktem ludzkiego działania, stałby się tym samym przedmiotem nieograniczonej manipulacji. W ten sposób współczesny człowiek stoi przed wyborem między dwiema kategoriami racjonalności: rozumu otwartego na transcendencję lub zamkniętego w immanencji. Stanowi to podłoże dla funkcjonowania dwóch sprzecznych kultur: racjonalizmu chrześcijańskiego i racjonalizmu oświeceniowego⁷⁴.

Podjęcie, które może prowadzić do uprzedmiotowienia jednostki, wynika z działań, w których cel uświęca środki. Sam rozum, który nie ma wsparcia w wierze działa w sposób czysto pragmatyczny. W rezultacie człowiek opiera swoje decyzje wyłącznie na tym, co w jego mniemaniu wydaje się dobre. Stan ten nie dotyczy wyłącznie sfery rozumowej, ale również religijnej. Gdy ta ostatnia jest oderwana od swojego źródła oraz działania ludzkiego intelektu, może prowadzić do poglądu, że druga osoba jest niegodna życia ze względu na swoje wyznanie⁷⁵.

3.2. Religia i ewolucja pojęcia

Obecnie używa się terminu „religia” zarówno na określenie różnorodnych zjawisk, historycznych takich jak: animizm, różne formy politeizmu, hinduizm, buddyzm, judaizm, chrześcijaństwo, islam, jak i zupełnie nowych: Kościół Jediizmu⁷⁶, Rastafarianizm⁷⁷, Kościół

⁷⁴ E. Kozerska, T. Scheffler, *Ocena...*, dz. cyt., s. 312–313.

⁷⁵ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, dz. cyt., s. 93–94.

⁷⁶ Jediizm jest ruchem duchowym opartym na filozofii rycerzy Jedi, postaci fikcyjnych z serii filmów *Gwiezdne Wojny*. Jest on prezentowany jako filozofia życiowa lub religia. Twórcy ruchu, zgodnie z podejściem postmodernistycznym i zasadą indywidualizacji charakterystyczną dla późnej nowoczesności, nie narzucają określenia „religia”, częściej używając terminów takich jak „ruch duchowy” czy „filozofia życiowa”. Jediizm nie aspiruje do bycia jedyną prawdziwą drogą duchową, ale jest przedstawiany jako jedna z wielu możliwych ścieżek, którą człowiek może podążać. Jediizm łączy elementy różnych religii, kładąc nacisk na samorozwój i zrozumienie siebie, a także na odkrywanie i rozwijanie ukrytych potencjałów i mocy w człowieku. D. Luźny, *Invented religions and the conceptualization of religion in a highly secular society: The Jedi religion and the Church of Beer in the Czech context*, „European Journal of Cultural Studies” 2021 vol. 24, s. 7.

⁷⁷ Rastafarianizm to ruch religijny, który wyrósł z popularnej idei wśród niewolników „powrotu do Afryki”. Został zapoczątkowany przez Marcusa Garveya (1887–1940). Według jego przepowiedni w Afryce zostanie koronowany król, który wezwie Afrykanów do powrotu do domu. Gdy w 1930 roku Ras Tafari Makonen, znany później jako Haile Selassie I, został koronowany na cesarza Etiopii, wielu uznało to za spełnienie prorocstwa Garveya. Rastafarianie zaczęli wierzyć, że Haile Selassie jest żyjącym Bogiem, a jego koronacja zwiastuje powrót do Afryki. W wierzeniach rastafarian kluczową rolę odgrywa Stary Testament, a szczególnie przekonania dotyczące ciemnienia czarnych przez białych, których dyskryminujący system społeczny nadal funkcjonuje mimo zniesienia niewolnictwa. Rastafarianie oczekują upadku Babilonu i odzyskania wolności, co nastąpi po ich powrocie do Afryki, którą uważają za ziemię obiecaną. Radykalni wyznawcy praktykują pacyfizm, wegetarianizm i czystość obyczajową, unikają alkoholu, a kobiety uważają za niższe w hierarchii od mężczyzn. Ruch ten jest silnie związany z muzyką reggae, zwłaszcza z twórczością Boba Marleya, który rozpowszechnił przesłanie rastafarian na świecie. Charakterystyczne dla rastafarian są także zmierzwione loki (dredy) oraz palenie marihuany, którą traktują jako duchowy pokarm i lekarstwo. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Wokół definicji i kategoryzacji nowych ruchów religijnych*, „Kultura i społeczeństwo” 2007 nr 2, s. 203–204.

Scjentologiczny⁷⁸, czy Kościół Maradony⁷⁹. Odróżniają się one między sobą systemami wierzeń, manifestacjami kultu i strukturą organizacyjną. Dodatkowo można dostrzec różne zjawiska graniczne, czasem karykaturalne lub prześmiewcze, które pretendują do statusu religii lub związku wyznaniowego i są wpisywane do odpowiednich rejestrów państwowych. Podkreśla się, że nie istnieje jedno ujednoczone pojęcie, które obejmowałoby wszystkie współczesne jej odmiany oraz jedna powszechnie akceptowana definicja, nawet w szerokim, potocznym rozumieniu tego terminu⁸⁰.

Émile Durkheim utrzymuje, że religia jest układem wzajemnie powiązanych wierzeń i praktyk, dotyczących rzeczy świętych, czyli wydzielonych i zakazanych (w ramach podziału świata na sacrum i profanum). Te wierzenia i praktyki łączą wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę, którą określa jako „kościół”. W jego definicji akcentowane jest przede wszystkim społeczne znaczenie religii. Inaczej niż Durkheim, Max Weber unika wyraźnego definiowania tego pojęcia, skupiając się raczej na tym, czym – jego zdaniem – nie są religia i wiara. Weber opisuje religię jako coś, co oferuje pewne stanowisko wobec rzeczywistości, opierające się na bezpośrednim zrozumieniu sensu świata poprzez iluminację. Odkrywany jest on przez doświadczenie religijne, nie zaś przez intelekt, co wpływa na organizację społeczności i sposób jej funkcjonowania. Z kolei Władysław Piwowski, polski socjolog religii, określa ją jako system wierzeń, wartości i związanych z nimi działań, które wynikają z rozróżnienia między

⁷⁸ Kościół Scjentologiczny jest organizacją religijną założoną przez Amerykanina Lafayette’a Ronalda Hubbarda, który zyskał popularność jako pisarz science fiction. W 1950 roku Hubbard doznał objawienia, które skłoniło go do napisania książki *Dianetics: The modern science of mental health*. Publikacja ta, opisująca proces samopoznania i analizy doświadczeń sprzed narodzin, stała się fundamentem doktryny scjentologicznej. Scjentologia postrzega umysł człowieka jako bank danych, który może rozwiązać wszelkie problemy, pod warunkiem dostępu do pełnych i prawdziwych informacji. Doktryna ta zakłada, że człowiek może stopniowo wyzwalać się od fizycznych i duchowych zaburzeń, stając się istotą o nadnaturalnych zdolnościach, ponieważ składa się nie tylko z ciała i umysłu, ale również z *thetany*, czyli duchowej istoty podobnej do duszy, która istnieje od trzystu trylionów lat, przechodząc przez kolejne wcielenia. Członkowie Kościoła Scjentologicznego uważają, że dążą do ostatecznej prawdy, która prowadzi do absolutnej wolności. Za teksty natchnione uznają wszystkie prace Hubbarda oraz święte księgi innych religii, takie jak Biblia, Tora czy Wedy. Kościół Scjentologiczny uznawany jest za sektę. Działa głównie w Stanach Zjednoczonych, w Europie jego działalność bywa uznawana za niebezpieczną. A. Zwoliński, *Scjentologia*, Kraków 2007, s. 31–64.

⁷⁹ Kościół Maradony (Iglesia Maradoniana) to nietypowy ruch religijny założony w 1998 roku, w Argentynie, przez Alejandro Veróna i Hernána Ameza. Członkowie czczą Diego Maradonę, słynnego argentyńskiego piłkarza, który zyskał status bożka dzięki swoim niezwykłym umiejętnościom piłkarskim. Kościół Maradony posiada swoje unikalne rytuały i kalendarz liturgiczny, który nawiązuje do ważnych momentów z życia sportowca. Autobiografia Maradony, *I Am el Diego of the people*, pełni rolę świętej księgi tego ruchu. Wyznawcy traktują Maradonę jako postać Chrystusową, która cierpiała za ludzkość, eksploatowana przez skorumpowany świat sportu. Kościół posiada własne Dziesięć Przykazań, które m.in. nakazują bezwarunkową miłość do Maradony i futbolu, głoszenie jego cudów, czy nadanie imienia „Diego” swojemu pierwszemu synowi. Mimo że kościół ma charakter parodiujący tradycje form religijności, jego członkowie są oddani i poważnie traktują swoją wiarę. W 2014 roku liczba wyznawców szacowana była na ponad 80 000 w około 55 krajach. C. M. Cusack, *Mock religions*, w: *Encyclopedia of latin american religions*, H. Gooren (red.), 2020, s. 4.

⁸⁰ J. Krokos, W. M. Tomaszewska, *Czy chrześcijaństwo jest religią? „Człowiek w kulturze”*, 2022 nr 32, s. 56–57.

rzeczywistością empiryczną a pozaempiryczną. Według tego badacza, w cywilizacji zachodniej religia funkcjonuje jako zinstytucjonalizowany system norm i zasad kulturowych w społeczeństwach świeckich. Inny socjolog religii, José Casanova zwraca uwagę na pozytywną rolę religii w życiu publicznym, uznaje ją za aktywny czynnik kształtujący wspólnotę obywatelską, który przyczynia się do moralnej odnowy społeczeństwa, pod warunkiem respektowania zasad wolności religijnej oraz rozdziału Kościoła i państwa⁸¹. Warto podkreślić, że przywołane podejścia i definicje stanowią jedynie drobny fragment tego co nauki o mówią o tym fenomenie⁸².

Ratzinger wskazuje, że znaczenie terminu „religia” w czasach nowożytnych stanowi „problematyczne uogólnienie (...), które opiera się na dyskusyjnych założeniach”⁸³. Złożoność tego zjawiska nie pozwala na sformułowanie jednej spójnej definicji, która zadowalałaby wszystkich teologów czy religioznawców. Kolejnym problemem, jaki dostrzega Ratzinger, jest tendencja do negowania istotowych różnic pomiędzy religiami, czyli traktowania ich tak, jakby pomimo swojej wielkiej różnorodności stanowiły w rzeczywistości jedno i to samo zjawisko. Choć pojęcia wiary i religii są podobne, to nie są one tożsame. Ich relacja występuje w różnych konfiguracjach, ewentualnie w niektórych tradycjach wiara nie odgrywa żadnej konkretnej roli. Ratzinger utożsamia chrześcijaństwo z wiarą, podczas gdy inne wyznania określa jako religie. W przypadku chrześcijaństwa podkreśla, że nie da się całkowicie oddzielić tych dwóch pojęć⁸⁴, bowiem do pewnego stopnia oznaczają one to samo⁸⁵. Jednak jego zdaniem, wiara ma szerszy zakres niż religia. A więc wiara nie może być zredukowana wyłącznie do sfery religijnej⁸⁶ i

⁸¹ M. Pabich, *Rola...*, dz. cyt., s. 384–385.

⁸² Syntetyczny opis naukowych ujęć religii prezentuje Jacques Waardenburg w dwóch publikacjach: *Classical approaches to the study of religion. Aims, methods, and theories of research. Introduction and anthology*, New York – Berlin 1999 oraz *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin – Amsterdam 1984.

⁸³ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Merecki, Kraków 2004, s. 78.

⁸⁴ Rozdział wiary i religii zaproponował szwajcarski teolog ewangelicko-reformowany Karl Barth. Dla niego wiara stoi wyżej niż religia, ponieważ jest ona: „spotkaniem z Bogiem, jest spotkaniem ze słowem łaski, które wypowiedział On w Jezusie Chrystusie” (K. Barth, *Dogmatyka w zarysie*, przeł. I. Nowicka, Warszawa 1994, s. 13–14). Jest ona darem słyszenia słowa Bożego, zaufaniem oraz prawdziwym przeżyciem. Właściwie kształtowana wiara pozwala na wyzwolenie się człowieka od religii. Natomiast religię Barth kojarzy z czymś sztucznym, wytworem wyłącznie ludzkim, dającym jedynie pozór spotkania z Bogiem. Dlatego chrześcijaństwo, które staje się wyłącznie religią, traci swoją siłę, a zarazem jest bardziej podatne na zło i kompromis z każdą ideologią. Ratzinger w kwestii zagrożenia dla chrześcijaństwa częściowo zgadzał się ze szwajcarskim teologiem, uważał bowiem, że chrześcijaństwo w pewnych okolicznościach może: „stać się przesądem: konkretna religia, w której wiara jest głęboko przeżywana, musi być nieustannie oczyszczana na bazie prawdy”. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno Przymierze*, przeł. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2004, s. 111.

⁸⁵ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 45.

⁸⁶ W kwestii duchowości teolog był świadom zjawisk z nią związanych, jednak nie poświęcał im szczególnej uwagi. W dziedzinie psychologii religii duchowość zyskuje szczególne znaczenie, zwłaszcza w kontekście współczesnej kultury. Postrzegana jest ona jako kategoria szersza niż pojęcie religijności, ponieważ nie każde doświadczenie w sferze duchowej musi posiadać treść religijną. J. Prusak, J. Wasiewicz, *Predyktory poczucia opuszczenia przez Boga u katolików w Polsce: analiza codziennych doświadczeń religijno-duchowych i moderująca rola poziomu deklarowanej wiary*, „Horyzonty Wychowania”, 2023 t. 22, nr 63, s. 144–145.

traktowana jako jedna z wielu symbolicznych form wyrazu wspólnego doświadczenia duchowego, ponieważ traci wówczas wymiar osobowej relacji z Bogiem objawiającym się w historii i zostaje włączona w ogólną kategorię „religijności”. Jako przykład takiego redukcyjnego podejścia Ratzinger przywołuje koncepcje zgodnie, z którymi doświadczenia łączności z Absolutem, które ma być udziałem mistyków, niezależnie od kultury i epoki. W tych teoretycznych ujęciach każda religia opiera się „na przeżyciach mistyków, którzy najpierw sami doświadczają bezpośredniego kontaktu z Bogiem, a następnie przekazują to doświadczenie innym, którym nie jest dana taka łaska”⁸⁷. Zredukowanie początków religii do mistyki w przekonaniu Benedykta XVI jest błędem, ponieważ ta ostatnia pojawia się w konkretnym czasie i miejscu, i stanowi tylko jeden z elementów religii⁸⁸.

Również pojęcie doświadczenia religijnego definiowane jest na wiele sposobów. Bernard McGinn twierdzi, że można je rozumieć poprzez odniesienie do trzech kwestii: jako elementu religii, jako sposobu życia oraz jako „próby wyrażenia bezpośredniej świadomości Bożej obecności”⁸⁹. Mistyka może być rozpatrywana z perspektywy teologicznej (na przykład mistyka chrześcijańska), filozoficznej czy psychologicznej⁹⁰. Zjawisko to może być również postrzegane jako niezwiązane ściśle z kontekstem danej religii, funkcjonując ponadwyznaniowo i nie mając bezpośredniego związku z aktualnym przeżyciem jednostki. Doświadczenie mistyczne zdaje się być coraz bardziej powszechne w społeczeństwach ulegających procesom sekularyzacji. Badania w USA i Wielkiej Brytanii wskazują na wzrost liczby osób przeżywających doświadczenia mistyczne niezwiązane z konkretną tradycją religijną⁹¹.

Sprowadzenie religii do mistyki przyczynia się także pośrednio do traktowania pojęć „wiara” i „religia” jako terminów zamiennych. Według Ratzingera

*są [one – przyp M.Z.] mętne i najczęściej tyleż z sobą mylone, co uogólniane. Dlatego mówi się o „wiarach” w liczbie mnogiej i ma się na myśli wszystkie religie, mimo że pojęcie „wiara” nie występuje we wszystkich religiach, a przynajmniej nie dla wszystkich jest konstytutywne, a jeśli występuje – jest różnie rozumiane. I odwrotnie – rozszerzenie pojęcia religii jako ogólnej nazwy stosunku człowieka do Transcendencji nastąpiło dopiero w drugiej połowie czasów nowożytnych*⁹².

⁸⁷ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 22–23.

⁸⁸ Tamże, s. 23.

⁸⁹ B. McGinn, *Obecność Boga: Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej. Fundamenty mistyki (do V wieku)*, przeł. T. Dekert, Kraków 2009, s. 16.

⁹⁰ Szczegółowy opis różnych podejść do zagadnienia mistyki prezentuje Bernard McGinn. Zob. tamże, s. 383–492.

⁹¹ H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004, s. 148–149.

⁹² J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 42.

Według Benedykta XVI w religiach istnieje wiele naleciałości tradycji kulturowych, które są odpowiedzialne za ich wątpliwe aspekty. Większość z nich może zawierać jedynie elementy prawdy⁹³. „W tym sensie pod pewnym względem religie nie tylko stykają się ze sobą, lecz zawierają w sobie wewnętrzną dynamikę ku wierze chrześcijańskiej”⁹⁴. Dzieje się tak dlatego, że religie te „wypływają częściowo z objawienia naturalnego”⁹⁵. Różnorodność religii w podejściu i rozumieniu świata oraz Absolutu jest przyczyną problemów w stworzeniu jednej wspólnej definicji. Za przykład Ratzinger podaje buddyzm, który (w różnych swych odłamach) odrzuca pojęcie Boga czy bóstw⁹⁶. Natomiast religie teistyczne umieszczają Go na samym szczycie drabiny bytów lub też w ogóle poza „zwykłym” porządkiem ontologicznym.

Ratzinger przedstawia własną wersję ewolucji religii⁹⁷. Według niego religia miała swój początek w prymitywnych doświadczeniach, najpierw rozproszonych i niejednorodnych. Następnie zostały one zebrane i uporządkowane jako pewne całości. Ten etap Benedykt XVI nazywa okresem religii mitycznych. Kolejnym krokiem było wyjście z mitu, które dokonało się na trzy różne sposoby.

1. Przemiana w mistykę – mit reprezentuje tu tylko swoją symboliczną formę. Akcent położony jest na „pierzwiastek absolutny nienazywalnych przeżyć”⁹⁸. Jednak w praktyce okazuje się, że mit wciąż funkcjonuje, lecz w nowej interpretacji.
2. Rewolucja monoteistyczna – klasycznym przykładem jest tu Izrael, który „odrzuca (...) mit jako ludzką samowolę”⁹⁹. Zamiast tego mówi o wezwaniu Bożym, przekazanym za pośrednictwem proroków.
3. Oświecenie – jego pierwszy etap dokonał się w starożytnej Grecji: „Mit zostaje odrzucony jako przednaukowa forma poznania, a na plan pierwszy wysuwa się absolut

⁹³ Stanowisko Benedykta XVI jest zbliżone z tym, jakie wypracował Sobór Watykański II: „Kościół katolicki nie odrzuca z tego, co w religiach owych prawdziwe jest i święte. Ze szczerym szacunkiem odnosi się do owych sposobów działania i życia, do owych nakazów i doktryn, które chociaż w wielu wypadkach różnią się od zasad przez niego wyznawanych i głoszonych, nierzadko jednak odbijają promień owej Prawdy, która oświeca wszystkich ludzi”. *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate 2*, w: *Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002, s. 335.

⁹⁴ J. Ratzinger, *Bez wiary w Chrystusa wszystko staje się jedynie tradycją*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 394.

⁹⁵ Tamże.

⁹⁶ Buddyzm jako system filozoficzno-religijny traktuje byt boski jako jeden ze sposobów istnienia, a więc element świata uwarunkowanego, z którego trzeba się wyzwolić. W niektórych odłamach buddyzmu występują jednak postaci bóstw.

⁹⁷ Ratzinger nawiązuje tu do klasycznych koncepcji ewolucji religii dziewiętnastowiecznych socjologów i antropologów (jak na przykład: August Comte, James George Frazer czy Edward Burnett Tylor), którzy początki religii wywodzili ze stadium wierzeń animistycznych, przechodząc przez politeizm, aż do monoteizmu. W wywodzie papieża brakuje powyższych określeń, jednak teolog wspomina o pierwotnym nieuporządkowaniu, z którego zaczynają się wyłaniać w toku historii konkretne rodzaje religii.

⁹⁸ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 24.

⁹⁹ Tamże.

poznania racjonalnego”¹⁰⁰. Racjonalizm ten osiągnął największe znaczenie w nowożytności. Jedną z jego istotnych cech, zdaniem hierarchy jest to, że próbuje on całkowicie odciąć się od dziedzictwa religijnego, aby następnie je porzucić „niczym coś, co się zestarzało”¹⁰¹.

3.3. Wiara w kontekście kultury

Ratzinger w książce *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata* analizuje związek, jaki istnieje między kulturą a wiarą oraz jej kulturotwórczą siłą. Teolog ujmuje go w następujący sposób:

*Sama wiara jest już kulturą. Wiara nie jest samą religią. Wiara tworzy kulturę i jest kulturą, bo mówi człowiekowi, kim jest i co ma zrobić ze swym człowieczeństwem. (...) Wiara sama w sobie jest kulturą, co oznacza również, że jest swym własnym podmiotem: wspólnotą życiową i kulturową*¹⁰².

Powyższy cytat pokazuje chrześcijańskie rozumienie wiary. Wiara jest kulturą, co oznacza, że podobnie jak ona jest czymś wypracowanym przez wspólnotę na drodze historii, co wynika z poznania i wartości. Tak samo jak cała kultura, wiara nadaje ludzkiemu życiu sens i pomaga w interpretowaniu otaczającej człowieka rzeczywistości. Mimo tego, że jest jednocześnie darem od Boga, musi być ona przyjęta przez człowieka i funkcjonować w jego środowisku. Kultura nie może obyć się bez wiary, ponieważ wiara przynależy do jej istoty, oddziałuje na cały jej system wartości, a przede wszystkim wynika z naturalnej potrzeby człowieka, który posiada sferę duchową. Pisząc o wierze Ratzinger ma na myśli chrześcijaństwo, jednak w podobnym tonie wypowiadał się także o innych systemach wierzeń. Religia danej kultury musi być pielęgnowana, ochraniana i przekazywana, w przeciwnym razie „odcinając się od wielkich sił etycznych i religijnych własnej historii, kultura i naród popełniają samobójstwo”¹⁰³. Wiara, jak i kultura wpływają na siebie wzajemnie. Powinny one móc ze sobą współistnieć i współpracować. Główne zadanie wiary polega przede wszystkim na ukazywaniu prawdy o człowieku i stworzeniu go przez Boga. Dlatego wiara „o ile jest żywa i nieprzekupna”¹⁰⁴, jest nakierowana na Boga, prawdę i człowieka. Jednocześnie oczyszcza kulturę z „naleciałości ludzkich”¹⁰⁵, czyli zniekształceń, prowadzących do zaniku świadomości tego, jak ważnym

¹⁰⁰ Tamże.

¹⁰¹ Tamże.

¹⁰² Tamże, s. 55.

¹⁰³ J. Ratzinger, *Prawda, wartości, władza...*, dz. cyt., s. 20.

¹⁰⁴ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 55.

¹⁰⁵ Tamże.

stworzeniem jest człowiek i jaką godność posiada. Kultura ma udział w kształtowaniu wiary i jej oczyszczaniu.

Kultura i wiara pozostają wobec siebie w pewnym twórczym napięciu. Wiara nie może i nie powinna niszczyć dziedzictwa kulturowego, lecz modyfikować je w taki sposób, by pozytywnie wpływało na członków danej wspólnoty kulturowej. „Oznacza to pojawienie się wspólnej miary, która nie zadaje gwałtu żadnej kulturze, lecz każdą prowadzi ku jej własnej istocie, bowiem każda kultura jest ostatecznie oczekiwaniem na prawdę”¹⁰⁶. Istotne jest, że potrzeba prawdy jest głęboko zakorzeniona w każdej kulturze. Człowiek, jako jej twórca, odnajduje tę samą tęsknotę w sobie samym, a kultura staje się jej wyrazem. Wiara z kolei pomaga to pragnienie rozpoznać i zrealizować.

Widoczne w kulturze odejście od wiary przejawia się w tym, że zostaje ona zredukowana do etyki, do systemu postępowania i kodyfikowania uznawanych wartości. Jest to według Ratzinger błędne. W chrześcijaństwie właściwe postępowanie jest probierzem wiary w Stwórcę i wynika z relacji wyznawcy z Nim. Autonomiczna etyka może oznaczać, że otaczający świat składa się wyłącznie z tego, co „można ujrzyć i czego można dotknąć”¹⁰⁷. W kulturze chrześcijańskiej chodzi o uznanie, że istnieje coś, co przekracza bezpośrednie doświadczenie, a jednocześnie „umożliwia istnienie całej rzeczywistości”¹⁰⁸. Zatem wiara odwołuje się do pełnego poznania, które co prawda nie jest tożsame z poznaniem naukowym, lecz jest czymś głębszym, co należy utożsamiać z prawdą. „Istotą wiary jest zawierzenie się czemuś, czego człowiek sam nie wykonał i nigdy wykonać nie może”¹⁰⁹. To daje oparcie i możliwość działania w świecie i kulturze. Wiara oznacza zaufanie oraz wymaga pokory od przyjmujących ją osób. Co więcej, przychodzi ona z zewnątrz jako dar Boży w postaci słowa, dar, który powinien być przyjęty przez człowieka. Nie może on nim dobrowolnie rozporządzać ani go zmieniać. „Jest on zawsze dany z góry i wyprzedza (...) myślenie”¹¹⁰.

Istnienie w człowieku potrzeby duchowej musi znaleźć swoje odzwierciedlenie w kulturze, co wyraża się przez religię i wiarę¹¹¹. Ich brak powoduje chęć zapełniania tej luki

¹⁰⁶ Tamże.

¹⁰⁷ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 47.

¹⁰⁸ Tamże.

¹⁰⁹ Tamże, s. 268.

¹¹⁰ Tamże, s. 91.

¹¹¹ Podobne stwierdzenie można znaleźć u Mircei Eliadego, jednak z zastrzeżeniem, że nie zawsze musi być to powiązane z wiarą w Boga/bogów. Religioznawca wyróżnił dwa rodzaje człowieczeństwa: *homo religiosus* – człowieka potrzebującego i odczuwającego *sacrum*, oraz człowieka pozbawionego potrzeby świętości. Według Eliadego swoje człowieczeństwo może zrozumieć wyłącznie osoba, która „obcuje z transcendencją”. Zob. K. Zwolska, *Człowiek jako homo religiosus w twórczości Mircei Eliadego*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia”, 2010 nr 7, s. 190. *Homo religiosus* potrafi żyć w dwóch przestrzeniach: jednocześnie w sferze *sacrum* oraz *profanum*; potrzebuje on kontaktu z bóstwem lub bóstwami. Zob. M. Eliade, *The sacred and the profane: The nature of religion*, przeł. W. R. Trask, New York 1987, s. 85–95.

w inny sposób, na przykład przez ezoterykę, alternatywne formy duchowości bądź narkotyki, które mają wprowadzać w stan quasi-mistycznych doznań. W wielu tekstach Ratzinger pisze o problemach „technicznego racjonalizmu” i drugiej skrajności, czyli „fali ezoteryki”. Zauważa, że „w panujący pozytywistyczny racjonalizm nie da się włączyć głębszych warstw człowieczeństwa, a tym samym władzę nad nim uzyskują ponownie atawistyczne formy przesądu”¹¹². Ograniczenie rzeczywistości do tego, co funkcjonalne i sprawdzalne, nie powoduje eliminacji wiary, lecz zastąpienie jej czymś irracjonalnym, co stanowi substytut, ale wypełnia pragnienie duchowe w niewłaściwy sposób¹¹³. Z tego powodu człowiek wciąż będzie odczuwać pustkę, ponieważ tylko wiara może odpowiedzieć na pytania dotyczące jego pochodzenia i przeznaczenia. „Wiara dotyczy prawdy i tylko człowiek może poznać prawdę (...)”¹¹⁴. Popularność ezoteryki czy duchowości typu New Age jest objawem naturalnego pragnienia wiary, ponieważ świat naukowo-techniczny nie zaspokaja potrzeb duchowych, w tym chęci „przewyciężenia materializmu”, jakim były próby obalenia religii w wieku XIX. Teolog mówi o „podwójnej niechęci”, czyli o awersji do wiary, ale i do „przenaukowanego świata”¹¹⁵.

Nowe, alternatywne formy duchowości określane są czasem zbiorowo jako ruch New Age i postrzegane jako charakteryzujące się synkretyzmem religijnym¹¹⁶ (włączającym m.in. tradycje gnostyckie¹¹⁷). Za inspiratorów ruchu New Age można uznać Helenę Bławatską¹¹⁸, Aldousa Huxleya, czy Jiddu Krishnamurtiego. Ratzinger w latach 60. XX w. twierdził,

¹¹² J. Ratzinger, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 608.

¹¹³ W interesujący sposób ta myśl Ratzingera koresponduje z psychologicznym podejściem Junga, zdaniem, którego przemożnie racjonalistyczny charakter współczesnej kultury zachodniej powoduje, że ludzie są bezbronni wobec treści nieświadomych (zwłaszcza z zakresu nieświadomości kolektywnej). Jung zauważa, że współczesne społeczeństwo, z jego naciskiem na racjonalizm i materializm, często prowadzi jednostki do poczucia alienacji i braku zakorzenienia w tradycji i kulturze. Ludzie tracą poczucie przynależności do większej całości, co negatywnie wpływa na ich zdrowie psychiczne. Symbole religijne odgrywają kluczową rolę w psychice człowieka, pomagając mu zrozumieć i integrować różne aspekty jego życia. Bez tych symboli, jednostka może czuć się zagubiona i pozbawiona kierunku. Zob. C.G. Jung, *Psychologia a religia. Wybór pism*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1970, s. 69–93.

¹¹⁴ J. Ratzinger, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 609.

¹¹⁵ J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, dz. cyt., s. 17.

¹¹⁶ Ruch ten niekiedy nazywany jest „Sprzysiężenie Ery Wodnika”, ponieważ jego członkowie oczekują nadejścia astronomicznej ery Wodnika, wierząc, że spowoduje to przemiany życia na ziemi w wymiarze środowiskowym, jak i kulturowym.

¹¹⁷ Zob. Z. Drozdowicz, *Sekty religijne w nowożytnej Europie*, Poznań 2000, s. 70. Jednak wokół „gnostyckiego” charakteru New Age istnieje rodzaj sporu. Na przykład Bartłomiej Dobroczyński, uważa, że postrzeganie New Age jako gnostyckiego wynika z uproszczonego rozumienia starożytnej gnozy. B. Dobroczyński, *New Age*, Kraków 1997, s. 112–113.

¹¹⁸ Choć Bławatska jest kojarzona przede wszystkim z założeniem Towarzystwa Teozoficznego, zdaniem Bartłomieja Dobroczyńskiego sformułowała ona podstawowy kanon światopoglądowy, z którego czerpie New Age (deinstytucjonalizacja religii, poszukiwanie filozofii pierwotnej oraz spopularyzowanie pojęć „karmana” i „reinkarnacji” w kulturze zachodniej). Zob. B. Dobroczyński, *Czy Helena Pietrowna Bławatska wymyśliła New Age? Przyczynek do kobiecej historii Nowej Ery*, w: *Kobiety i religie*, K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.), Kraków 2006, s. 426–444.

że za powszechnością narkotyków stoi duchowa pustka, z którą mierzyć musi się współczesny człowiek. Dlatego jego zdaniem poprzednie epoki nie miały tego problemu w takiej skali, jak obecnie, ponieważ kiedyś kultura lepiej zaspokajała potrzeby duchowe człowieka. Podobnie twierdzą niektórzy badacze, jak neurobiolog Jerzy Vetulani czy farmakolog Denis Richard. Uważają oni, że jedną z przyczyn sięgania po narkotyki (poza modą czy próbą ucieczki od problemów) jest zanik rytuałów. Z kolei Antoni Zieliński twierdzi, że chęć szybkiego osiągnięcia wyższego stanu świadomości oscyluje wokół wiary i potrzeb duchowych człowieka¹¹⁹.

Tradycyjne pojęcie kultury i jej powiązanie z wiarą i religią zaczęło być kwestionowane od czasów myślicieli epoki oświecenia. Ratzinger nie spiera się ze zmianą i historyczną dynamiką kultury, która stanowi jej nieodłączny element. Jest to zdolność kultury do przekształcania się w reakcji na zmieniającą się rzeczywistość i nowe wyzwania w procesie rozwoju. Czas pokazuje jednak, że pewne decyzje nie były słuszne. Przekroczenie granic, które są konstytutywne dla ludzkiej natury nie pozostaje bezkarne. Gdy kultura odrzuca swój fundamentalny element, jakim jest religia, nie tworzy już warunków dla duchowego wzrostu ludzi żyjących w jej obrębie, co jest jej podstawowym zadaniem¹²⁰.

3.3.1. Wiara naturalna i nadprzyrodzona oraz wiara jako relacja

Ratzinger w rozważaniach prowadzonych w publikacji *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, rozwija znaczenie pojęcia wiary. Wyróżnia dwa jej rodzaje: naturalną i nadprzyrodzoną. Jedna i druga zawiera w sobie wymiar relacyjny, wspólnotowy. Posiadają one „czynnik wzajemnego zaufania, dzięki któremu czyjaś wiedza staje się moją wiedzą”¹²¹.

Wiara naturalna jest „wartością niższą względem «wiedzy»”¹²², ponieważ nie została poddana naukowej weryfikacji. Jednocześnie jest ona podstawową wartością ludzkiego istnienia i społeczeństwa, czyli kultury¹²³. Jej specyfikę Ratzinger opisuje na przykładzie wytworów techniki, które używane są przez całe wspólnoty, ale tylko nieliczni znają dokładnie zasady ich działania. Cała reszta korzysta z ich doświadczenia. Opiera się to na zaufaniu. Przykładem są też produkty farmaceutyczne, które są używane, ponieważ zostały przepisane przez lekarza (kogoś, kto posiada konkretną widzę na ten temat) i których skuteczność

¹¹⁹ G. Dąbrowski, *Rytuały przejścia a użycie substancji psychoaktywnych*, Wrocław 2006, s. 120–139.

¹²⁰ R. T. Ptaszek, *Christian religion in contemporary European culture: Through the lenses of Joseph Ratzinger*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 2017 t. 8 nr 1, s. 61–62.

¹²¹ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 125.

¹²² Tamże, s. 102.

¹²³ Tamże.

potwierdzają pozytywne doświadczenia innych osób (lek pomógł im uporać się z chorobą). Wiara naturalna jest niezbędna dlatego, że jej brak wykluczałby możliwość zaufania drugiemu człowiekowi, doświadczeniu innych oraz sprawiałby, że korzystanie z czegoś gotowego byłoby niemożliwe, a „każdy musiałby ciągle zaczynać od nowa”¹²⁴. Wiara naturalna składa się z trzech elementów: wiedzy na konkretny temat (osób wykwalifikowanych w danej dziedzinie, jej źródłem jest uczenie się), „zaufania «wielu»”¹²⁵, to znaczy wspólnego doświadczeniu grupy ludzi, oraz wiedzy weryfikowanej w osobistej praktyce¹²⁶.

W przypadku wiary nadprzyrodzonej proces przyswajania wiedzy lub doświadczenia jest analogiczny. Wyjątkiem jest tutaj pierwszy etap, którego źródło wiedzy nie pochodzi z uczenia się, lecz jest ono związane z osobą – „słowo Boże dociera do nas za pośrednictwem ludzi”¹²⁷. Jednak, odnosząc się do dwóch pozostałych elementów, czyli kwestii zaufania i weryfikacji, pozostają one niezmiennie. Istotna jest w tym wypadku relacja – ktoś, kto chce poznać wiarę – musi zaufać innemu człowiekowi i jego wiedzy. Podobnie jak kultura, wiara jest wydarzeniem wspólnotowym, w którym powstaje „sieć wzajemnych zależności, która równocześnie jest siecią solidarności jednych z drugimi, gdzie każdy podtrzymuje i jest wzajemnie podtrzymywany”¹²⁸. Człowiek przyjmując wiarę innych sam próbuje weryfikować ją w życiu. Ważnym elementem wiary nadprzyrodzonej jest również jej autentyczność, czyli przykład innych, którzy żyją zgodnie z zasadami np. chrześcijaństwa. Przez swoją postawę mogą inspirować innych i utwierdzać ich w przekonaniu, że wiara ta jest prawdziwa¹²⁹.

Jedną z cech wiary jest to, że jest ona zawsze wydarzeniem związanym z relacją, ale „relacja ta zachodzi nie tylko między mną a Bogiem”¹³⁰, jest ona rozszerzona na inne osoby oraz na wspólnotę. Wiara to nie tylko wydarzenie dotyczące jednostki ludzkiej (jej osobistego doświadczenia), lecz powinna być to również „wiara wraz z innymi”¹³¹. Ludzie wspierają się w wierze i dają sobie wzajemny przykład. Nie jest to subiektywne uczucie, lecz relacja i powiedzenie „«tak» żywemu Bogu”¹³². Ten dar został niejako wszczepiony istocie ludzkiej przez Absolut, stąd każdy człowiek może albo umacniać wiarę – przez jej zgłębianie i poszukiwanie, albo ją osłabiać – przez uleganie niektórym prądom myślowym czy wpływom

¹²⁴ Tamże, s. 101.

¹²⁵ Tamże, s. 102.

¹²⁶ Ratzinger podaje tu przykład włączenia lampki, która by działać, nie wymaga czyjejs weryfikacji naukowej.

¹²⁷ Tamże, s. 125.

¹²⁸ Tamże, s. 126.

¹²⁹ Ratzinger pisze o tej zależności: „Także w wierze nadprzyrodzonej jest mnóstwo tych, którzy żyją dzięki niewielu, i tych niewielu żyje dla mnóstwa innych”. Tamże, s. 129.

¹³⁰ J. Ratzinger, *Siła wiary a wątpliwość wiary*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 95.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże, s. 94.

kulturowym. Ważna jest tu modlitwa, która ma za zadanie umacniać tę relację. Wiara stanowi element oczyszczający, ponieważ socjalizuje człowieka w ramach wspólnoty¹³³, między innymi przez wychowanie, które nie jest automatycznym procesem, lecz z każdym pokoleniem dzieje się na nowo.

Wiara ma zatem charakter dialogiczny¹³⁴. Stosunek do ludzi oraz do Boga nie mogą być oddzielane od siebie, ponieważ Bóg odnajduje człowieka przez jego bliźniego. Tak samo dzieje się, gdy to człowiek poszukuje Boga – również znajduje go przez drugą osobę. Takie połączenie nie stanie się nigdy pełną i harmonijną syntezą, gdyż napięcie występujące między jednym podmiotem a drugim, „wymaga ciągłej pracy nad pojednaniem i oczyszczeniem”¹³⁵. Funkcjonowanie wiary i kultury jako dwóch dziedzin, które pozostają w ciągłym napięciu, jest najbardziej owocne, ponieważ:

w spotkaniu wiary i jej kultury z kulturą, która dotychczas była jej obcą, nie może chodzić o to, aby zlikwidować podwójność podmiotów kulturowych z jednej lub z drugiej strony. Nie byłoby słuszne zarówno poświęcenie własnego dziedzictwa kulturowego na korzyść chrześcijaństwa bez konkretnego zabarwienia ludzkiego, jak też pozbycie się w nowej kulturze własnej kulturowej fizjonomii wiary¹³⁶.

W stwierdzeniu tym Ratzinger zauważa, że gdy dochodzi do spotkania wiary i obcej jej kultury, to ujawnia się ryzyko dążenia jednej z nich do dominacji. Wiara zawsze jest zakorzeniona w konkretnej kulturze, co nadaje jej charakterystyczną specyfikę. Dlatego gdy zostaje zaadaptowana do nowego środowiska, wnosi te elementy, które odziedziczyła z kultury macierzystej. W takim przypadku zawsze powstaje napięcie między tym, co nowe, a zastanym dziedzictwem kultury. W związku z tym pojawia się niebezpieczeństwo, że wzorzec kulturowy związany z wiarą będzie dążył do wyparcia, zniszczenia lub całkowitego zastąpienia wzorca lokalnego. Z punktu widzenia ewangelizacji porzucenie lokalnych wierzeń na rzecz wiary chrześcijańskiej jest czymś pozytywnym. W tym sensie, musi dojść do modyfikacji rodzimej tradycji. Ratzinger temu nie zaprzecza, mówi natomiast, że nie może się to odbywać na zasadzie kolonializmu kulturowego. Nowa wiara powinna móc się „organicznie” implementować na nowym podłożu kulturowym, a nie być narzucana wraz z całym światem kulturowym misjonarzy. Kościół rozumie to jako inkulturację, wcielenie chrześcijaństwa w daną kulturę. W taki sposób wiara stanie się elementem, który ubogaci kulturę i wskaże jej pozytywną drogę

¹³³ J. Ratzinger, *Pluralizm jako pytanie do Kościoła i teologii*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 196.

¹³⁴ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 92.

¹³⁵ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 56.

¹³⁶ Tamże, s. 57.

rozwoju. Z kolei nowa kultura może przyczynić się do rozwoju wiary wskazując jej oryginalne ścieżki realizacji¹³⁷.

3.3.2. Współczesne pojmowanie wiary (religii) na przykładzie debaty Ratzinger-Habermas

Kwestia roli religii w kulturze zachodniej jest dziś nieustannym przedmiotem sporu. Tacy filozofowie jak Rorty czy Onfray w laicyzacji społeczeństw widzą warunek ich pozytywnego rozwoju. Dla Jürgena Habermasa okres sekularyzacji i prywatyzacji religii należy już do przeszłości. W jego opinii obecnie pojawiają się nowe formy obecności religii w życiu publicznym. Potwierdza to, że powinna być ona postrzegana jako źródło wartości przyczyniających się do budowania ładu moralnego w społeczeństwie oraz niwelowania podziałów społecznych. W oficjalnych dokumentach Unii Europejskiej wspólnoty religijne zaliczane są do instytucji społeczeństwa obywatelskiego. Przyznaje się im ważną rolę w pobudzaniu zaangażowania społecznego obywateli, zwłaszcza na poziomie lokalnym¹³⁸. Społeczeństwo postsekularne dostrzega użyteczne oddziaływanie religii w zakresie tworzenia motywacji i postaw sprzyjających pozytywnemu rozwojowi państwa demokratycznego. Wierzący i niewierzący znajdują się w procesie uczenia się od siebie wzajemnie, co powinno skutkować modyfikacjami zarówno świeckich, jak też religijnych światopoglądów i przełożyć się na podniesienie jakości debaty w kwestiach tematów uważanych za kontrowersyjne. Tolerancja w demokratycznym społeczeństwie zakłada, że wierzący mogą mieć zastrzeżenia i nie akceptować światopoglądu przedstawicieli innych wyznań czy ateistów, ale będą je mimo to szanować. To samo odnosi się do osób niewyznających żadnej religii, które także nie są zmuszane, aby podzielać przekonania wynikające z konkretnego systemu wierzeń. Istotne jest, aby te różne grupy ludzi potrafiły ze sobą rozmawiać, rozumieć się i wzajemnie szanować. Nowym zagrożeniem, z którym należy się zmierzyć jest fundamentalizm religijny uwydatniający się na Bliskim Wschodzie i na kontynencie afrykańskim i azjatyckim (po przemianach 1989 roku)¹³⁹.

Zdzisław Krasnodębski kwestionuje teorie zakładające nieuchronne powiązanie nowoczesności z sekularyzacją, rozumianą przez niego jako zanikanie religii. W jego przekonaniu obecnie nie można mówić o tego rodzaju procesie. Wzrost zainteresowania religią

¹³⁷ Współczesny Kościół opisuje to jako inkulturację, ale Ratzinger miał zastrzeżenia. Zob. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 49, oraz przypis 37.

¹³⁸ M. Pabich, *Rola...*, dz. cyt., s. 386–387.

¹³⁹ J. Habermas, *Między naturalizmem...*, dz. cyt., s. 97–102.

oraz jej znaczenie polityczne, szczególnie po zamachach na World Trade Center z 11 września 2001 roku, przeczy powyższej tezie. Potwierdza to również stanowisko Habermasa. Krasnodębski zauważa, że w obliczu zagrożenia ze strony fundamentalizmu islamskiego pojawia się ponownie refleksja nad chrześcijańskimi korzeniami liberalnej demokracji i cywilizacji zachodniej. Niemniej w tych rozważaniach widoczna jest obawa przed przemocą i nietolerancją motywowaną konkretnym wyznaniem. W takiej interpretacji religijne zaangażowanie jednostki może być uznawane za potencjalne źródło konfliktów. W opinii Krasnodębskiego obecnie panuje przekonanie, że osiągnięcie pokoju i dobrobytu jest możliwe tylko w społeczeństwach zsekularyzowanych, gdzie ludzie koncentrują się przede wszystkim na prowadzeniu interesów i pomnażaniu majątku. Religia stanowi jednak niezbędny komponent sfery publicznej, w tym także polityki. Zdaniem Krasnodębskiego całkowita separacja tych dwóch dziedzin jest trudna do osiągnięcia. Każde państwo potrzebuje pewnego fundamentu aksjologicznego, który religia dostarcza i który jest niezbędny do utrzymania choćby minimalnego poczucia wspólnoty obywateli¹⁴⁰.

Od czasu pozytywizmu postrzeganie wiary czy uznawania samego istnienia Boga, uległo przemianie. W drugiej połowie XIX w. kwestie Absolutu zaczęto traktować jako problem czysto teoretyczny. Dodatkowo spopularyzowała się opinia, że Bóg bezpośrednio nie oddziałuje ani na świat, ani na człowieka¹⁴¹. Co więcej, ponieważ Jego istnienia i działania do tej pory nie zweryfikowano w żaden empiryczny sposób, pytania te można potraktować jako nieistotne. Mogą one wprawdzie mieć znaczenie dla pojedynczego człowieka, ale w szerszym społecznym wymiarze – już nie. Tego rodzaju podejście było powszechne wśród intelektualistów – takich jak Jürgen Habermas czy Marcello Pera – do końca XX w., chociaż nasilenie się zamachów terrorystycznych inspirowanych religijnie wpłynęło na jego modyfikację. Przekonanie o bezużyteczności religii w kulturze zostało uzupełnione o dostrzeżenie jej niebezpiecznej formy. Dlatego powstaje pytanie, jaką rolę we współczesnej kulturze odgrywa religia.

Aby na nie odpowiedzieć, warto przytoczyć dyskusję Ratzingera (z czasów, gdy był on jeszcze kardynałem) z Habermasem, która odbyła się w 2004 roku w Monachium¹⁴². W jej trakcie przedstawiciel szkoły frankfurckiej formułował i starał się uzasadnić przekonanie, że

¹⁴⁰ Tamże, s. 387–390.

¹⁴¹ Koncepcją, która przyjmuje istnienie Boga, ale jednocześnie twierdzi, że w żaden sposób nie oddziałuje On na świat i człowieka, był już XVIII-wieczny deizm, jednak w XIX w. idea ta stała się znacznie bardziej powszechna.

¹⁴² Zapis tej rozmowy jest dostępny w publikacji J. Ratzinger, J. Habermas, *The dialectics of secularization...* dz. cyt.

religia powinna znów zaistnieć w świadomości społecznej¹⁴³. Do zmiany optyki Habermasa przyczyniły się akty terroryzmu, które na początku XXI w. stały się nowym zjawiskiem dla zachodniego społeczeństwa. Wtedy to ponownie pojawiła się dyskusja na temat roli religii. Z jednej strony dotyczyła ona wykorzystania religii do usprawiedliwienia terrorystycznej przemocy, a z drugiej odnosiła się do jej zaniku lub też negacji przez państwa zachodnie, a także konsekwencji wynikających z tej praktyki. Jak wskazuje Zbigniew Teinert, zwrot ku religii w sytuacjach kryzysowych jest niemal intuicyjny, dlatego że daje ona odpowiedzi na egzystencjalne pytania oraz wskazuje na uniwersalne prawdy, wypełniając pustkę pozostawioną przez kulturę postmodernistyczną¹⁴⁴.

Na spotkaniu w Monachium Habermas mówił między innymi o sekularyzmie¹⁴⁵ i relacji między rozumem a wiarą w społeczeństwie postsekularnym. Jego zdaniem, państwo postsekularne musi opierać się na podstawach neutralnych światopoglądowo, natomiast mediując w sporach pomiędzy wierzącymi i niewierzącymi powinno unikać przymusu. Jednocześnie zaznaczał, że w kontekście takich wspólnot pojawia się pytanie: Jakich założeń poznawczych i jakich norm postępowania oczekuje liberalne państwo od obywateli, niezależnie od ich światopoglądu, w zakresie ich współpracy społecznej? Rozum powinien zawsze być otwarty na inne rodzaje wiedzy, ale nie może zatracać on swojej samodzielności. To oznacza, że religia również może być dla niego ważnym źródłem poznania. Dlatego nie może ona zniknąć z przestrzeni państwowej, ale musi być szanowana i wspierana. Ochronie powinna podlegać też „intuicja normatywna”¹⁴⁶, którą religia przechowuje. Intuicja ta jest czymś pożytecznym dla całego społeczeństwa¹⁴⁷.

¹⁴³ Pierwsze stwierdzenie odnoszące się do rewizji poglądu dotyczącego religii Habermas wygłosił podczas odbierania nagrody Księgarzy Niemieckich we Frankfurcie. W wygłoszonej przemowie ostrzegał przed „wykolejoną sekularyzacją” oraz opowiedział się za świecką racjonalnością, która powinna uczyć się od wiary i nauki. Rezygnując z religii i ekspresyjnej siły jej języka, społeczeństwo świeckie odcina się od ważnego źródła znaczenia, ponieważ religia zawiera podstawy moralne do tworzenia prawa. W braku oddziaływania religijnego Habermas dostrzega zagrożenie w postaci przyjęcia przez społeczeństwa i kultury tendencji, które będą je trywializowały. Brak religii skutkuje również zwróceniem się w stronę dominacji naturalistyczno-naukowych poglądów. Charakteryzują się one tym, że za pomocą nauki starają się wyjaśnić każde zagadnienie, tym samym prowadząc życie człowieka wyłącznie do procesów biologicznych. Zob. M. Welker, *Habermas and Ratzinger on the future of religion*, „Scottish Journal of Theology”, 2010 no 63 (4), s. 457.

¹⁴⁴ Zob. Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 2006 nr 20, s. 153–154.

¹⁴⁵ Sekularyzm oznacza zmniejszenie roli religii z życia społecznym i jednostkowym. Zjawisko to często dzielone jest na sfery oddziaływania. Można wyróżnić między innymi sekularyzm etyczny czy polityczny. Mimo pewnych różnic ich podstawowym założeniem jest marginalizacja roli religii lub jej całkowite usunięcie z przestrzeni społecznej i podkreślanie jej prywatnego charakteru, który nie powinien oddziaływać na innych. Habermas proponuje, aby: „kulturową i społeczną sekularyzację rozumieć jako podwójny proces uczenia, który skłania tradycje oświeceniowe i religijne doktryny do refleksji nad własnymi granicami”. J. Habermas, *Między naturalizmem...*, dz. cyt., s. 92.

¹⁴⁶ Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger...* dz. cyt., s. 159.

¹⁴⁷ . Warto przy tej okazji wspomnieć o dyskusji Ratzingera z włoskim filozofem i ateistą Paolo Floresem d'Arcais, która bardziej niż rozmowa z Hubermanem wskazywała na trudności w dialogu pomiędzy teologią a współczesną

Obecnie wśród wielu badaczy zajmujących się zagadnieniami związanymi z kulturą panuje przekonanie, że Zachód znajduje się w fazie postsekularnej. Do tego nurtu należą tak znani autorzy jak Giorgio Agamben, Zygmunt Bauman, Peter Berger, René Girard, Leszek Kołakowski, wspomniany już Jürgen Habermas i wielu innych¹⁴⁸. Nurt ten nie optuje już za usunięciem religii, ale uznaje ją za istotny element, odgrywający ważną rolę w każdym społeczeństwie¹⁴⁹. Warto zauważyć, że potrzeba religijności może być różnie rozumiana¹⁵⁰. Małgorzata Gruchoła, powołując się na Zygmunta Baumana oraz Jeana Baudrillarda, twierdzi, że współczesne społeczeństwo, które charakteryzuje się konsumpcyjnym stylem życia, traktuje dobra materialne i potrzebę ich nabywania niemal jako religię¹⁵¹.

Dla Habermasa kluczowa jest relacja między społeczeństwem a państwem oraz stosunek między wspólnotami, które posiadają różne światopoglądy (w tym religijny i świecki). Oprócz przesłanek laickich niezbędne motywacje dla obywateli państwa, które mobilizują ich do zajęcia aktywnej postawy w „kształtowaniu woli i opinii”, wynikają także z etycznych projektów kulturowych sposobów życia¹⁵². Według Habermasa religia posiada wspomnianą już „intuicję normatywną”, która przekazywana jest z pokolenia na pokolenie w postaci „raportu o winie i odkupieniu, sensie życia i zbawienia”¹⁵³. Warto zaznaczyć, że nie wskazuje on tutaj na konkretną religię, ponieważ według niego każda z nich przechowuje jakąś formę intuicji, z których wspólnota może skorzystać. Religia wykazuje największą wrażliwość na „moralne zło,

laicką filozofią. Spór między teologiem a filozofem dotyczył przede wszystkim relacji wiary i rozumu oraz możliwości racjonalnego uzasadnienia wiary. Ratzinger wskazywał, że chrześcijaństwo od początku rozumiało wiarę jako kontynuację i dopełnienie filozofii, a więc jako naturalne rozwiązanie duchowych poszukiwań człowieka. Flores d'Arcais natomiast podkreślał Pawłowe określenie wiary jako „głupstwa”, uznając, że wiara w swej istocie pozostaje w sprzeczności z rozumem. Jednocześnie akceptował istnienie pewnych wspólnych wartości dla wierzących i niewierzących, które mają swoje źródło w dziedzictwie Oświecenia. Wskazywał jednak, że samo Oświecenie musi dokonać rachunku sumienia, gdyż nierzadko odchodzi od własnych założeń i to wymaga krytycznej refleksji. D'Arcais widział istotną rolę demokracji w kształtowaniu wartości, podkreślając, że żadne chrześcijańskie wyobrażenie o wartościach nie powinno być uznawane za powszechnie obowiązujące – mogą one być akceptowane na pewnym poziomie społecznym, lecz nie w taki sposób, jak postulował to Ratzinger. Zob. J. Ratzinger, P. F. d' Arcais, *Czy Bóg istnieje? Z rozmowy między Josephem kardynałem Ratzingerem i Paolo Floresem d' Arcais*, przeł. J. Kobienia, w: tegoż, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*, t. 5, Lublin 2018, s. 172, 178, 184.

¹⁴⁸ M. Łuczewski, S. Burdziej, *Przełom postsekularny*, „Stan Rzeczy”, 2013 nr 2(5), s. 9.

¹⁴⁹ Tamże, s. 10.

¹⁵⁰ W naukach społecznych duchowość staje się kluczowym elementem nowego podejścia do sekularyzacji, które zakłada, że religia nie zanika, lecz przechodzi transformację. Rozpad tradycyjnych form religijności może przybierać różne kształty, takie jak pełny sekularyzm, radykalny fundamentalizm, nowe ruchy religijne, czy też nowa duchowość. Owa nowa duchowość wyróżnia się odchodzeniem od instytucjonalnych form religii, przy jednoczesnym angażowaniu się w życie duchowe i podtrzymywaniu duchowych wartości. Francuska socjolog Danièle Hervieu-Léger dostrzega funkcjonalne podobieństwa między sferą religijną a różnymi aspektami życia społecznego. Współczesna kultura Zachodu, w której rola religii osłabła, pokazuje, że człowiek może prowadzić różnorodną i bogatą działalność ukierunkowaną na „wyższe cele” bez jej bezpośredniego udziału.

¹⁵¹ M. Gruchoła, *Konsumpcjonizm – nową religią współczesnego człowieka?* „Roczniki Kulturoznawcze” 2017 t. VIII, nr 3, s. 40.

¹⁵² J. Habermas, *Między naturalizmem...*, dz. cyt., s. 92–94.

¹⁵³ Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger...* dz. cyt., s. 162.

społeczne patologie (...), aberracje moralne, a nawet na zwyczajne ludzkie błędy”¹⁵⁴. Ze względu na tę właściwość, Habermas widzi w niej istotny element, który powinien być brany pod uwagę przez współczesne społeczeństwo. Ratzinger mówiąc o roli religii w kontekście Zachodu wskazuje na chrześcijaństwo¹⁵⁵ oraz dokonuje jej rozróżnienia na prawdziwą i fałszywą. Fałszywa demaskuje się tym, że stosuje przemoc, aby zmusić innych do konkretnej wiary. Tym samym taka religia przeczy naturze Boskiej¹⁵⁶.

Funkcjonowanie na wspólnej płaszczyźnie społecznej wiary i rozumu wymaga przyjęcia ustępstw z jednej i z drugiej strony. Według Habermasa, religia przedstawiając swój obraz rzeczywistości, powinna „zrezygnować z autorytaryzmu, roszczeń monopolistycznych oraz z prawa do interpretacji życia w dłuższej perspektywie”¹⁵⁷. Oznacza to, że religia nie może wyjaśnić życia człowieka i jego działania tylko wewnątrz własnego systemu odniesienia. Z kolei rozum nie może wymagać „dopasowywania etosu religijnego do praw narzucanych przez społeczność świecką”¹⁵⁸. Zatem, aby taki model równowagi i zrozumienia mógł zadziałać, potrzebna jest tolerancja, która polega, według Habermasa, na zderzeniu przekonań religijnych z państwem „pod kątem zgodności interesów”¹⁵⁹. Jak zauważa, relacja ta nie jest symetryczna, gdyż przewagę mają państwo oraz rozum, a ponieważ społeczeństwo jest zlaicyzowane, zatem wiara nie zajmuje już w nim pierwszego miejsca. Jednak religia powinna stać się inspiracją do tworzenia prawa i powinno zaprzestać się postrzegania i traktowania jej rozmaitych odmian jako archaicznych reliktyw¹⁶⁰, które obecnie nie mają już zastosowania. Głos ludzi religijnych powinien być brany tak samo pod uwagę jak ten oparty o racjonalistyczne założenia. Religia może wnieść dużo do współczesnego społeczeństwa i pozwolić mu na doskonalenie się.

Ratzinger nie podziela opinii Habermasa w temacie uznania współczesnego społeczeństwa za w pełni zlaicyzowane. Jego zdaniem samo podejście racjonalistyczne nie jest w stanie sprostać nowym wyzwaniom, ponieważ podlega procesom rozpadu i nie oddziałuje już znacząco na zachodnią kulturę, która jest „zmęczona racjonalnością”¹⁶¹. Problem dotyczy

¹⁵⁴ Tamże.

¹⁵⁵ Podobnego zdania jest filozof Marcello Pera, który uważa, że cywilizacja zachodnia powinna powrócić do chrześcijaństwa jako swojego źródła, choć jak agnostyk jest on zwolennikiem „chrześcijańskiej religii obywatelskiej”, która w dużym uproszczeniu oznacza korzystanie z zasobów wiary jako ramy do funkcjonowania w kulturze i podejmowania decyzji, ale bez potrzeby angażowania się w jej transcendentny wymiar. P. J. Colosi, *Ratzinger, Habermas i Pera o racji publicznej i religii*, przeł. B. Barszczewska, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka”, 2017 nr 21, s. 42–45.

¹⁵⁶ Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bawaria_ratyzbona_12092006.html, data dostępu: (20.02.2021).

¹⁵⁷ Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger...*, dz. cyt., s. 163.

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ Tamże.

¹⁶⁰ Peter J. Colosi, *Ratzinger, Habermas i Pera ...* dz. cyt., s. 43.

¹⁶¹ Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger...* dz. cyt., s. 165.

również religii chrześcijańskiej, która „nie umiała podjąć dialogu z innymi kulturami i religiami”¹⁶². Obecnie nie może już ona funkcjonować tylko w kręgu europejskiej cywilizacji, w której wciąż mocno widoczne są wpływy chrześcijańskie i pozytywistyczne. Natomiast Ratzinger zgadza się z Habermasem w kwestii tego, że rozum i wiara mogą ze sobą współpracować, nie próbując wzajemnie się zwalczać, ponieważ „potrzebują się nawzajem i winny to obopólnie uznać”¹⁶³. Zauważa, że patologie występują po obu stronach. Religia może generować postawy fanatyczne i prowadzić do nietolerancji¹⁶⁴ tak samo jak rozum, który pozwolił na stworzenie broni mogącej unicestwić ludzkość. Współpraca obu sfer stanowi duże wyzwanie dla współczesnego świata, ponieważ przezwyciężanie barier wymaga stworzenia wspólnych podstaw dla działania różnych kultur. Jest to obecnie niezbędne, ponieważ społeczeństwa oraz kultury w wyniku globalizacji się przenikają, a każda z nich ma własne koncepcje prawa i moralności.

Ratzinger wskazuje, że dyskusja nad „fundamentalnymi problemami odnoszącymi się do człowieka”¹⁶⁵ jest czymś koniecznym. Jednak postęp w relacjach rozumu i religii nie zostanie osiągnięty, jeśli ograniczy się ten temat wyłącznie do nurtu „zachodniej tradycji związanej z rozumem”¹⁶⁶. Cywilizacja zachodnia wyznaje ideę uniwersalizmu, zarówno w sferze racjonalnej, jak i religijnej, co zgodnie z poglądem Ratzingera jest właściwe. Jednakże w innych kręgach kulturowych ta koncepcja nie jest już tak jednoznaczna i zrozumiała, mimo że chrześcijaństwo i europejski racjonalizm wpływają na inne kultury, takie jak te związane z islamem czy azjatyckie¹⁶⁷. Dialog między rozumem a wiarą powinien się odbywać w kontekście międzykulturowym. Kluczowe jest partnerstwo między chrześcijaństwem a zachodnią myślą świecką, ponieważ są to dwie siły, które nadal znacząco wpływają na sytuację na świecie. W tym dialogu równie istotny jest także aktywny udział innych kultur. Warto tu przytoczyć dłuższą wypowiedź teologa na ten temat:

Ważne jest, aby ludzie, którzy reprezentują dwa wielkie współczynniki zachodniej kultury, byli gotowi wzajemnie się słuchać i trwać w autentycznej korelacji również z innymi kulturami. Ważne jest, aby je ogarniać w dążeniu do prawdziwej

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, dz. cyt., s. 79.

¹⁶⁴ Choć nie są to jedyne patologie. Jak zaznacza Grzymała-Moszczyńska, czynnik religijny może wywierać wpływ patogeniczny dla jednostki ludzkiej, mogący nasilać jej słabość lub prowadzić do wystąpienia poważniejszych form nieprzystosowania. Religia może również pełnić rolę środka patoplastycznego, czyli stawać się wyrazem odmiennych, dewiacyjnych form myślenia i zachowania. Przykładem związanego z nią zaburzenia może być, kompulsywne poczucie winy. H. Grzymała-Moszczyńska, *Religia...*, dz. cyt., s. 182.

¹⁶⁵ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, dz. cyt., s. 75.

¹⁶⁶ Tamże.

¹⁶⁷ Z kwestią tą związana jest idea zaprowadzenia na całym globie etyki światowej, czyli uniwersalnych przekonań i wartości respektowanych w każdej kulturze. Zdaniem Ratzingera jest to abstrakcja i obecnie nie ma środków, by pomysł ten zrealizować.

*polifonicznej korelacji, w której otwierałyby się na niezbędną komplementarność rozumu i wiary, aby w ten sposób dokonywał się proces powszechnego oczyszczenia, w wyniku którego wartości i normy, w pewnej mierze uznawane lub wyczuwane przez wszystkich ludzi, mogłyby zajaśnieć nowym blaskiem i stać się dla nich skuteczną siłą podtrzymującą świat*¹⁶⁸.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na zasadniczą różnicę dzielącą sposób rozumienia religii przez Habermasa i Ratzingera. Jak wskazuje filozof Peter J. Colosi, w kontekście wiary katolickiej wiarę pojmuje się w dwóch znaczeniach, tj. jako naukę Kościoła, co przekłada się na konkretne wskazania moralne dotyczące życia, oraz jako relację między osobą i Bogiem, budowaną przez modlitwę i uczestnictwo w sakramentach. Jest to „różnica między nauką wiary a żywą wiarą”¹⁶⁹. W optyce niereligijnej związek pomiędzy obu tymi wymiarami wiary nieczęsto jest brany pod uwagę. Dlatego Habermas¹⁷⁰ czy filozof Marcello Pera nie mają problemu z ujęciem religii w jej czysto pragmatycznym wymiarze, związanym z pierwszym sposobem jej postrzegania, to znaczy jako zbioru nakazów postępowania i tworzenia norm, całkowicie zostawiając na boku wymiar „żywej wiary”. Gdy Ratzinger mówi o kwestii wiary w jej społecznym wymiarze, łączy te dwa rozumienia, to znaczy dostrzega „ważny i nieodłączny związek między nauką wiary a żywą wiarą”¹⁷¹. Nie oznacza to, że każdy członek społeczeństwa musi być osobą wierzącą. Ratzinger proponuje, by w takim wypadku żyć według zasady „jakby Bóg istniał”¹⁷², czyli zgodnie z założeniem Pascala, aby przekonać się, że takie rozwiązanie niesie ze sobą dobro. Powrót do fundamentów staje się koniecznością ze względu na rosnącą dezorientację, alienację, psychiczną i duchową a nawet realne wykluczenie społeczne współczesnego człowieka. W dobie postępu nauki oraz techniki brak stabilnych podstaw etycznych i rozpad konsensusu w kwestiach podstawowych odpowiedzi dotyczących natury ludzkiej skutkują tym, że ludzie coraz bardziej odczuwają zagubienie i wykluczenie z obszaru publicznego¹⁷³. Jednak próba powrotu do religijnych podstaw kultury czy wprowadzenia wiary w krąg budowania prawa i zasad funkcjonowania społeczeństwa nie uda się, jeśli nie będzie grupy ludzi, którzy żyją nauką wiary i żywą wiarą, ponieważ budowanie etyki, a także prawa nie będzie wtedy autentyczne. Stąd istotne jest chrześcijańskie świadectwo żywej wiary, które może inspirować innych do poznania nauki Kościoła. Dawany w ten sposób

¹⁶⁸ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, dz. cyt., s. 79.

¹⁶⁹ Peter J. Colosi, *Ratzinger, Habermas i Pera...*, dz. cyt., s. 45.

¹⁷⁰ Choć Habermas wspomina o pragmatycznej roli religii to podkreśla, że dla osoby wierzącej nie jest ona tylko zbiorem zasad, ale źródłem energii, która ożywia jej życie duchowe. J. Habermas, *Między naturalizmem...*, dz. cyt., s. 113.

¹⁷¹ Tamże, s. 46.

¹⁷² J. Ratzinger, *Europa Benedykta...*, dz. cyt., s. 111.

¹⁷³ E. Kozerska, T. Scheffler, *Ocena...*, dz. cyt., s. 310.

przykład może pełnić dwie role: „(1) uczyć ludzi nowych moralnych i społecznych form życia oraz (2) doprowadzać ludzi do żywej wiary”¹⁷⁴.

Przeszkody, które dostrzega Ratzinger, to przemiana sekularyzacji¹⁷⁵ w sekularyzm, co skutkuje całkowitym usunięciem religii ze sfery publicznej¹⁷⁶. Taka tendencja sprzyja zaistnieniu szkodliwych praktyk kulturowych, jak na przykład konsumpcjonizm, który według papieża, ale też Baumana czy Baudrillarda, jest charakterystyczny dla kultury zachodniej. Tym, co różni podejście teologa od poglądów postsekularystów na temat potrzeby istnienia religii, jest traktowanie jej przez tych ostatnich w kategoriach pragmatycznych. Georg Simmel zauważył, iż „Rola społeczna wiary (...) nie była w ogóle przedmiotem badań, ale pewne jest to, że bez niej rozpadłoby się społeczeństwo”¹⁷⁷. Również Habermas stwierdził, że religia jest potrzebna do prawidłowego funkcjonowania społeczeństwa i państwa. Ratzinger zgadza się z powyższymi ujęciami, jednak jego zdaniem nie są one wystarczające do tego, aby religia/wiara mogła spełnić swoją rolę w kulturze.

Teolog omawiając relację między wiarą a rozumem, wpisuje się w nauczanie Kościoła i przedstawia argumenty dotyczące konieczności współpracy tych dwóch sfer. Oryginalność jego myśli przejawia się w polemice zarówno z argumentami lewicowymi, jak i związanymi z post-sekularyzmem, które mieszczą się w ortodoksji katolickiej i intelektualnych granicach myśli katolickiej. Ratzinger opowiada się za tolerancją, deklarowaną przez wspomniane

¹⁷⁴ Peter J. Colosi, *Ratzinger, Habermas i Pera...*, dz. cyt., s. 51.

¹⁷⁵ Można wyróżnić przynajmniej pięć teorii, które próbują wyjaśnić genezę sekularyzacji. Jedna z najstarszych zakłada, że gdy w społeczeństwie rośnie poziom racjonalności, religijne nawyki ulegają rozpadowi i osłabieniu (Max Weber). Racjonalizm odziedziczony po oświeceniu odczarowuje świat i dyskredytuje znaczenie religii. Druga reprezentowana jest przez Émile’a Durkheima, który twierdził, że proces sekularyzacji jest nieunikniony i następuje w wyniku zmniejszania się roli religii. Emancypacja różnych sfer publicznych przyniosła im autonomię, również jako niezależność od religii. To spowodowało naturalny jej zanik w społeczeństwie industrialnym. Teoria rynku religijnego, oparta jest na obserwacji procesów ekonomicznych. Podobnie jak ma to miejsce w przypadku konkurencji rynkowej, pluralizm religijny poprzez rywalizację przyczynia się do rozwoju i witalności wyznań. Tam, gdzie istnieje monopol religijny, jak w Kościołach chrześcijańskich w Europie Zachodniej, religia wchodzi w fazę dezintegracji. Czwarta teoria podkreśla wpływ historycznego związku między sferą religijną a polityczną. Silna relacja między tronem a ołtarzem ma sprzyjać sekularyzacji. Ostatnia teoria łączy proces sekularyzacji z poczuciem bezpieczeństwa, argumentując, że stopień religijności jest wysoki w krajach, które doświadczają ciągłej walki o przetrwanie, w przeciwieństwie do krajów zamożnych o stabilnym poczuciu bezpieczeństwa. A. Sarnacki, *Institutional changes for the Polish Church in facing new challenges (1989–2005)*, Kraków 2013, s. 100–102. Sekularyzacja stanowi jedno z wyzwań dla Kościoła katolickiego, chrześcijaństwa, a także dla kultury zachodniej. José Casanova mówi o jej trzech wymiarach: (1). Dyferencjacji, polegającej na oddzieleniu sfery świeckiej od instytucji i norm religijnych; (2). Zaniku religijnych wierzeń i praktyk w społeczeństwie; (3). Marginalizacji, czyli przeniesienia religii do sfery prywatnej. Socjolog religii zauważa, że opór chrześcijaństwa wobec procesu dyferencjacji powoduje tendencję do pojawienia się dwóch pozostałych typów sekularyzacji. J. Casanova, *Public religions in the modern world*, Chicago–London 1994, s. 211–214. Ratzinger podobnie postrzega proces sekularyzacji, jednak dla niego jest ona również szansą na dialog, jak ma to miejsce w przypadku wiary i kultury. Sprzyja oczyszczeniu relacji między sferą laicką a religijną.

¹⁷⁶ A. Ochman, *Sekularyzacja. Kilka uwag w perspektywie myśli J. Ratzingera – Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie”, 2020 t. 46, nr 46, s. 276.

¹⁷⁷ M. Łuczewski, S. Burdziej, *Przełom postsekularny...*, dz. cyt., s. 9.

nurty¹⁷⁸, oraz akceptacją wiary w sferze kultury. Chociaż dialog z przedstawicielami post-sekularyzmu może być pomocny, nie jest to rozwiązanie wystarczające. Uważa, że wiara musi być żywa i znajdować odzwierciedlenie zarówno w życiu, jak i w dawaniu przykładu innym. Kwestia roli religii w kulturze jest kluczowa. Wynika to z przytoczonego już wyżej faktu, że dotychczas żadna kultura nie przetrwała ani się nie rozwijała bez elementu wyznaniowego. Na konieczność istnienia tego wymiaru wskazywali także tacy badacze, jak Eliade, Rappaport, czy Casanova, jak i uczeni związani z programami laickimi: Durkheim, Malinowski, Lévy-Bruhl czy Lévi-Strauss¹⁷⁹.

Z perspektywy chrześcijańskiej odrzucenie religii przez kulturę europejską jest oceniane jako zagrożenie, ponieważ pociąga za sobą odcięcie jednego z głównych filarów, na których tę kulturę budowano. Ratzinger podkreśla również historyczny wkład tego systemu wierzeń, taki jak zorganizowana opieka nad chorymi i słabymi oraz promowanie szacunku dla osoby. Brak duchowego przewodnictwa Kościoła doprowadził kulturę europejską do głębokiego kryzysu, szczególnie w sferze wartości. Zmęczenie doświadczane przez Europejczyków jest postrzegane jako objaw ideologicznego i duchowego wyczerpania, wskazującego na utratę wiary w wartości, które ukształtowały cywilizację zachodnią. Ratzinger wyraża nadzieję, że proces ten nie jest nieodwracalny¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Tolerancja w ruchach neomarksistowskich czy postmodernistycznych ogranicza się do akceptacji jedynie poglądów, które korespondują z powyższymi dyskursami. Domaganie się docenienia roli chrześcijaństwa postrzegane jest jako atak na wolność religijną. Ten sposób interpretacji tolerancji jest tożsamy z koncepcją „tolerancji represywnej”, zaproponowanego przez Herberta Marcusa, która, mówiąc pewnym skrótem, stwarza nieograniczone pole działania dla lewicy, która wykorzystuje to do zwalczania prawicy. Jedynie całkowita nietolerancja wobec prawicowej większości, jej zepchnięcie na margines i zakazanie dyskusji, może doprowadzić do triumfu prawdziwej tolerancji w duchu lewicowym. A. Szczepańska, *Herbert Marcuse. Lewicowa tolerancja, czyli precz z prawicą*, <https://historia.dorzeczy.pl/194171/herbert-marcuse-tolerancja-represywna-szkola-frankfurcka.html>, (data dostępu: 12.12.2023).

¹⁷⁹ E. Kozerska, T. Scheffler, *Ocena...*, dz. cyt., s. 306.

¹⁸⁰ R. T. Ptaszek, *Christian...*, dz. cyt., s. 68–69.

Rozdział 4. Dyktatura relatywizmu i metonimie prawdy

Pojęcie prawdy doczekało się wielu definicji i wyjaśnień na gruncie różnych dyscyplin naukowych, zwłaszcza filozofii: epistemologii, ontologii, teorii pragmatyczno-solidarystycznej oraz filozoficznej myśli chrześcijańskiej¹. Ta ostatnia dziedzina jest najbliższa Ratzingerowi. Obecnie, według Benedykta XVI, ale i innych badaczy kultury², zachodnie społeczeństwa zmagają się z zanikaniem potrzeby prawdy. Spowodowane jest to relatywistyczną interpretacją rzeczywistości, która uznaje wszelkie wartości za względne³. Teolog dostrzega obecność tej problematyki w całej kulturze, tak w sprawach odnoszących się do wiary, jak i w nauce, sztuce czy mediach.

Ratzinger stoi na stanowisku, że prawda stanowi cel i fundamentalną wartość dla kultury, zatem każda kultura jest wewnętrznie ukierunkowana na jej poszukiwanie. Człowiek nie akceptuje perspektywy życia w kłamstwie i do rozwoju potrzebuje otwarcia na prawdę⁴. Może ona pochodzić jedynie od Boga i jest Jego darem dla ludzkości. Przyjęcie prawdy jako daru jest nieodzowne w organizowaniu społeczeństw, polityki czy prawa.

4.1. Zjawisko relatywizmu w naukach o kulturze

Czym jest zatem relatywizm z perspektywy nauk o kulturze i jaki ma wpływ na cały system kulturowy, począwszy od rozumienia świata i człowieka, poprzez interpretacje prawdy, oceny kultur i koncepcje moralności, aż do oceny historii i samej religii. Antropolog Alan

¹ Zob. J. Puzynina, *Co się dzieje z prawdą dziś?* „Język a Kultura”, 2008 nr 20, s. 35–49.

² Zob. A. Doda-Wyszyńska, *Prawda w kulturze*, „Humaniora”, 2019 nr 26 (2), s. 11–13.

³ W tym miejscu warto wspomnieć o intelektualnym oponente Ratzingera, amerykańskim filozofie Richardzie Rortym. Według niego zaniechanie poszukiwania prawdy jest pozytywną cechą społeczeństwa liberalno-demokratycznego, a religia stanowi relikw przeszłości, który nie wniósł nic pozytywnego do kultury. Dla filozofa nie istnieje konstrukt stanowiący nienaruszalny fundament rzeczywistość (można by go nazwać rdzeniem kultury), który mógłby dać człowiekowi ostateczne odpowiedzi. Dlatego chrześcijaństwo jako religia uniwersalna, niosąca prawdę, jest dla niego nie do przyjęcia. Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. W.J. Popowski, Warszawa 2009, s. 20–22.

⁴ Ratzinger zaznacza, że człowiek potrzebuje prawdy, ponieważ oddziałuje ona na postrzeganie siebie i innych. Dodatkowo: „poznanie prawdy jest procesem, który harmonizuje człowieka z bytem. Jest to zespolenie «Ja» i świata, współbrzmienie, obdarowanie i oczyszczenie. W miarę jak ludzie dają się prowadzić i oczyszczać przez prawdę, odnajdują nie tylko swoje prawdziwe «Ja», ale również «Ty». Ponieważ w prawdzie spotykają się, a brak prawdy zamyka ich na siebie”. J. Ratzinger, *Interpretacja – kontemplacja – działanie. Rozważania o misji akademii katolickiej*, w: Opera Omnia, t. IX/1 – *Wiara w Piśmie i tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, przeł. J. Merecki SDS, Lublin 2018, s. 118. Podobne myśli wyrażał ks. Józef Tischner. Jego zdaniem prawda przysługuje każdemu człowiekowi, a jej doświadczenie wymaga przyjęcia konkretnej postawy – obiektywizmu, bezstronności i gotowości do wymierzania absolutnej sprawiedliwości widzianemu światu, bez względu na koszty. Powszechnie wiadomo, że człowiek z natury pragnie poznać prawdę i posiada zdolność do jej poszukiwania. Prawda stanowi fundament autentycznych relacji międzyludzkich. A. M. de Tchorzewski, *Wartości jako wyznaczniki sensu życia współczesnego człowieka* „Studia Paedagogica”, 2008 nr 1, s. 57.

Barnard wyróżnia trzy rodzaje relatywizmu: deskryptywny, normatywny i epistemologiczny⁵. Relatywizm deskryptywny zakłada uznanie zróżnicowania kulturowego, w którym kultura pełni rolę regulatora sposobów postrzegania świata przez ludzi. Prowadzi ona do wykształcenia różnych społecznych i psychologicznych sposobów myślenia wśród rozmaitych społeczności, które mają wartość we własnych kontekstach kulturowych. Relatywizm normatywny polega z kolei na uznaniu, że każda kultura postrzega i ocenia rzeczywistość z własnej perspektywy, co wyklucza istnienie uniwersalnych standardów, które miałyby służyć ocenie poszczególnych kultur. W jego obrębie wyróżnia się relatywizm poznawczy i moralny. Ten pierwszy odnosi się do prawdy i fałszu, gdzie każde twierdzenie o rzeczywistości jest uwarunkowane kulturowo. Z kolei relatywizm moralny zasadza się na przekonaniu, że „sądy estetyczne i etyczne należy wydawać w kategoriach konkretnych wartości kulturowych, a nie uniwersalnych”⁶. Ostatni wyodrębniony nurt, relatywizm epistemologiczny, zakłada, że nie istnieje jeden wspólny wzór kulturowy, a natura i umysł ludzki są podatne na nieustannie dokonującą się ewolucję kulturową. W związku z tym ogólne koncepcje dotyczące kultury oraz uniwersalne teorie kultury są fałszywe.

Należy zatem określić zarys i pochodzenie koncepcji relatywizmu kulturowego. Termin ten związany jest z amerykańskim antropologiem Franzem Boasem i w pierwszej połowie XX wieku podejście to stało się paradygmatem, który dominował w antropologii, zwłaszcza amerykańskiej. Uczniowie Boasa podkreślali bogactwo kultur pierwotnych. Z kolei inni wykorzystywali relatywizm do walki z rasizmem, nacjonalizmem i antysemityzmem. Paradygmat ten przysłużył się również badaniom nad złożonością języków i związków między kulturą a językiem. Klasycznym przykładem jest hipoteza Edwarda Sapira i Benjamina Lee Whorfa, która „sugeruje, że nie istnieją tylko dwie formy myślenia – «nasza» i «ich», lecz różnorodność form myślenia, z których każda jest związana z językiem ludzi partycypujących w danej formie myślenia”⁷. Jednak hipoteza ta została poddana krytyce, gdyż zróżnicowanie systemów komunikacji podobnych kultur zaprzecza twierdzeniu, że język determinuje myślenie. Stanowisko to, zdaniem krytyków, oparte jest jedynie na dedukcji, a nie na realnych studiach nad językami. Zdaniem Whorfa wzory myślenia są związane z językami, które się różnią. Nasuwa się zatem wniosek, że konkretną kulturę może zrozumieć tylko jej uczestnik. Czy wobec tego możliwe byłoby badanie kultur innych niż własna? Podobny dylemat dostrzega

⁵ A. Barnard, *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, Warszawa 2016, s. 189–190.

⁶ Tamże, s. 190.

⁷ Tamże, s. 205.

Michael Herzfeld, powołując się na Kay Milton. Zaakceptowanie skrajnej formy relatywizmu jest błędem, który uniemożliwiłby jakąkolwiek komunikację między różnymi modelami kultur.

Powyższe przykłady obrazują wyzwania okresu modernistycznego, do którego zalicza się również badania kognitywne. Natomiast relatywizm postmodernistyczny przybiera inną perspektywę. Koncentrując się na interpretacji jednostek i elementów kultury twierdzi, że dotychczasowe twierdzenia poznawcze nie mogą być traktowane jako pewniki. Teorie dotyczące kultury uznawane są jedynie za ich interpretacje. W kontekście antropologii Barnard stwierdza: „antropolog postmodernistyczny sądzi, że o kulturze nie można wypowiedzieć żadnego zdania, które mogłoby uchodzić za prawdziwe i kompletne”⁸.

W naukach o kulturze ścierają się obecnie dwa nurty: epistemologiczne, realistyczny i antyrepresentacjonistyczny (do którego zaliczyć można poststrukturalizm oraz postmodernizm). Jak wskazuje Herzfeld, racjonalność w rozumieniu kultury zachodniej nie jest czymś oczywistym dla innych kręgów kulturowych. Jest ona wytworem „konkretnego momentu kulturowego”⁹. Dla Rorty’ego prawda nie jest związana ze zgodnością języka z rzeczywistością, lecz oznacza, że prawdziwość opinii polega na zgodzie z innymi ludźmi co do konkretnego wydarzenia. Sugeruje to posługiwanie się pojęciami, co do których, jak ujmuje to Chris Barker, „na pewnym poziomie panuje zgoda i akceptacja”¹⁰. Dodatkowo, jak twierdzi Rorty, „Prawda jest pochwałą. Jest tym, co uważa się za dobre”¹¹.

Barker zauważa, że przez niektórych postmodernizm łączony jest z relatywizmem, polegającym na przekonaniu, że „wszystkie roszczenia do prawdy mają taki sam status epistemologiczny”¹². Zatem dokonanie wyboru między różnymi rodzajami wiedzy nie jest możliwe. Rorty odrzuca relatywizm, gdyż – jak stwierdza – jest on wewnętrznie sprzeczny. Proponuje mówić o prawdzie określonej kulturowo, czyli o pozycyjności. W jego opinii nie istnieje stanowisko, które pozwoliłoby na ocenę różnych form wiedzy i określenie ich wartości, ponieważ człowiek i społeczeństwo skłonni są do zajmowania konkretnej pozycji w ramach wiedzy podlegającej wpływom kultury. Dlatego „prawdziwe i dobre jest dla nich to, w co wierzą, że jest prawdziwe i dobre”¹³.

Według Herzfelda pojęcie relatywizmu kulturowego jest potrzebne, natomiast należy dążyć do korekty jego aktualnego znaczenia, ponieważ „relatywizm kulturowy, wyrażany w

⁸ Tamże, s. 308.

⁹ M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M. M. Piechaczek, Kraków 2004, s. 269.

¹⁰ Ch. Baker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków 2005, s. 500.

¹¹ Tamże, s. 132.

¹² Tamże, s. 232.

¹³ Tamże.

formie zasadniczego dyktatu etycznego, a nie odpowiedzialnej społecznie postawy”¹⁴, jest zaprzeczeniem swoich pierwotnych celów i idei. Jego opracowanie wymaga przeanalizowania jego roli w historycznym kontekście. Herzfeld zauważa również pewien paradoks polegający na tym, że „przedstawiciele najbardziej skrajnego relatywizmu kulturowego, podobnie jak idealisci wątpiący o istnieniu świata materialnego, postępują tak, jakby ich szczególny światopogląd był spojrzeniem prawdziwym”¹⁵, a przecież zgodnie z tą logiką nie można stwierdzić o jakiegokolwiek prawdziwości, gdyż jest to jedynie wytwór umysłu. Z kolei antropolog Mary Douglas stwierdza, że relatywizm często postrzegany jest jako zagrożenie dla „naszego bezpieczeństwa poznawczego”¹⁶. Jednak teoria jak i wiedza pewna są jedynie ułudą, która daje poczucie komfortu i oparcia w otaczającej rzeczywistości. Badaczka jest zdania, że „Częścią naszej kultury jest rozpoznanie braku własnego bezpieczeństwa poznawczego, a także wyrobiona postawa wobec fundamentalistycznych roszczeń wiedzy pewnej”¹⁷. Co więcej, każda kultura jest racjonalna na swój własny sposób, a „uprzywilejowanie jednego fragmentu rzeczywistości”¹⁸ jest ograniczeniem, które hamuje rozwój nauki – w tym przypadku antropologii. Z perspektywy Douglas relatywizm nie uchyla pytania o poznanie, lecz otwiera nowe możliwości i daje pole do jeszcze lepszego poznania innej kultury oraz otaczającej rzeczywistości.

Koncepcja realistyczna, akceptowana przez krytyków postmodernizmu, zakłada, że „możliwe jest uzyskanie pewnej wiedzy o niezależnym świecie obiektów (świecie rzeczywistym)”¹⁹. W epistemologii postmodernistycznej, zapoczątkowanej jeszcze między innymi przez Nietzschego, kwestia tego, co uznaje się za prawdziwe lub fałszywe, sprowadza się do zdań. Z takiej perspektywy „prawda to ruchoma armia metafor i metonimii”²⁰. Foucault postrzega prawdę nie jako obiektywną rzeczywistość, ale jako produkt społeczny czy historyczny, związany z mechanizmami władzy. W swojej refleksji nad podmiotowością i prawdą sugeruje, że ta ostatnia nie istnieje poza relacjami władzy; raczej jest wytwarzana i podtrzymywana przez społeczne instytucje, które mają władzę nad jednostkami. Z kolei według Rorty’ego prawda „ma charakter kulturowy i swoisty dla danego czasu i miejsca”²¹. Wiedza „nie jest kwestią odkrywania prawdy obiektywnej i ścisłej, a raczej konstruowania interpretacji

¹⁴ M. Herzfeld, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 59.

¹⁵ Tamże s. 260.

¹⁶ M. Douglas, *Ukryte znaczenie. Wybrane szkice antropologiczne*, przeł. E. Klekot, Kęty 2007, s. 35.

¹⁷ Tamże, s. 36.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Ch. Baker, *Studia...*, dz. cyt., s. 28.

²⁰ Tamże, s. 58.

²¹ Tamże, s. 59.

świata”²², które mogą zostać przyjęte za prawdziwe, a związane jest to z kwestią władzy i interpretacjami, które są uznawane za prawdę.

W tym kontekście lepiej można zrozumieć stanowisko Ratzingera, dla którego relatywizm jest skutkiem przemiany pojęcia prawdy (opisanej w kolejnym podrozdziale). Nic nie wskazuje na to, że był on zaznajomiony z amerykańską („Boasowską”) tradycją antropologiczną i ukutym w jej obrębie znaczeniem relatywizmu kulturowego, które – jak zauważa Barnard – posiadało aspekty pozytywne, przyczyniły się bowiem do zwrócenia uwagi na problem dyskryminacji niektórych grup społecznych²³. Ratzinger wiąże powstanie relatywizmu bezpośrednio z kulturą europejską i uważa, że z tego kręgu cywilizacyjnego przeniknęło ono na grunt amerykański. Wiele uwagi poświęca pojęciu relatywizmu w publikacji *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, opisując, na jakie sfery ono wpłynęło. Poddaje krytyce również pluralizm religijny, jeśli oznacza on relatywizację wszelkich tradycji wyznaniowych i sprowadzanie ich do jednego mianownika. Zauważa, że nie można akceptować form religijności, które przyczyniają się do cierpienia człowieka. Jako przykład podaje system kastowy w Indiach lub składanie ludzkich ofiar przez Azteków. Spostrzeżenia te korespondują z krytyką Herzfelda, który twierdzi, że zawieszenie sądów moralnych w kwestii innych kultur jest niemożliwe w obliczu praktyk, które powszechnie byłyby nie do zaakceptowania. Zdaniem teologa zrównywanie wszystkich religii i ich bezkrytyczna akceptacja jest unikaniem wyzwań dialogu i refleksji na temat różnorodności, jak też ich stopnia zakorzenienia w prawdzie. Podobnie wypowiada się względem kultur, które – jak już wspomniano – dążą do poznawania prawdy, lecz proces ten odbywa się w zróżnicowany sposób i jest uzależniony od kontekstu historycznego oraz wpływu innych systemów kulturowych. Dlatego postulat mówiący, że żadna kultura nie podlega ocenie (moralnej, etycznej jak i normatywnej), z uwagi na brak obiektywnych standardów czy wiedzy, jest nie do przyjęcia.

4.2. Prawda i relatywizm w ujęciu Ratzingera

Ratzinger podejmował problematykę prawdy już od początku swojej kariery naukowej, szczególnie rozważając roszczenie chrześcijaństwa do jej posiadania. Ówczesnie wątpliwości teologa budził nacisk, jaki kładziono na tę wartość oraz podkreślanie, że tylko wiara ma do niej pełny dostęp, co mogło oznaczać „uzurpację, co więcej, brak szacunku wobec innych”²⁴. W

²² Tamże, s. 28.

²³ A. Barnard, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 191.

²⁴ J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2001, s. 241.

związku z tym zamierzał określić, w jakim stopniu w ogóle można posługiwać się tym pojęciem. W toku studiów i refleksji doszedł do wniosku, że rezygnacja z pojęcia prawdy oznaczałaby porzucenie fundamentów, bez których nie da się budować kultury i wiary. Jak wspomina

(...) doszedłem do konkluzji, że w warunkach kryzysu epoki – w której toczy się żywa wymiana myśli, jeśli chodzi o prawdę przyrodniczą, ale dominuje subiektywność, jeśli chodzi o istotne pytania ludzkie – poszukiwanie prawdy i odwaga przyjęcia prawdy znów stały się naszą potrzebą²⁵.

Dla Benedykta XVI wartość prawdy w aspekcie teologicznym i kulturowym ma wymiar fundamentalny²⁶. Dlatego relatywizm jest realnym zagrożeniem i wyzwaniem dla kultury i człowieka²⁷.

Jeśli nowożytność była naznaczona „dyktaturą racjonalizmu”, to współczesna kultura zachodnia, charakteryzuje się „dyktaturą relatywizmu”. Pierwsza uznała rozum za gwarant pewności, a druga odrzuca wszystko co stałe²⁸. Ostrzeżenie przed zgubnymi skutkami tego podejścia dla człowieka i kultury, teolog formułował już w czasach, kiedy był profesorem uniwersyteckim. Jako papież również często odnosił się krytycznie do tego trendu w kulturze²⁹. Relatywizowanie prawdy i moralności powoduje najpoważniejsze konsekwencje, ponieważ człowiek pozbawia siebie podstaw, do których może się odnieść.

4.2.1. Geneza przemiany pojęcia prawdy

Zarysowawszy w ten sposób szerszy kontekst transformacji intelektualnej w świecie chrześcijańskim, Ratzinger wskazuje na dwa szczególne etapy (procesy) w historii, które zaważyły na przemianach rozumienia pojęcia prawdy, a w efekcie na pojawieniu się i rozpowszechnieniu relatywizmu i związanego z nim kryzysu kulturowego. Pierwsza zmiana dokonała się za sprawą Kartezjusza i Giambattisty Vico, a druga dzięki Karolowi Marksowi. W opinii teologa następstwem stworzonych przez nich prądów myślowych stało się utożsamienie

²⁵ Tamże, s. 242.

²⁶ Dowodem na to jest także jego motto biskupie „Współpracownicy prawdy”.

²⁷ „Prawdę można poznać, nie: wytworzyć, zawłaszczyć, zagarnąć, użyć przeciwko innym, manipulować nią – ale poznać, z całą pokorą i poczuciem ułomności tego poznania, jak wszystkiego, co ludzkie”. M. Bołkowiec, *Sens pytania o prawdę w antropologicznych rozważaniach J. Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Człowiek – ciało i duch. Ujęcie teologiczne*, t. 2, K. Krzemiński, K. Olszewska, R. Beszterd (red.), Toruń 2015, s. 122.

²⁸ P. Kiejkowski, M. Pagacz, *Europa – Humanizm – Życie konsekrowane. Wokół myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Poznań 2021, s. 14–15.

²⁹ W czasie swojego pontyfikatu wspomina relatywizm około 150 razy. J. Warzeszczak, *Wiara wobec relatywizmu*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2012 nr 1, s. 52, cyt. za: P. Kiejkowski, M. Pagacz, *Europa – Humanizm ...*, dz. cyt., s. 66.

prawdy z postępem. Zgodnie z nimi tylko widziana przez pryzmat tego związku, może mieć charakter pewny natomiast uniwersalna i nieprzemijalna prawda poza nim nie istnieje.

Pierwszy etap rozpoczął Kartezjusz, dla którego pewność to „oczyszczona z niepewności faktów poznawanych zmysłami, czysto formalna pewność rozumowa”³⁰. Włoski filozof Giambattista Vico sprzeciwił się francuskiemu uczonemu, stwierdzając, że *cogito* daje jedynie pewność istnienia, a nie może być miarą prawdy o bycie. To właśnie on, według Ratzingera, sformułował nowe ujęcie prawdy. W starożytności i średniowieczu dominujący sposób jej rozumienia oparty był na przekonaniu, że „sam byt był prawdziwy, to znaczy poznawalny, ponieważ uczynił go Bóg, będący po prostu intelektem”³¹. Vico przeciwstawił temu pogładowi ideę *verum quia factum*: poznawalne jest to, co człowiek wytworzył sam. W swoim sporze z Kartezjuszem kwestionował jego pomysł na dotarcie do wiedzy pewnej w oparciu o przekonanie na temat immanentnej słabości wszelkiego ludzkiego poznania. Pełne zrozumienie rzeczywistości przysługuje wyłącznie jej Stwórcy, dlatego tylko Bóg, jako źródło idei i przyczyn bytu, posiada wiedzę absolutną. Analogicznie, człowiek poznaje w sposób pewny tylko to, co sam stworzył. W tym sensie Vico nie tyle zakwestionował boską rozumność świata i odrzucił w ogóle możliwość jego poznania przez człowieka, ile zanegował pokrewieństwo pomiędzy Bogiem-Logosem i człowiekiem-logosem. Zdaniem Benedykta XVI stanowiło to rewolucyjną myśl, która odcisnęła piętno na umysłowości nowożytnej, ponieważ aż do połowy XVIII w. powszechnie uznawano, że „wszelki byt jest myślą [Boga – przyp. M.Z.], więc jest sensem «Logosu», prawdą”³². Ratzinger kontynuuje ten pogląd:

*Myślenie ludzkie jest po-myśleniem, jest wtórne w stosunku do samego bytu, do myśli, która jest samym bytem. Człowiek jednak może pomyśleć o Logosie, o sensie bytu, ponieważ jego własny logos, jego własny rozum jest logosem Logosu, myślą pramyśli, ducha stwórczego, panującego nad bytem*³³.

Aż do czasów nowożytnych twórczość człowieka była postrzegana jako umiejętność przemijalna i niewyrażająca prawdziwego poznania. Klasyczna definicja prawdy filozofii scholastycznej brzmi: *adequatio intellectus et rei* – zgodność między umysłem a rzeczywistością. Sytuacja ta następuje wtedy, gdy „rozum człowieka odzwierciedla daną rzecz tak, jak jest ona sama w sobie”³⁴. Vico dokonał zmiany zakładając, że prawdziwa wiedza

³⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowska, Kraków 2006, s. 58.

³¹ Tamże, s. 56.

³² Tamże, s. 57.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 52.

pochodzi ze znajomości przyczyny, czyli poznanie dokonuje się, gdy człowiek potrafi sięgnąć do początków stworzenia danej rzeczy³⁵. Stąd to, co jest w pełni poznawalne, może być jedynie wynikiem działania człowieka, „bo znamy tylko samych siebie”³⁶. Dlatego w ujęciu Ratzingera ta myśl w konsekwencji ewoluje do stanu, w którym łatwo uznać, że to, co nie jest przedmiotem działalności twórczej człowieka, czyli świat oraz sama osoba, jest dziełem przypadku i nie stoi za tym żaden byt rozumny³⁷.

Drugi czynnik, który wpłynął na zmianę rozumienia prawdy, ma związek z myślą Karola Marksa. Przekonanie, że prawda może stanowić cechę wyłącznie tego, co zostało stworzone przez człowieka, uznał on za niewystarczające. Przekierował zatem jej rozumienie na płaszczyznę działania i jego efektywności. Zaczął od filozofii, której wytyczył nowe zadanie: zamiast badać i zrozumieć świat, filozofowie powinni zacząć go zmieniać. Nowy program to *verum quia faciendum*:

*Prawda, o którą chodzi, jest możliwością działania (...). Prawda, z którą człowiek ma do czynienia, nie jest prawdą bytu ani nawet prawdą czynów, jakich człowiek dokonał, tylko prawdą przemiany świata, kształtowania świata – prawdą odnoszącą się do przyszłości działania*³⁸.

W rezultacie wyłania się postulat, by filozofię sprowadzić do nauk ścisłych, ponieważ tylko poznanie naukowe może zagwarantować prawdę. Podobnie historia czy tradycja przestają mieć znaczenie. Marks podkreślał, że tym, na czym powinien skupić się człowiek, jest przyszłość. Pojawiło się także zwątpienie w wytwory pośrednie i dane w sposób niebezpośredni: „Prawdziwie poznać może człowiek dopiero to, co da się wykonać powtórnie, co doświadczalnie można w każdej chwili sprawdzić”³⁹. Z tego wynika prymat techniki, która obecnie ma status kluczowej umiejętności i powinności człowieka. Naturalnie, wciąż istnieją pewne obawy dotyczące nauki oraz niepokój związany z postępem technologicznym, lecz kultura Zachodu sprzyja modelowi życia podporządkowanemu technice: „Redukcja człowieka do «factum» pozostaje warunkiem rozumienia go jako «faciendum», które na gruncie wszystkiego, co mu właściwe, ma być prowadzone w nową przyszłość”⁴⁰. Duchowy rozwój nie

³⁵ Por. G. Vico, *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, Warszawa 1965, s. 20–22.

³⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 59.

³⁷ Warto jednak zauważyć, że nie jest to myśl samego Vico. Przeciwnie, jego rozumienie ograniczoności poznania ludzkiego, z którym wiąże się przekonanie, że poznawalne dla człowieka jest tylko to, co sam stworzył, ma w tle, na zasadzie kontrastu, przekonanie, że poznanie w sensie absolutnym należy wyłącznie do Boga, ponieważ jest On Stwórcą i w Nim są przyczyny wszystkich rzeczy.

³⁸ J. Ratzinger, *Wprowadzenie...*, dz. cyt., s. 61.

³⁹ Tamże, s. 62.

⁴⁰ Tamże, s. 64.

przynosi żadnych bezpośrednich korzyści ani nie wpływa na rzeczywistość, nie stanowi w ogóle kwestii branej pod uwagę w kontekście prawdy.

Ratzinger podkreśla, że uniwersalność prawdy zasadza się na tym, że każdy człowiek posiada sumienie, które „zostało w naszej pamięci wyryte [jako – przyp. M.Z.] (...) pra-pamięć Dobra i Prawdy (obydwie są identyczne); że istnieje wewnętrzna tendencja bytu człowieka stworzonego na podobieństwo Boga w ukierunkowaniu na to, co zgodne z Bogiem”⁴¹. Dlatego też każda kultura dąży do prawdy, choć na różne sposoby. Jednak aby jej poczucie mogło zostać ujawnione, musi mieć wsparcie z zewnątrz.

W kulturze zachodniej można dostrzec konfrontację między dwiema tendencjami: uniwersalistyczną i relatywistyczną. Są one widoczne zarówno na poziomie teoretycznej refleksji, jak i w zachowaniach codziennych. Zwolennicy uniwersalizmu podkreślają podstawowe podobieństwo moralne ludzi różnych kultur, podczas gdy relatywiści zwracają uwagę na dzielące ich różnice. Pierwsi twierdzą, że istnieją powszechne wartości i normy moralne, które odnoszą się do wszystkich ludzi, natomiast drudzy, zwłaszcza w skrajnych przypadkach, utrzymują, że sądy wartościujące są pozbawione obiektywnych podstaw i stanowią jedynie wyraz arbitralnych wyborów jednostek. W perspektywie postmodernistycznej, a przynajmniej w niektórych jej odmianach brak jest konkretnych kryteriów oceny dobra i zła oraz prawdy. Stąd każdy człowiek ma prawo postępować zgodnie z własnymi zapatrywaniami. W tym kontekście czyjeś przekonania o naturze rzeczywistości czy o dobru moralnym nie są lepsze ani pewniejsze niż przekonania innych. Koncepcje te kwestionują również możliwość weryfikacji owych przekonań, co prowadzi do uzasadnienia prawa każdego człowieka do posiadania własnych poglądów i zgodnego z nimi postępowania. Podejście postmodernistyczne manifestuje się dekonstrukcją wszelkich norm o charakterze absolutnym i obiektywnym oraz implikuje postawę równości wszystkich wartości⁴².

4.2.2. Prawda w perspektywie wiary i w przekazie medialnym

Epoka nowożytna wyróżniała się wzrastającym dystansem do kwestii prawdy, ponieważ dostęp do niej został uwarunkowany przez sprawdzalność i dowodliwość, a kryterium jej oceny stała się użyteczność. „Jej miejsce zajmuje pytanie o to, co trafne i przydatne”⁴³. Jednak w

⁴¹ Benedykt XVI, *Prawda, wartość, władza*, przeł. R. Biel, M. Górecka, w: tegoż, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*, t. 5, Lublin 2018, s. 104.

⁴² J. Mariański, *Religia a wartości uniwersalne*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 2003 nr 11(2), s. 50–51.

⁴³ J. Ratzinger, *Jedność wiary a pluralizm teologiczny. Wprowadzenie i komentarz do tez I–VIII i X–XII Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara w Piśmie i tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, przeł. J. Merecki SDS, Lublin 2018, s. 178.

drugiej połowie XX w. w rezultacie wpływu myślenia lewicowego doszło, zdaniem Ratzingera, do przekształcenia idei prawdy⁴⁴. Pojawiła się też opinia, że odwoływanie się do jednej prawdy jest przejawem nietolerancji i chęci podporządkowania sobie innych.

Jeśli w pozytywistyczny sposób sugeruje się, że prawdy nie da się poznać i że uznawanie takiego poznania za możliwe jest równoznaczne z atakiem na tolerancję i pluralizm, to wówczas metoda generuje swoją prawdę⁴⁵.

Zdaniem teologa relatywizacja wszystkich poglądów nie jest możliwa, ponieważ paradoksalnie pluralizm stwarza swoją prawdę, która nie uznaje jakiegokolwiek sprzeciwu i zastrzeżeń, gdyż każda wypowiedź czy opinia sprzeczna z jego założeniami jest traktowana jako atak i przejaw braku szacunku i otwartości wobec innych. Taka siłowa tolerancja nie sprzyja sytuacji dialogicznej, która wynika z natury prawdy. W jednym ze swoich przemówień papież stwierdził: „Prawda to bowiem «logos», który tworzy «dialogos», a więc komunikację i komunie⁴⁶”. Dzięki prawdzie i dialogowi człowiek może wznieść się ponad swoje uwarunkowania kulturowe i spotkać się z drugą osobą. Zatem wykluczenie prawdy nie jest rozwiązaniem i przejawem tolerancji, lecz skutkuje zamknięciem się człowieka zarówno na drugą osobę, jak i inną kulturę.

Wiara i prawda warunkują się wzajemnie, dlatego słaba kondycja czy dezintegracja którejś z nich zawsze będzie oddziaływała na drugą. Papież dostrzega, że „kryzys prawdy», (...) jest zakorzeniony w «kryzysie wiary»⁴⁷. Prawidłowość ta jest fundamentem ludzkiej moralności i etyki. Nie jest ona uznaniowym wytworem ludzkiego rozumu, ale została objawiona człowiekowi przez Boga i włączona w kulturę, przez którą można ją zwrócić odkrywać. Aby człowiek mógł zachować i rozwijać swoje człowieczeństwo potrzebuje „najgłębszej prawdy, a mianowicie prawdy o nim samym, wypływającej z prawdy Bożej i otwarcia przed nim prawdy jako drogi⁴⁸”. Na przykładzie kultury zachodniej Ratzinger analizuje rozpad wartości wywołany przez kryzys wiary i prawdy. Jest to specyficzna

⁴⁴ Szkoła frankfurcka, w szczególności drugiego pokolenia (np. Habermas), jakkolwiek sprowadza prawdę do procesów komunikacyjnych, to jednak utrzymuje ją w polu racjonalności (ważenia racji stojących za danymi stanowiskami) i dostarcza kryterium prawdziwości (argumentacyjne: miękki przymus lepszego argumentu) – jest więc relatywistyczna w sensie przeciwstawiania się absolutyzmowi w ujęciu prawdy, ale jednocześnie nie postuluje dowolności.

⁴⁵ J. Ratzinger, *Jedność wiary a pluralizm teologiczny. Wprowadzenie i komentarz do tez I–VIII i X–XII Międzynarodowej Komisji Teologicznej*, w: *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 258.

⁴⁶ Benedykt XVI, *Prawda tworzy komunikację*, w: *Komunikacja społeczna według Benedykta XVI*, M. Laskowska, K. Marcyński (red.), Kraków 2016, s. 45.

⁴⁷ Benedykt XVI, *Kryzys prawdy zakorzeniony w kryzysie wiary*, w: *Komunikacja...*, dz. cyt., s. 37.

⁴⁸ J. Ratzinger, *Etos dziennikarza*, w: *Opera Omnia*, t. XIV/3–3 – *Kazania*, przeł. M. Górecka, Lublin 2020, s. 1499.

choroba⁴⁹, która ma swoją przyczynę w tym, że „nie potrafimy już odróżniać dobra od zła”⁵⁰. Hedonizm współczesnych społeczeństw, prymat negacji, dominacja rozumu technicznego oraz dyskredytowanie historii (o czym była mowa w rozdziale drugim) – wszystko to jest wynikiem zwątpienia w prawdę oraz Boga. Człowiek sam chce kierować losami świata, ponieważ utracił wiarę w Absolut. Jest to uzurpacja i poważny błąd. Chcąc panować nad historią i światem, człowiek może kierować się jedynie wyobrażeniem, w jaki sposób postępowałby Bóg⁵¹. Często wizja ta polega na podporządkowaniu sobie innych, najczęściej drogą przemocy. Poczucie prawdy, czyli bycia stworzonym przez Boga, powinno być fundamentem świadomości każdego społeczeństwa, a co za tym idzie – również kultury.

Ratzinger stale powraca do organicznej więzi wiary (religii) z kulturą, gdzie ta pierwsza stanowi element konstytutywny tej drugiej⁵². Prawdziwa wiara musi rozumieć przedmiot swojej intencji jako autentyczny. Odnosi się to ostatecznie do „prawdy naszego bytu”⁵³, dostępnej – zgodnie z nauką chrześcijańską – dopiero poprzez wiarę.

*Jest [ona – przyp. M.Z.] podarowanym nam nowym początkiem myślenia, którego nie możemy ustanowić lub zastąpić sami, zakłada się jednak zarazem, że prawda ta oświeca następnie cały nasz byt i dlatego apeluje do naszego intelektu, by zostać przezeń zrozumiana*⁵⁴.

Wiara bowiem nigdy nie przedstawia się jako czysto obiektywny byt, lecz zawsze warunkuje ją konkretny system kulturowy. Może być wyrażona tylko przez takie instrumenty, jakie posiada człowiek, a „ludzki język jest zawsze językiem dziejowym, a nie absolutnym”⁵⁵. W związku z tym metody i wyniki wyrażania prawdy zawsze pozostają niepełne. W języku i myśleniu ludzkim „spotykamy to, co absolutne, «jedyną» prawdę”⁵⁶, choć zawsze przez pryzmat ograniczonej zdolności ludzkiego zrozumienia i wyrażania. To oznacza także, że perspektywa człowieka, z natury zawężona, może ulegać zmianie i rozszerzać się bądź kurczyć, ponieważ procesy te są zależne od kultury.

Zagadnienie prawdy nieodłącznie wiąże się z Bogiem osobowym, o jakim mówi chrześcijaństwo. Relatywizacja prawdy utrudnia budowanie przestrzeni kulturowej opartej na

⁴⁹ J. Ratzinger, *Otwórzcie drzwi Chrystusowi i nie lękajcie się*, w: *Opera Omnia*, t. XIV/1–3 – *Kazania*, przeł. J. Kobienia, Lublin 2020, s. 178–179.

⁵⁰ Tamże, s. 174.

⁵¹ Tamże, s. 173.

⁵² J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005, s. 55.

⁵³ J. Ratzinger, *O duchowej podstawie i kościelnym miejscu teologii*, w: *Opera omnia*, t. IX/1 – *Wiara...*, dz. cyt., s. 129.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 216.

⁵⁶ Tamże.

pozytywnych wartościach. Jednakże Ratzinger nie odrzuca całkowicie relatywizmu. Jego zdaniem „nie należy zaprzeczać temu, iż w niektórych sytuacjach odrobina relatywizmu, trochę sceptycyzmu może się przydać”⁵⁷. Jednak relatywizm nie może być podstawą odbudowania wspólnoty oraz kultury, a tym bardziej religii. Sposobem powstrzymania lub zmiany tej tendencji powinno być przyjęcie wiary, ponieważ „ani sceptycyzm, ani relatywizm, mimo ich częściowej użyteczności, jako całość nie stanowią drogi”⁵⁸. Tylko wiara może nadać pozytywny kierunek rozwojowi człowieka oraz kultury. Nie oznacza to jednak rozwiązania doskonałego, eliminującego wszelkie niedoskonałości życia społecznego. Wchodząc w relację z kulturą, wiara może przejmować jej elementy, które niekiedy ją zniekształcają i prowadzą do szkód dla jednostek oraz wspólnoty. Współcześnie jej przekaz nie może ograniczać się wyłącznie do wymiaru intelektualnego – taki sposób oddziaływania przestaje być przekonujący.

Benedykt XVI odnosi się też do krytyki religii. W różnych odmianach systemów wierzeń istnieją zdegenerowane i szkodliwe elementy, które niszczą i alienują człowieka. Dlatego zarzuty wobec nich podjęte w marksizmie mają pewne uzasadnienie⁵⁹. Nawet te religie, które zasługują na uznanie ze względu na ich moralność i dążenie do prawdy, mogą niekiedy krzywdzić osoby je wyznające. W hinduizmie istnieją elementy o ogromnej wartości, ale również negatywne aspekty, takie jak system kastowy czy niepraktykowany już zwyczaj *sati*⁶⁰, wywodzące się z symbolicznych początkowo wyobrażeń, czy też zniekształcenia doktryny *śaktyzmu*. Z kolei islam może nieść ze sobą ciągłe ryzyko utraty równowagi, tworzenia podłoża dla przemocy oraz akceptacji, sprowadzenia religii jedynie do zewnętrznych i rytualnych zachowań. Elementy, które deprecjonowałyby człowieka lub wprost mu zagrażały, dostrzec można również w chrześcijaństwie – książkowym przykładem, jest m. in. zwalczanie herezji za pomocą tortur i palenia na stosach⁶¹. „Oznacza to, że fenomen religii wymaga dokonywania rozróżnień między różnymi religiami i w obrębie poszczególnych religii ze względu na właściwą im specyfikę”⁶². Warto analizować idee i treści, które stoją za konkretnymi formami religijnymi. Zrównanie wszystkich wyznań nie prowadzi do rozwiązania

⁵⁷ J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce kościoła i świata*, przeł. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 93.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 163.

⁶⁰ *Sati* to praktyka (rytuał) polegający na samospaleniu wdowy żywcem wraz ze zwłokami męża na stosie pogrzebowym. Zwyczaj ten był powszechny w niektórych regionach Indii. Niekiedy kobiety uznawały za wielki zaszczyt umrzeć na stosach pogrzebowych swoich mężów. Rytuał *sati* został zakazany przez brytyjski rząd w 1829 roku. W czasach nowożytnych było kilka przypadków *sati* w Radżastanie (1987), Utter Pradesh (2006), Madhya Pradesh (2002 i 2006) oraz Chattisgarh (2008). Incydentalne przypadki odnotowano w północnej i środkowej części Indii. N. Ahmad, *Sati Tradition – widow burning in India: A socio-legal examination*, „Web Journal of Current Legal Issues”, 2009 nr 2, s. 1–2.

⁶¹ Zob. G. Ryś, *Inkwizycja*, Kraków 2020, s. 119–139.

⁶² J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, dz. cyt., s. 163.

problemu, ale do dominacji relatywizmu. Lekceważenie, zaniechanie „prawdy nie zbawi człowieka. Nie da się przeoczyć zła, jakie wydarzyło się w historii – w imię dobrych przekonań i zamiarów”⁶³.

Benedykt XVI podejmuje temat prawdy w kontekście rozważań nad religią i wiarą. Czy prawda może zostać zdefiniowana i potwierdzona dzięki konkretnej religii? Ratzinger odpowiada na to pytanie twierdząco, choć uważa, że współczesny kontekst znajduje swój odpowiednik w buddyjskiej opowieści o słoniu⁶⁴, ukazującej w sposób metaforyczny nieosiągalność pełni prawdy. Co więcej, przypisywanie jej do konkretnego wyznania uważa się za przejaw fanatyzmu czy braku tolerancji względem innych wierzeń oraz kultur. Dlatego chrześcijaństwo zostało w cywilizacji Zachodu zepchnięte do roli symbolu, a jego treść traktowana jest w kategoriach mitu. „To, co jako prawda było dla człowieka zobowiązującą siłą i niepodważalną obietnicą, stało się teraz kulturową formą wyrazu ogólnego religijnego odczucia, które jest nam bliskie przez przypadek naszego europejskiego pochodzenia”⁶⁵. Ratzinger podsumowuje to zdaniem, że wiara chrześcijańska polega na czci Bytu, który jest podstawą wszystkiego, co istnieje. Chrześcijaństwo nie aprobeuje postrzegania religii jako narzędzia politycznego (jak to było w starożytnym Rzymie lub jest w Korei Północnej) bądź np. czysto poetyckiej ekspresji. Jak również odrzuca relatywizm oraz wymiennosc symboli oraz sprzeciwia się też, używaniu go jako jednego z politycznych instrumentów⁶⁶.

Obecnie wiara jest utożsamiana z przekonaniami człowieka, a nie z faktycznym rozdziałem między prawdą a fałszem. Ratzinger uważa, że „życie w pięknej fikcji może wystarczyć teoretykom religii, jednak nie człowiekowi, który zadaje pytania”⁶⁷ dotyczące egzystencji i świata. Odejście od wymogu prawdy w wierze chrześcijańskiej byłoby rezygnacją z samej jej istoty, a wtedy religia ta stałaby się „grą toczoną równolegle z życiem w realnym świecie”⁶⁸, jedynie dodatkiem urozmaicającym życie, a nie jego istotną częścią, która może pomóc w odnajdywaniu się w rzeczywistości. Ten sam problem można przenieść na grunt kultury, gdzie zredukowanie religii do roli dodatku byłoby dewastacją jednego i drugiego

⁶³ Tamże.

⁶⁴ „Król panujący w północnych Indiach zebrał kiedyś w jednym miejscu wszystkich ślepców z miasta, a potem rozkazał im dotykać słonia. Jednym kazał dotknąć głowy, przy czym powiedział: to jest słoń. Inni mogli dotknąć ucha lub kła, trąby, tułowia, stopy, zadu, sierści na ogonie. Potem król zapytał każdego: Jaki jest słoń? Odpowiedzi były różne w zależności od tego, jakiej części dotykali: Słoń jest jak uwity kosz... Słoń jest jak garnek... Słoń jest jak drąg od pługa (...). Potem, jak głosi przypowieść, zaczęli się klócić i wrzeszcząc, «słoń jest taki a taki», rzucili się na siebie i okładali pięściami ku uciesze króla”. J. Ratzinger, *Chrześcijaństwo – prawdziwa religia?*, w: tegoż *Prawda i wolność, rozważania o współczesności*, przeł. R. Zajączkowski, Kraków 2020, s. 59–60.

⁶⁵ Tamże, s. 61–62.

⁶⁶ Tamże, s. 71.

⁶⁷ Tamże, s. 105.

⁶⁸ Tamże.

obszaru. Kultura straciłaby wtedy jeden z głównych filarów, który ją podtrzymuje, umacnia konstytuujące ją wartości i przekonania.

Interesującym zjawiskiem jest tak zwana post-prawda. Choć Ratzinger bezpośrednio nie analizował, to daje się ono powiązać z podkreślanym przez niego problemem relatywizacji. Post-prawda przyjmuje wiele form, najbardziej widoczna jest w sferze polityki⁶⁹ i mediów. Przejawia się w fałszywych informacjach i zniekształceniach szerzonych przez tych, którzy sprawują władzę⁷⁰. Polityczne kłamstwo może być skuteczne ze względu na celowe zacieranie granicy między faktem a opinią. Era post-prawdy rozkwita w kontekście „wojen kulturowych” i narastającej polaryzacji światopoglądowej. Ludzie nie tylko znajdują się w politycznie podzielonych obozach, ale wręcz żyją w zupełnie odmiennych rzeczywistościach, co minimalizuje szanse na osiągnięcie jakiegokolwiek porozumienia. W tym kontekście prawda staje się narzędziem w walce politycznej i ideologicznej. To wszystko ma miejsce w atmosferze ogólnego kryzysu zaufania do instytucji politycznych oraz innych źródeł symbolicznej władzy, takich jak prawo, media czy nauka⁷¹.

W licznych publikacjach Ratzinger wspominając o mediach, analizuje ich związek z prawdą. Charakteryzuje je w trzech aspektach: przekazywania informacji, promowania sztucznej wizji człowieka oraz poszukiwania wiedzy. Szeroko pojęte media przynoszą bez wątpienia wiele pozytywnych możliwości, zwłaszcza w sferach porozumiewania się i współpracy. Stanowią pomoc wówczas, gdy osoby komunikujące się dzieli znaczna odległość. Prawda, jak wspomniano na początku tego rozdziału, jest dla Ratzingera fundamentem dla budowania kultury i oddziałuje ona na poszczególne jej elementy. Współcześnie istotną rolę w tworzeniu dostępu do prawdy odgrywają media⁷², które kształtują opinię społeczną. Fakt ten wskazuje na pewnego rodzaju niebezpieczeństwo, ponieważ często ich odbiorcy narażeni są na manipulację. Zagrożeniem jest to, że środki przekazu są wykorzystywane nie po to, aby informować, ale by ukierunkowywać odbiorcę na poddanie prezentowanego wydarzenia konkretnej ocenie. Stąd Ratzinger dla mediów widzi szczególne zadanie, aby oparły się tendencjom do manipulacji. Ten wymóg Benedykt XVI kieruje zwłaszcza do osób zajmujących

⁶⁹ Posługiwanie się kłamstwem zawsze było częścią życia politycznego. Już Platon zdawał sobie sprawę, że fałszywa informacja może być w pewnych okolicznościach konieczna lub korzystna. W *Państwie* mówił o potrzebie szlachetnego kłamstwa, fikcji założycielskiej, aby uzasadnić porządek społeczny, w którym tylko pewni ludzie mieliby prawo rządzić. Machiavelli z kolei wręcz zalecał, aby książę był gotów używać oszustwa, podstępów i udawania w celu zdobycia władzy i poparcia. Kłamstwo zawsze uważane było za niezbędne i uzasadnione narzędzie polityka. S. Newman, *Post-truth and the crisis of the political*, „Soft Power”, 2019 vol. 6 no. 2, s. 97.

⁷⁰ Tamże, s. 95.

⁷¹ Tamże, s. 98.

⁷² Media są zjawiskiem, które wywiera duży wpływ na wszystkie przejawy kultury (moralne, intelektualne, religijne, więzi międzyludzkie i emocje), zatem ich rola powinna być, zdaniem Ratzingera, uznana za stałą i integralną część kultury.

się środkami przekazu, by sprzeciwiały się manipulacji i ideologizacji, czyli temu, co zagraża tej nadrzędnej wartości. „[M]edia z ogromną mocą oddziałują na umysły jednostek i kształtują ich myślenie”⁷³, dlatego ważne jest, aby zarówno nadawcy, jak i odbiorcy byli odpowiedzialnymi użytkownikami środków masowego przekazu.

Zdaniem Ratzingera obecnie w kulturze dominuje obraz, który „staje się kryterium działania”⁷⁴. Rzeczywistość kreowana jest za pomocą mediów i tworzonych tam wizerunków; jest to jednak świat pozoru. Narcystyczna wizja osoby postulowana w kulturze Zachodu, jednocześnie zderza się z „ogromną ilością pogardy wobec człowieka”⁷⁵. Te dwie przeciwstawne tendencje stanowią dla teologa swoisty znak czasu. Dochodzi do paradoksu polegającego na tym, że kultura ukazuje człowieka jako najważniejszą istotę, która jest niczym nieograniczona, przy jednoczesnym sprowadzaniu go do roli przedmiotu, który można obrażać oraz znieważać bez żadnych konsekwencji. Ratzinger akcentuje, że komunikacja medialna w szerokim znaczeniu nie powinna być oderwana od prawdy, gdyż w przeciwnym razie zniekształceniu ulega postrzeganie człowieka. Jest to szczególnie widoczne na poziomie promocji „materializmu ekonomicznego i relatywizmu etycznego”⁷⁶. Środki masowego przekazu dzięki promowaniu prawdy mogą bezpośrednio przyczyniać się do budowania świata opartego na sprawiedliwości i solidarności. Jednocześnie teolog zdaje sobie sprawę, że prawda we współczesnej kulturze Zachodu nie jest czymś atrakcyjnym. Widoczne jest to właśnie w mediach, które zdaniem papieża przekształcane są w narzędzie do podporządkowania człowieka „logice podyktowanej przez dominujące w danym momencie interesy”⁷⁷. Rozumiane są one jako różnego rodzaju ideologie oraz produkty konsumpcyjne, które mają za zadanie zaspokajać potrzeby sztucznie wytworzone przez reklamy.

Mimo obecnych w kulturze tendencji do relatywizowania omawianej wartości bądź jej odrzucania Benedykt XVI uważa, że „człowiek jest spragniony prawdy i szuka prawdy”⁷⁸. Jego zdaniem dowodem na to jest nieustające zapotrzebowanie na produkty medialne (np. wydawnictwa czy filmy), w których przejawia się prawda bądź istnieje chęć jej odkrycia. Warto rozszerzyć tę myśl i zwrócić uwagę, że na niekoniecznie właściwie ukierunkowane prawdy wskazuje ogromna popularność różnego rodzaju poradników poprawy jakości życia oraz

⁷³ Benedykt XVI, *Krzewić prawdę i umacniać pokój*, w: *Komunikacja...*, dz. cyt., s. 30.

⁷⁴ J. Ratzinger, *Etos dziennikarza*, w: *Opera omnia*, t. XIV/3–3 – *Kazania...*, dz. cyt., s. 1501.

⁷⁵ Tamże, s. 1503.

⁷⁶ Benedykt XVI, *Szukanie prawdy, by się nią dzielić*, w: *Komunikacja...*, dz. cyt., s. 36.

⁷⁷ Tamże, s.35.

⁷⁸ Tamże, s. 37.

internetowych twórców (influencerów⁷⁹), którzy za pośrednictwem serwisu YouTube i innych platform społecznościowych próbują wyjaśniać rzeczywistość.

4.3. Sztuka jako egzemplifikacja relatywizmu w kulturze

Powyższe rozważania na temat problematyki prawdy i relatywizmu znajdują u Ratzingera dodatkową ilustrację za pośrednictwem jego wizji sztuki. Działalność artystyczna i jej odbiór związana jest z zaspokajaniem przez człowieka potrzeby doświadczania piękna oraz modelowaniem ogólnej wizji świata⁸⁰ i stanowi pierwszorzędną formą, w jakiej symbolicznie prezentuje się stan danej kultury. W refleksji teologa sztuka ma istotne znaczenie dla kondycji kultury i człowieka. Problem relatywizmu w sztuce wiąże się bezpośrednio z postmodernizmem, na co zwracali uwagę tacy autorzy jak Theodor Adorno czy Arthur C. Danto. O ile jednak ich zdaniem zjawisko to nie ma charakteru jednoznacznie negatywnego, o tyle podejście byłego prefekta Kongregacji Nauki Wiary jest w tej kwestii dużo bardziej krytyczne.

Zdaniem Ratzingera pierwsze symptomy kryzysu sztuki pojawiły się w czasach renesansu, a następnie rozpowszechniły się w XIX w. wraz z działalnością ruchów awangardowych. Kultura masowa i wytwarzana w jej ramach sztuka⁸¹ (zwana przez niektórych sztuką „niską”) zostały zredukowane do roli prostej rozrywki, która nie wnosi niczego wartościowego do kultury. Ratzinger przyjmuje klasyczny podział na sztukę „niską” i „wysoką”, który obecnie jest przez niektórych kwestionowany⁸². Historyk kultury Jim

⁷⁹ To nazwa osób, które w świecie medialnym, zwłaszcza w przestrzeni internetowej, wywierają wpływ na swoich odbiorców, często w kwestiach światopoglądowych oraz marketingowych. Osoby te próbują dotrzeć do możliwie najszerzej liczby odbiorców, a dzięki współpracy z różnymi przedsiębiorstwami same stają się marką. Por. P. D. Marshall, S. Redmond, *A companion to celebrity*, Sussex 2016, s. 194–200.

⁸⁰ Zob. A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010, s. 109–112. Zdaniem tego badacza zaspokajanie przez sztukę wspomnianych specyficznie ludzkich potrzeb dokonuje się za pośrednictwem: rozwijania funkcji poznawczej, wyobraźni oraz myślenia analogicznego. Sprzyja to rozwojowi kodów symbolicznych oraz współtworzeniu ogólnej wizji świata w ramach wspólnych procesów poznawczych. Sztuka wywiera również istotny wpływ na edukację młodego pokolenia i współpracuje z procedurami transformacyjnymi, docierając do symboliki archetypowej. Wzmacnia więzi społeczne poprzez udział w kształtowaniu lokalnego stylu etnokulturowego zgodnie z określonymi kanonami twórczości artystycznej. Upiększa elementy tradycyjnego wyposażenia kulturowego dzięki rzemiosłu artystycznemu. Ponadto redukuje stresy jednostkowe i społeczne poprzez udział w obrzędach oraz funkcje ludyczne. Wreszcie, zapowiada i reprezentuje tendencje kryzysowe w rozwoju kulturowym.

⁸¹ John Fiske wyraża zupełnie odmienne zdanie względem kultury popularnej oraz masowej. Uważa, że masowy odbiorca jest raczej pojęciem mitycznym niż realnym zjawiskiem. Stwierdza również, że ludzie nie są bezmyślną masą, a świadomymi odbiorcami, oraz nie utożsamia kultury masowej z popularną. Tej drugiej nie zrównuje z konsumpcją, lecz określa ją jako: „czynny proces generowania oraz obiegu znaczeń i przyjemności wewnątrz systemu społecznego. Jakkolwiek uprzemysłowiona byłaby kultura, nigdy nie będzie można stosownie opisać jej w kategoriach sprzedaży i kupna towarów”. J. Fiske, *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. K. Sawicka, Kraków 2010, s. 21–23.

⁸² Por. Ch. Baker, *Studia...*, dz. cyt., s. 486–487.

McGuigan, uważa, że „zniesienie granicy między tym, co «wysokie», a tym, co «niskie», jest w znacznym stopniu konsekwencją nasilonej «postmodernizacji»⁸³. Z kolei Herzfeld wskazuje, że sztuka „niska” była postrzegana (a w niektórych środowiskach wciąż jest) jako element kultury o nieistotnym znaczeniu. W związku z tym formy sztuki rozpowszechniane przez media elektroniczne nie były przedmiotem zainteresowania badaczy⁸⁴. Tak też jest w przypadku Ratzingera, który traktuje tę formę kultury jako niewymagającą głębszej analizy, poza krytycznymi jej zmianami⁸⁵.

Barker wskazuje, że krytycy sztuki rezerwują określenie „sztuka” dla twórczości spełniającej pewne kryteria formalne, takie jak subtelność, złożoność czy odpowiednie łączenie formy i treści. Natomiast inne określenie wartości dzieła zakłada, że „dobra sztuka stoi wyżej od złej w tym sensie, że lepiej ukazuje ona świat rzeczywisty”⁸⁶. Pogląd ten znany był już w czasach starożytnej Grecji. Jego krytycy argumentują, że sztuka nie polega na kopiowaniu rzeczywistości, lecz jest „szczególnym, skonstruowanym społecznie sposobem przedstawienia”⁸⁷. Krytykę kultury masowej, charakteryzującej się komercjalizacją sztuki podejmowała także szkoła frankfurcka. Według jej teoretyków uprzemysłowienie twórczości artystycznej wpłynęło bezpośrednio na zdegradowanie sztuki do poziomu wrażeń estetycznych⁸⁸. Benedykt XVI obserwując fakt oddziaływania kultury masowej na sztukę nie uważa, że ludzie zawsze wybiorą bardziej skomercjalizowaną formę niż sztukę „wyższą”. Powodem sukcesu kultury masowej jest ograniczenie na przykład muzyki klasycznej do wąskiego grona jej odbiorców i niepromowanie jej przez media. Kultura zachodnia mierzy się z kryzysem wynikającym z utraty odniesienia do prawdy, co znajduje odzwierciedlenie także w sztuce. Stąd widoczne w obecnej twórczości artystycznej tendencje, takie jak nihilizm, komercjalizacja i prowokacja. Tymczasem prawdziwa sztuka posiada możliwości dialogiczne, które nie tylko integrują jej uczestników, ale mogą stać się podstawą do spotkania kultur i

⁸³ Por. Tamże, s. 487.

⁸⁴ M. Herzfeld, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 406.

⁸⁵ Odmienne poglądy w tej kwestii wyrażał już A. Gramsci, dla którego kultura popularna odgrywała istotną rolę w walce o hegemonię grup dominujących i podporządkowanych. Zob. M. Wróblewski, *Od Kultury do tego, co kulturowe – o szkole z Birmingham* [wstęp], w: *Kultura i hegemonia. Antologia tekstów szkoły z Birmingham*, M. Wróblewski (red.), Toruń 2012, s. 37. Stuart Hall kontynuował tę myśl, stwierdzając że kultura popularna nie jest ściśle związana z jedną klasą społeczną, ale raczej wynika z interakcji i współzależności między różnymi klasami. To, co jest popularne, jest często wynikiem napięć i negocjacji między klasami dominującymi a podporządkowanymi. W ten sposób kultura popularna odzwierciedla i kształtuje społeczne struktury władzy i oporu. Często kultura popularna tworzyła się w grupach wykluczonych, które były wyłączone z uczestnictwa w kulturze wysokiej. S. Hall, *Notes on deconstructing “The Popular”*, w: *People’s history and socialist theory*, R. Samuel (ed.), New York 2016, s. 231–240.

⁸⁶ Ch. Barker, *Studia...*, dz. cyt., s. 73.

⁸⁷ Tamże, s. 73.

⁸⁸ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 3, Warszawa 2009, s. 378.

podzielenia się tym, co „dobre, prawdziwe i piękne”⁸⁹. Jednak Ratzinger nie precyzuje w jakim kanonie ma ta sztuka być tworzona. Z chrześcijańskiego punktu widzenia mają one charakter uniwersalny, co nie zawsze znajduje zrozumienie w innych kręgach kulturowych.

Sztuka jest ważnym i stałym elementem kultury oraz obszarem aktywności człowieka, oddziałującym na jego potrzeby niematerialne. Często łączona jest ona z wierzeniami. Problematyka sztuki zajmuje także istotne miejsce w filozofii. Przykładem może być starożytna Grecja, gdzie myśliciele spierali się o to, czym jest sztuka, jak ją rozumieć, jakie funkcje ma spełniać i jakie jest jej odniesienie do wartości, w tym do piękna. Władysław Tatarkiewicz opisywał rozumienie sztuki przez Greków jako „To, czego można się nauczyć, (...) [sztuka – przyp. M.Z.] produkuje przedmioty potrzebne, niekiedy doskonale”⁹⁰. W kolejnych epokach temat sztuki również był podejmowany przez wielu myślicieli, w średniowieczu był to na przykład Boecjusz, w renesansie Giorgio Vasari, a w oświeceniu Charles Batteaut. Do czasu rewolucji przemysłowej sztukę kojarzono z pojęciem piękna, które pojmowane było jako zachowanie proporcji i kompozycji. Wynalezienie możliwości utrwalania obrazu za pomocą procesu fotograficznego stało się jedną z przyczyn, które zmieniły rozumienie tego, czym jest sztuka i jakie jest jej miejsce w kulturze. Zdaniem Ratzingera sztuka współczesna odzwierciedla te same intelektualne tendencje, które pozbawiły człowieka wiary na rzecz jednego modelu racjonalności (rozum techno-naukowy) i wprowadziła zmianę rozumienia pojęcie prawdy. Te czynniki; wpłynęły też na sztukę, odtąd zaczęła ona koncentrować się tylko na sobie.

Do XIX w. sztuka była związana z tworzeniem tego, co piękne (według klasycznych kanonów). Awangarda⁹¹ przyniosła wiele trudności dla estetyków, radykalnie odcinając się od tradycji i obalając uznane normy estetyczne i kanony. Ten gest zerwania z kontynuacją w sztuce był punktem zwrotnym w refleksji estetycznej, nakazującym pozostawienie dotychczasowego dorobku i podjęcie wypracowywania nowej terminologii. Z kolei neoawangardę tworzyły głównie kierunki powstałe po II wojnie światowej, takie jak pop-art, minimal art, sztuka ziemi, performance, asamblaż, happening czy konceptualizm. W tych

⁸⁹ Benedykt XVI, *Twórcie piękno*, w: *Komunikacja...*, dz. cyt., s. 227.

⁹⁰ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki. Estetyka starożytna*, t. 1, Warszawa 1960, s. 39.

⁹¹ Artyści klasycznej awangardy wierzyli w potencjał sztuki do wywoływania silnych reakcji (często przez zaskakujące działania), co prowadzi do przekonania o istotnej roli artysty jako eksperymentatora. Uważali, że artysta musi wykazać się niezwykłą inwencją, bardziej niż tradycyjnym rzemiosłem, aby efektywnie przekazywać swoje przesłanie przez sztukę. Nie wszystkie działania artystyczne w ramach wczesnej awangardy można jednak jednoznacznie ocenić w ten sposób. Artyści należący do tego nurtu często deklarowali zerwanie z konwencjonalnymi wartościami estetycznymi jednak analizując ich twórczość, często wciąż można odnaleźć elementy estetyczne. W większości przypadków nie rezygnowali oni również z przedmiotowego charakteru dzieł sztuki, podkreślając znaczenie istnienia trwałego tworu ich twórczej pracy. L. Bieszczad, *Kryzys pojęcia sztuki. Filozoficzno-estetyczne koncepcje sztuki Th. W. Adorna, H. G. Gadamera, A. C. Danto*, Kraków 2003, s. 37.

formach wyrazu artystycznego zintensyfikowano bunt i negację wobec zastanego stanu kultury i zawartych w nim układów normatywnych. Wzrosło także znaczenie grup artystycznych i rezygnacja z indywidualności twórczej. W nurcie neoawangardy można dostrzec sprzeczne tendencje. Z jednej strony istnieją kierunki, takie jak performance i happening, które kontestują rzeczywistość. Z drugiej strony podejmowane są działania na przykład w pop-artcie, które ją afirmują (przynajmniej pozornie). Oprócz tego wyłania się również utopijna fascynacja potencjałem nowoczesnych technologii w sztuce multimedialnej⁹².

4.3.1. Postmodernistyczny charakter sztuki

Postmodernizm, termin określający obecną epokę, pojawił się w latach 70. ubiegłego wieku. Podczas gdy modernizm odzwierciedlał optymizm w eksploracji stylów i technik, postmodernizm charakteryzuje atmosfera sceptycyzmu. Na poziomie twórczości artystycznej przejawia się on w pluralizmie, który uznaje różnorodność stylów, wykorzystuje pastisz, kicz, powtórzenie czy zawłaszczanie. Odrzucając formalizm, artyści postmodernistyczni polegają na alegorii, narracji, metaforze i zestawianiu niepowiązanych ze sobą obrazów. Oferują treści, które kwestionują klasyczne założenia dotyczące piękna, relacji formalnych, oryginalności i wyrażania siebie. Krytyk Donald Kuspit scharakteryzował sztukę współczesną jako pozbawioną moralności i duchowości. Tak więc treść sztuki postmodernistycznej znacznie różni się od modernizmu. Artyści zajmują się tematami takimi jak: społeczeństwo, polityka, rynek, dzieło sztuki jako towar, a ponadto krytyką kultury oraz rozmyślnym brakiem standardów jakości⁹³. Teorie Adorno oraz Danto mogą posłużyć jako ilustracje postmodernistycznego postrzegania sztuki.

Adorno mówiąc o konwencjonalnej estetyce, widzi w niej redukcję do tradycji idealistycznej. Nie jest ona w stanie adekwatnie uchwycić sztuki najnowszej, szczególnie w kontekście awangardy klasycznej. W jego przekonaniu cała filozofia, w tym estetyka, opierała się na błędzie, próbując zestawiać „tożsamość dzieła sztuki z pojęciem”⁹⁴, podczas gdy istnieje przeciwieństwo między sztuką a filozofią. Adorno sprzeciwia się zarówno próbom definiowania sztuki, jak i wyznaczaniu jej granic za pomocą pojęć. Jego zdaniem nie da się jej uchwycić w ramach abstrakcyjnych definicji. Bezasadność jej charakteryzowania wynika nie tylko z wyboru określonej opcji filozoficznej, ale również z przekonania, że sztuka to efekt

⁹² Tamże, s. 13, 25.

⁹³ A. Wolcott, *Is what you see what you get? A postmodern approach to understanding works of art*, „Studies in Art Education”, 1996 vol. 37 no. 2, s. 71.

⁹⁴ L. Bieszczad, *Kryzys pojęcia...*, dz. cyt., s. 51.

procesu podlegającego nieustannemu rozwojowi. Z uwagi na niemożność przewidzenia, w jakim kierunku może ona ewoluować, niemożliwe jest wskazanie stałych, a tym bardziej esencjalnych cech⁹⁵.

Prawda w sztuce u Adorno nie da się utożsamić z intencjami artysty ani ze zmysłowymi doświadczeniami, dlatego nie ma ona charakteru absolutnego, jest relatywna. Wartość ta może dotyczyć jedynie aktualnej sytuacji społecznej oraz posiadać charakter historyczny. „Prawda” nie istnieje niezależnie od kontekstu historycznego; raczej manifestuje się poprzez swoją formę w wydarzeniach i dziełach przeszłości. Z tego powodu ujawnia się w procesie i ulega ciągłemu rozwojowi. Adorno opisując dzieło sztuki, wskazywał na jego wewnętrzną rozumność, krytykując Hegla za podporządkowywanie sztuki rozumowi. Prawdziwość twórczości artystycznej związana jest z logiką rozwoju dzieła, kierującego się wewnątrz wygenerowanymi formalnymi i technicznymi normami. Co istotne, sztuka nie jest jedynie zjawiskiem autonomicznym, lecz także społecznym. Ponieważ zarówno materiał sztuki i techniki artystyczne są uwarunkowane przez wspólnotę, uniemożliwia to całkowitą izolację sztuki od sfery społecznej rzeczywistości⁹⁶.

Teoria Artura Danto proponuje nowe spojrzenie na to, co stanowi dzieło sztuki. W przeciwieństwie do modernistycznych teoretyków, amerykański filozof utrzymuje, że obserwator powinien zwracać uwagę na cechy nieeksponowane w twórczości artystycznej. Aby zrozumieć znaczenie dzieła nie wystarczy uwzględniać tylko relacji elementów w dziele, ale trzeba wyjść poza nie, czyli do jego historycznych, retorycznych i filozoficznych kontekstów. W ten sposób interpretacja je kształtuje.

Podstawą teorii Danto jest przekonanie, że utwory mają treść, są tworzone po to, by przedstawiać światopogląd i wpływać na postawy. Filozof twierdzi, że dzieła sztuki można traktować jako uzewnętrznioną analizę świadomości artysty pozwalającą zobaczyć, w jaki sposób widział obiekty, które przedstawiał. Nie można ignorować faktu, że utwory czerpią swoją tożsamość i strukturę z kontekstu historycznego. Ich charakter i warstwa treściowo-skojarzeniowa danego jest zależna od środowiska artystycznego, z którego wywodzili się ich autorzy. W ten sposób dzieła sztuki ucieleśniają idee, które są reprezentatywne dla danej epoki,

⁹⁵ Tamże, s. 53. Bieszczad zauważa, że Adorno wydaje się podzielać pogląd o pewnych stosunkowo trwałych właściwościach sztuki, związanych między innymi z możliwością realizacji w jej ramach ideału poznania bez konieczności opierania się na pojęciach.

⁹⁶ Tamże, s. 56–58. Finalnie, Adorno pozostawia nierozstrzygnięte pytanie dotyczące dalszych losów sztuki i nie rozwiązuje dylematu, czy możliwe jest przekroczenie jej granic, wyznaczonych zarówno przez roszczenia prawdziwościowe, jak i przez estetyczne zapewnienia autonomii sztuki, jednocześnie kontynuując używanie terminu „sztuka”. Tamże, s. 82.

ukazując przekonania i postawy definiujące świat przez społeczność żyjącą w tym okresie. Dzięki atrybutom stylu i ekspresji artysty widz odkrywa ten przekaz.

Danto zauważa, że artyści nie tylko potwierdzają fakty lub idee w swoich utworach, ale sugerują też, w jaki sposób widz może postrzegać ich dzieło. W tym kontekście sztuka ma na celu wywołanie u odbiorców pewnego efektu (np. w postaci emocji) i transformację ich postrzegania świata. Filozof podkreśla, że używanie przez artystę retoryki i metafory jest próbą skłonienia odbiorcy do przyjęcia postawy wobec dzieła, która wykracza poza uznane prawdy czy idee. Dzieła sztuki mają zdolność wzmacniania i potwierdzania przekonań widzów lub nawet ich zmieniania. Jednak dla osób o niewystarczającej wiedzy, interpretacja staje się utrudniona. Dzieła sztuki mają własne znaczenia, które można odróżnić od tego niesionego przez inne obiekty kulturowe, co otwiera nowe możliwości ich analizy. Zrozumienie estetyki jest bliższe działaniu intelektualnemu niż tylko sposobowi postrzegania i zachęca do przyjęcia postawy estetycznej jako czegoś, co musi zostać skonstruowane. Teoria sztuki Danto stanowi propozycję interpretacji sztuki jako zjawiska kulturowego, filozoficznego i historycznego (ten sposób analizy zaleca zwłaszcza wobec sztuki współczesnej)⁹⁷.

4.3.2. Komplementarna wizja sztuki w pracach Pitirima Sorokina i Henryka Kieresia

Rozumienie sztuki u Ratzingera współbrzmi z analizą socjologa Pitirima A. Sorokina, którego sformułowane w poprzednim stuleci prognozy kształtu współczesnej kultury okazały się niezwykle trafne. Badacz wskazał najpierw na rozpad więzi rodzinnych, odrzucenie religii i nihilizm, który ujawniają się w wielu sferach życia, w tym w działalności artystycznej. Szeroko rozumiana sztuka kontekście odzwierciedla tę zmianę. W książce *Social and cultural dynamics. A study of change in major systems of art, truth, ethics, law and social relationships*, Sorokin przedstawił dwa główne aspekty tak zwanych „mentalności kulturowych”⁹⁸, czyli form, jakie może przybrać kultura. Są nimi: kultura ideacyjna (*ideational culture*) oraz kultura zmysłowa (*sensate culture*). Każda z nich reprezentuje odmienny typ zespołu norm, uregulowań, wiedzy, filozofii oraz religii (różne rozumienie i podejście do *sacrum*)⁹⁹. Obie te struktury kulturowe nigdy nie występują w czystej postaci, lecz funkcjonują wspólnie, z wyraźną przewagą jednej z nich. Kultura może znaleźć się ponadto w stanie przejściowym między jednym a drugim systemem. Każdy z tych okresów przejściowych charakteryzuje się

⁹⁷ A. Wolcott, *Is what you ...*, dz. cyt., s. 75.

⁹⁸ P. A. Sorokin, *Social and cultural dynamics. A study of change in major systems of art, truth, ethics, law and social relationships*, Boston 1957, s. 20.

⁹⁹ Tamże, s. 24.

zwiększoną częstotliwością wojen, rewolucji, niepokoju społecznego i kryzysów ekonomicznych.

Kultura ideacyjna cechuje się postrzeganiem rzeczywistości przede wszystkim w kategoriach niematerialnych, i naciskiem na potrzeby i cele duchowe. Potrzeby fizyczne nie mają priorytetowego znaczenia, stąd popularność życia według zasad ascezy¹⁰⁰. W sztuce można zauważyć tendencję do przedstawień podejmujących tematy religijne, w których dominują symbole i alegorie. Twórczość artystyczna ma wyraz społeczny, co oznacza, że jest tworzona z myślą o odbiorcach. Przez swoje dzieła artysta stara się angażować każdego, ponieważ odnosi się do wspólnych wartości panujących w danej kulturze. Sztuka ma służyć społeczeństwu, a z tym ukierunkowaniem wiąże się – jak zauważa socjolog – anonimowość jej twórców, budowniczych, na przykład budowniczych katedr romańskich czy bizantyjskich¹⁰¹. W tym wypadku ważna była sama budowla, a nie osoba, która ją zaprojektowała bądź wzniosła. Cechą dominującą charakterystyczną dla kultury ideacyjnej jest statyczność, która wyraża uporządkowanie wartości i nawiązuje do tradycji. Charakterystyczne są także tematy religijne, brak nagości lub jej szczątkowość, brak przedstawień erotycznych, codziennych i nietypowych¹⁰².

W kulturze zmysłowej rzeczywistość materialna postrzegana jest w ramach ujęć materialnych i skończonych, odrzucając wszelką transcendencję. Ujmowana jest ona w kategoriach zmiany, ewolucji lub postępu, postawy religijne jak i stanowisko wobec prawdy mają charakter agnostyczny a potrzeby i cele są głównie materialne. Sztuka wyróżnia się próbą zatrzymania ulotnych momentów poprzez impresję, silny ładunek emocjonalny i osobisty rys twórcy. Tematy dotyczą głównie sfery doświadczenia, a ich przedstawienia są dynamiczne. Motywy religijne, symbolika i alegorie stosowane są w niewielkim zakresie. Charakterystyczny jest również *malerisch*¹⁰³, co oznacza malowniczość oraz wyjątkowość w sztuce. Akcent kładziony jest na oryginalność i odmienność danej twórczości. Hasłem sztuki zmysłowej może być awangardowy postulat „sztuki dla sztuki”, zgodnie z którym przedstawia ona tylko samą

¹⁰⁰ Tamże, s. 27.

¹⁰¹ Tamże, s. 94.

¹⁰² Należy zwrócić uwagę, że oprócz tych dwóch systemów występuje również trzeci – idealistyczny (*idealistic culture*), który charakteryzuje się równowagą między postawami duchowymi a materialnymi. Sorokin widział w kulturze idealistycznej moment przejściowy pomiędzy ideacyjną a zmysłową. Zdaniem socjologa najbardziej reprezentacyjny okres w historii tego systemu to XIII wiek. Wskazuje on, że od tego wieku zaczyna się proces przechodzenia w kulturę zmysłową – nie jest to płynna transformacja, ponieważ kolejne epoki powracały do kultury ideacyjnej, lecz były to zmiany chwilowe. Sorokin omawiany tu paradygmat opracował na podstawie analizy różnych form sztuki, wynalazków naukowych oraz „systemów prawdy” – obszar jego badań obejmował 2,5 tys. lat. Por. D. Leonarska, K. Wielecki, *Pitirim Sorokin i jego absencja w polskiej socjologii*, „Roczniki Historii Socjologii”, 2013 t. 3, s. 51.

¹⁰³ P. A. Sorokin, *Social and culture...*, dz. cyt., s. 80.

siebie. Towarzyszy jej chęć wyzwolenia się z tradycji estetycznych, wpływów religijnych i ze służby społecznej¹⁰⁴. Istotą jest twórczość oparta na doświadczeniach artysty, jego świecie wewnętrznym oraz subiektywnym sposobie przeżywania otaczającej go rzeczywistości. Sztuka stara się być wolna od wpływów społecznych czy szukania uznania w danej wspólnocie. Tematy występujące w sztuce to świeckość, nagość, erotyzm, przedstawienia życia codziennego – od świata arystokratycznego po biedotę.

Sorokin uważa, że cywilizacja zachodnia znajduje się w głębokim kryzysie, będącym objawem schyłku kultury zmysłowej. Twierdzi, że „zmysłowy system naszej kultury będzie stawał się coraz bardziej bezkształtnym «kulturowym wysypiskiem śmieci» przenikniętym synkretyzmem nieprzetworzonych elementów kulturowych, pozbawionych jedności i indywidualności”¹⁰⁵. Sztuka stała się jałowa, za swoje cele przyjęła wywołanie kontrowersji i wzbudzenie sensacji, czyli wszystko to, co może ją choć trochę urozmaicić. Odcina się ona od tradycji przekształcając się w towar, który z jednej strony podlega komercjalizacji, a z drugiej jest nastawiony na szokowanie odbiorcy. Nie odwołuje się już do sfery duchowej, jest pozbawiona moralności i pełna kiczu. Jak zauważa Marek Jedliński odnosząc się do spostrzeżeń Sorokina, sztuka współczesna:

*Stała się amoralna, gorsząca, zdesakralizowana i antyreligijna, jawi się jako muzeum wszelkich „patologii kulturowych” i kosmopolitycznych. Jej mierność i upadek obrazują podporządkowanie jakości współczynnikom ilościowym, kicz i uciekanie się do prowokacji, nadmierna „produkcja” pseudowartości zdziwaczałych, znudzonych życiem pseudoartystów, fetyszyzujących marne wytwory fantazji oraz zamiana natchnienia i geniuszu na środki techniczne bądź różne sztuczki*¹⁰⁶.

Podobną diagnozę sztuki współczesnej stawia Ratzinger, dla którego jej kryzys – jak już zwrócono uwagę na kartach niniejszej rozprawy – jest wyrazem kryzysu człowieka oraz kultury, odbiciem kondycji społeczeństwa. Zdaniem teologa tym, co charakteryzuje dzisiejszy dorobek artystyczny, jest „zamierzona drwina z tego co dotąd określano artystycznym kunsztem”¹⁰⁷. Stosując kpinę i szyderstwo, artyści próbują odciąć się od tradycji prawdziwej sztuki – „przekroczyć ją i odnieść nad nią zwycięstwo”¹⁰⁸.

¹⁰⁴ Tamże, s. 93.

¹⁰⁵ Tamże, s. 700.

¹⁰⁶ M. Jedliński, *Wokół kryzysu kultury europejskiej i jej przeobrażeń historycznych (myśl Pitirima Sorokina)*, „Sensus Historiae”, 2016 t. 25, s. 59.

¹⁰⁷ J. Ratzinger, *Artystyczna transpozycja wiary. Teologiczne problemy muzyki kościelnej*, w: *Sakrament i misterium*, przeł. A. Głos, Kraków 2011, s. 163.

¹⁰⁸ Tamże.

Podobne rozumienie prezentuje Henryk Kiereś. Kulturę tworzą „cztery sfery ludzkiego dynamizmu: poznawanie, postępowanie, wytwarzanie i sprawowanie kultu”¹⁰⁹, z których wywodzą się nauka, moralność, sztuka i religia, a przypisanymi do nich wartościami są prawda, dobro, piękno i świętość. Każda z tych sfer jest ze sobą powiązana, dlatego człowiek staje przed „wymogiem rozstrzygnięcia problemu prawdy, dobra, piękna i świętości (religii) i określenia ich wzajemnych odniesień, i zależności”¹¹⁰. Podobnie jak Ratzinger, Kiereś zauważa, że dzieła sztuki nie są neutralne wobec osoby, kultury i związanych z nimi zespołu wartości. Obaj łączą sztukę z pięknem, dobrem i prawdą, co jest charakterystyczne dla tradycjonalistycznych teoretyków sztuki. Według nich celem dzieł sztuki jest wypełnienie luk zastanych przez człowieka w świecie. Ta forma ludzkiej ekspresji ma zarówno wymiar użytecznościowy, jak i przyjemności estetycznej.

Wizja sztuki filozofa koresponduje z poglądami Benedykta XVI również w odniesieniu do sfery moralnej i aksjologicznej. Kiereś zauważa, że związek sztuki z dobrem skutkuje tym, że podlega ona ocenie moralnej. Z kierującym nią kryterium jest piękno będące zdaniem filozofa „pierwotną doskonałość bytową”, która „polega na tym, że istnieje i jest przedmiotem spontanicznego poznania i pożądania”¹¹¹, a także pochodną oraz syntezą prawdy i dobra. Współczesna sztuka, określana też mianem antysztuki, jest dla wielu artystów formą życia chroniącą wolność i stanowiącą fundament człowieczeństwa. Choć jest krytykowana, zwłaszcza przez konserwatywne lub tradycjonalistyczne środowiska, część teoretyków uważa, że z biegiem czasu zostanie doceniona. Estetycy klasyczni, trzymający się tradycyjnego podejścia do sztuki, postrzegają ją jako wyraz nihilizmu, próbę zerwania z przeszłością. Jest to zgodne z wizją Benedykta XVI, odnoszącą się do wartości chrześcijańskich. Chociaż Papież, nie używa terminu „antysztuka”, obserwacje jego ujęcie wpisuje się w zjawisko opisane przez filozofa¹¹².

¹⁰⁹ H. Kiereś, *Kulturoznawstwo i problem sztuki*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 2010 nr 1, s. 78.

¹¹⁰ Tamże.

¹¹¹ Tamże, s. 80.

¹¹² Tamże, s. 68–69. Interesujący pogląd na temat zmienności sztuki prezentuje Wierciński, zwracając uwagę na dwa główne okresy jej ewolucji: progresywny i kryzysowy. W okresach progresywnych sztuka dąży do doskonałości przez porządkowanie formy i ściśle powiązanie struktury z funkcją oraz formy z treścią. Natomiast w okresach kryzysowych widoczne są tendencje do prymitywnych uproszczeń, chaotyzacji i deformacji, co prowadzi do zaniku wartości estetycznych na rzecz antyestetycznych. Te elementy, wraz z negacją tradycyjnych kanonów tworzenia, mieszaniami różnych dziedzin sztuki i dążeniem do innowacyjności za wszelką cenę, charakteryzują tzw. twórczość awangardową we współczesnej antysztuce. Dotyczy to kontrkulturowego przecięcia więzów z tradycjami kultur elit historycznych i ludowych oraz masowej standaryzacji zachowań młodego pokolenia pod wpływem popkultury. Zob. A. Wierciński, *Magia i religia...*, dz. cyt., s. 112–113.

4.3.3. Sztuka współczesna w optyce Ratzingera i jej historyczna transformacja

Ratzinger i Sorokin dochodzą do podobnych wniosków w ocenie współczesnej sztuki. Ich stanowisko opiera się na analizie przemian kultury zachodniej, obejmującej m.in. krytykę awangardy XIX wieku oraz późniejszych eksperymentalnych form wyrazu artystycznego. Ratzinger mówi przede wszystkim o sztuce sakralnej, lecz wiele stwierdzeń można odnieść do ogólnej kondycji sztuki w kulturze zachodniej. Zarówno Sorokin, jak i Benedykt XVI wskazują, że dzisiejsza sztuka znalazła się na granicy kryzysu, wynikającego z radykalnego przededefiniowania jej sensu i wartości. Socjolog rozwiązanie dostrzega w naturalnej transformacji kultury zmysłowej w ideacyjną, która odmieni obecnie panujące tendencje w sztuce i w kulturze. Z kolei dla teologa odpowiedzią jest ponowne odkrycie piękna i dobra w sztuce oraz jej wymiaru transcendentnego, co pozwoliłoby na wyjście z kryzysu. Jednak ta przemiana również łączy się ze zmianą kulturową, ponieważ omawiana tendencja musi zaistnieć w każdej sferze. Rozważania Ratzingera i Sorokina na temat sztuki można uznać za zbieżne w trzech punktach: problematyczność sztuki ma związek z odcięciem się od tradycji, jej komercjalizacją i brakiem odwołania do wartości.

Ratzinger dostrzega w sztuce aspekt socjalizujący. Artysta nie może być egoistyczny i tworzyć jedynie w oparciu o swoje przeżycia czy doznania. W kontekście muzyki kościelnej choć można rozszerzyć to o inne dziedziny sztuki potrzebne jest powstanie klasy prawdziwych artystów¹¹³, którzy, zwracaliby uwagę wspólnoty na kunszt artyzmu i piękno a także na zawarte w nich elementy wychowawcze oraz wspólnoto-twórcze¹¹⁴. Do kryzysu w relacjach między Kościołem a sztuką doszło już w renesansie (częściowo zbieżnym z okresem reformacji), jednakże to w oświeceniu nastąpił pełny rozdział między tymi dwiema sferami. Mimo że sztuka sakralna wciąż istnieje, to jest ona oderwana od sztuki w ogóle. Separacja sztuki od religijnego kontekstu skutkuje jej zagubieniem i brakiem celu. Nie potrafi ona odpowiedzieć na pytanie o jej własne „quo vadis”¹¹⁵. Konsekwencją tego jest wspomnienie wyżej określenie funkcji sztuki jako istniejącej dla samej siebie. Benedykt XVI przyznaje, że w pewnej kwestii jest to stwierdzenie prawdziwe, lecz nie może ono być sprowadzane do jej jedyne go znaczenia. Sztuka musi zajmować szlachetniejsze miejsce w kulturze i w życiu człowieka. Problem ten teolog

¹¹³ J. Ratzinger, *Zawód muzyka kościelnego jako służba liturgiczna i pastoralna*, w: *Sakrament ...*, dz. cyt., s. 181.

¹¹⁴ Budowanie więzi zachodzi na różne sposoby, lecz przede wszystkim dokonuje się poprzez wspólne słuchanie wykonywanych utworów, zachęcenie do dyskusji i spotkań. Wzrost wykonawczy pozwala na poznanie wartościowej sztuki (Ratzinger podaje przykład muzyki klasycznej, którą przeciwstawia muzyce popularnej, opartej o proste konstrukcje).

¹¹⁵ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 151.

obrazuje za pomocą muzyki. Podobnie jak inne formy twórczości człowieka, ma ona różne stopnie: od „śpiewu prostych ludzi po najwyższą perfekcję artystyczną”¹¹⁶. We współczesnej kulturze muzyka została podzielona na dwie sfery: po jednej stronie wyróżnia się muzykę popularną, masową, która jest towarem, produkowanym podobnie jak inne dobra¹¹⁷, po drugiej muzykę tworzoną przez artystów na wysokim poziomie technicznym, która „nie jest w stanie przekroczyć wąskiego elitarnego kręgu słuchaczy”¹¹⁸. Zatem sztuka, która niesie konkretny zespół wartości, jest ubogacająca dla człowieka, ale jednocześnie podlega marginalizacji. Ratzinger nazywa to „schizofrenią współczesnej twórczości artystycznej”¹¹⁹, ponieważ dominujące są dwa mocno przeciwstawne nurty – pop oraz „elitarny estetyzm”¹²⁰.

Ratzinger dokonuje też krótkiego przeglądu ewolucji przedstawień na przestrzeni wieków. Do XIII w. obrazy prezentowały tematy w większości chrystologiczne i eschatologiczne, które odwoływały do rzeczywistości poza nimi – ich charakterystycznymi przykładami były ikony. Podział między Zachodem a Wschodem w XIII w.¹²¹ doprowadził do innego rozumienia duchowości. W Europie w stylu gotyckim skupiono się na ukazywaniu męki Chrystusa. Jak zauważa Benedykt XVI: „Takie obrazy zapraszają do modlitwy, bo same są przeniknięte modlitwą”¹²². W tym czasie sztuka w dalszym ciągu była silnie związana z religią i z niej czerpała swoje inspiracje. Co więcej, spełniała ona funkcję służebną, co oznacza, że była tworzona nie tylko bo oddawać cześć Bogu, ale z myślą o społeczności, dla której je wykonał. Renesans przyniósł nowe podejście, wyemancypowało sztukę spod wpływu tematów sakralnych. W tym okresie narodziło się to, co można nazwać estetyką w nowoczesnym sensie, gdzie piękno przestaje wskazywać na coś poza sobą, lecz stało się samoistne. Człowiek znalazł się w centrum własnego zainteresowania. Na nowo odkrywane są starożytne mity oraz świat antyczny. Przedstawienia mitologiczne i chrześcijańskie stają się niemal identyczne, ponieważ

¹¹⁶ Tamże, s. 152.

¹¹⁷ Utożsamianie muzyki popularnej jedynie z produktem wydaje się znacznym uproszczeniem. Przykładowo już w latach 70. Paul Willis pisał, że muzyka popularna może być rozpatrywana nie tylko jako forma artystyczna, ale jako element o wymiarze społecznym i kulturowym, który nabywa wartości poprzez interakcje w grupach społecznych. Jest to znaczące, ponieważ sugeruje, że znaczenie muzyki jest nadawane przez społeczność, a nie jest inherentną cechą samej muzyki. Jednocześnie Willis nie zaprzecza, że w kontekście rynkowym muzyka staje się towarem, który jest wytwarzany, dystrybuowany i konsumowany na masową skalę. Mechanizmy rynkowe wpływają na to, jakie rodzaje muzyki są promowane. Jednak nie dzieje się to bez aktywnego udziału odbiorców, ponieważ gdyby muzyka nie posiadała potencjału realizacji interesów swoich odbiorców (w tym prezentowaniu konkretnych wartości), to nie odniosłaby sukcesu. P. Willis, *Symbolizm i praktyka. Teoria społecznego znaczenia, muzyki popularnej*, przeł. A. Gahbler, w: *Kultura i hegemonia...*, dz. cyt., s. 196–198.

¹¹⁸ J. Ratzinger, *Nowa pieśń...*, dz. cyt., s. 152. Sztuka sakralna jest rozdarta między tymi dwoma przestrzeniami, dlatego nierzadko przechodzi ona w stronę popu, co skutkuje kiczem i zatraceniem piękna.

¹¹⁹ Tamże, s. 168.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Co prawda rozdział między Wschodem a Zachodem nastąpił podczas wielkiej schizmy, jednak całkowite zerwanie więzi dokonało się w wyniku IV krucjaty i zdobycia Konstantynopola przez wojska zachodnie.

¹²² J. Ratzinger, *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2002, s. 116.

istotą jest ukazanie piękna w kontekście estetycznym. W baroku, za sprawą Soboru Trydenckiego, na nowo przemyślano kwestie sztuki, zwłaszcza religijnej. Podkreślono, że jej funkcja koncentruje się na edukacyjno-wychowawczym aspekcie¹²³. Był to jednak impuls, który zainspirował artystów do zastanowienia się nad tym, czym ma być ich twórczość. Zaowocowało to zarówno pięknem, jak i bogatą symboliką. Natomiast kolejna epoka – oświecenie – „zamknęło wiarę w swoistym intelektualnym, a także społecznym getcie; jego kultura odwróciła się od wiary i poszła własną drogą”¹²⁴. Stąd w sztuce religijnej pojawiło się naśladowanie przeszłości lub dopasowanie do nowej rzeczywistości. To doprowadziło do nowego ikonoklazmu. Co prawda pozwolił on na wyeliminowanie kiczu ze świątyń, lecz pustka ta nie została niczym wypełniona.

W sztuce współczesnej Benedykt XVI dostrzega „nie tylko kryzys sztuki sakralnej, lecz także, w wymiarze wcześniej nieznanym, kryzys sztuki w ogóle”¹²⁵. Ten problem nie jest widoczny jedynie w obszarze kultury – to symptom kryzysu człowieczeństwa. Dzisiejsza kultura, nie stawia pytań wykraczających poza materialność co w sposób uderzający widoczne jest właśnie w sztuce. Cechuje się ona dominującą koncentracją na wrażeniach wzrokowych związanych z nawarstwieniem obrazów, które nie odnoszą się do symboli czy wymiaru transcendentnego. Ich funkcją jest jedynie bycie i ukazywanie tego, co tu i teraz. Prowadzi to do upowszechnienia się trendu, w którym brakuje odniesienia do sfery duchowej. Zdaniem Ratzingera sztuka jest jednym ze środków ekspresji człowieka, ale nie może polegać wyłącznie na prostej rozrywce i prowokacji. Dlatego jeśli obraz lub inny przejaw twórczości artystycznej skupia się wyłącznie na tym, co zmysłowe, prowadzi to do nihilizmu. Benedykt XVI podsumowuje ten kryzys słowami:

*W takiej sytuacji nie tylko sztuka ikony, sztuka sakralna polegająca na spojrzeniu sięgającym poza materię, staje się niemożliwa, lecz także sztuka w ogóle, która w impresjonizmie i ekspresjonizmie dotarła do granic możliwości postrzegania zmysłowego, staje się – dosłownie – bezprzedmiotowa*¹²⁶.

¹²³ Podejście dydaktyczne do sztuki sakralnej na chrześcijańskim Zachodzie ma bardzo długą historię. Przykładowo Grzegorz Wielki w liście do Serenusa, biskupa Marsylii, pisze „Dlatego bowiem używa się w kościołach malowideł, by ci, którzy czytać nie umieją, patrząc przynajmniej na ściany, czytali to, czego w książkach czytać nie potrafią”. Zob. Ł. Tadeusz, *Ikona w życiu, w wierze i w teologii Kościoła*, Kraków 2008, [b.n.s.], cyt. za: *Dalszy rozwój idei świętego obrazu – ikony*, [Fragmenty książki] https://opoka.org.pl/biblioteka/1/IS/ikona_w_zyciu_09, (data dostępu: 27.10.2024).

¹²⁴ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 118.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Tamże, s. 118–119.

4.3.4. Oderwanie od tradycji, komercjalizacja oraz brak odwołania do wartości

Diagnozy sztuki współczesnej Ratzingera jak i Sorokina nie są opiniami odosobnionymi. Podobnie mówi o tym Kiereś, który dostrzega jej oderwanie od tradycji artystycznej oraz zerwanie z konkretnym kanonem piękna. Obecnie nie obowiązuje żaden kanon. Jest to próba oddzielenia się od tego, co już było: tradycji, religii i wartości¹²⁷.

Ratzinger zauważa, że w różnych formach sztuki (jak na przykład w filmie czy teatrze) obraz człowieka jest kreowany jako negatywny, a moralność „postrzega się jako obłudę, szczęście jako samooszustwo. Ten, kto po prostu ufa pięknu i dobru, ten albo prezentuje karygodną nieświadomość, albo żywi jakieś złe zamiary”¹²⁸. W świecie sztuki dominuje tendencja, która w sposób ciągły poddaje społeczeństwo krytyce, mało tego – uważane jest to za jej obowiązek. Zwątpienie w opisywane wartości jest przejawem kryzysu kultury, a co za tym idzie i sztuki. To, co pozytywne, poddane jest w wątpliwość. Wynika to z obrazu człowieka, który nie jest istotą dialogiczną, lecz egoistyczną, dbającą tylko o własne dobro.

Sztuka w zamyśle Ratzingera powinna spełniać też funkcję służebną, oddziaływać na społeczeństwo i zaspokajać potrzeby estetyczne człowieka. Jeśli jest ona ograniczona jedynie do spełniania własnych celów i mierzona własnymi kategoriami, prowadzi wówczas „w sposób nieunikniony do nihilistycznego odrzucenia wszelkich kryteriów i dlatego rodzi nihilistyczne parodie sztuki, nie mające nic wspólnego z nową twórczością”¹²⁹. Postawa ta ma jeszcze głębszy wymiar, bowiem stawia człowieka w pozycji twórcy absolutnego. Jest to jednak sprzeczne z jego naturą, stanowi rodzaj fałszu, który powoduje destrukcję samej istoty twórczej. Twórcza samowola jest pusta, gdyż nie zakłada poprzedzającej ją treści. Ta natomiast jest związana z samą istotą człowieczeństwa i pytaniem o jego pochodzenie. Ratzinger przeciwstawia takiemu myśleniu wizję chrześcijańską, zgodnie z którą „do istoty człowieka należy również to, że pochodzi on z Bożego «kunsztu», że sam jest częścią tego kunsztu i że może wnikać myślą i spojrzeniem w twórcze idee Boga, że może je przekładać na to, co widzialne i słyszalne”¹³⁰. Ludzka kreatywność polega na przyjmowaniu i uczestnictwie. Tę pierwszą czynność można rozumieć w dwojaki sposób: z jednej strony świadomość bycia stworzonym przez Absolut, czyli akceptacja swojego pochodzenia, a z drugiej uznanie dorobku tradycji, która powinna być traktowana jako inspiracja. Uczestnictwo oznacza funkcjonowanie w danej kulturze przez działalność artystyczną, która porusza innych i skłania ich do refleksji.

¹²⁷ H. Kiereś, *Sztuka a prawda*, „Człowiek w Kulturze”, 1994 nr 2, s. 61–65.

¹²⁸ J. Ratzinger, *Czas...*, dz. cyt., s. 11.

¹²⁹ J. Ratzinger, *Nowa pieśń...*, dz. cyt., s. 168.

¹³⁰ Tamże, s. 169.

Obecnie kreatywność postrzegana jest jako nieograniczona wolność i absolutna oryginalność. To prowadzi do próżni i paradoksu, który polega na tym, że każdy artysta chce stworzyć coś zupełnie nowego, posługując się jednocześnie zabiegami, które stosuje większość pozostałych, czyli metodą prowokacji i budzenia kontrowersji.

Ratzinger poddaje krytyce społeczeństwo masowe, które nie przypomina dawniejszych wspólnot ludowych. Masa „nie zna doświadczeń bezpośrednich, a tylko doświadczenia reprodukowane i standaryzowane”¹³¹. Ze względu na nacisk na produkcję, popularność i względy ekonomiczne, sztuka staje się wyłącznie produktem mającym przynosić korzyści finansowe. Podlega standaryzacji i dostosowuje się do wymagań rynku, czego wynikiem jest brak przestrzeni dla indywidualności i brak możliwości tworzenia dzieł, które mają potencjał poruszenia odbiorcy. Stąd utrata zdolności do właściwego odbioru, co Ratzinger podkreśla powołując się na Paula Hindemitha. Dominacja tego rodzaju kultury pozbawia ludzi „zdolności słuchania, słyszenia; stajemy się pod względem muzycznym nieprzytomni”¹³². Tak można tłumaczyć powszechne zadowalanie się łatwymi i modnymi piosenkami¹³³. Dlatego „sztuka nie może być «produkowana» tak, jak zleca się i produkuje urządzenia techniczne”¹³⁴. Nie jest ona związana ze zwyczajną działalnością człowieka, lecz powinna posiadać wymiar wykraczający poza nią samą. Stąd sprowadzanie jej do produktu pozbawia sztukę jej istoty.

Znajomość tradycji i świadomość historyczna z nią związana nie oznaczają, że artysta zmuszony jest do odwzorowania konkretnego stylu, jak i tworzenia w jednej estetyce. Upływ czasu nie sprawia, że sztuka dawna jest doskonalsza czy lepsza niż ta nowsza. Jej wartość leży w umiejętnym przekazaniu piękna, prawdy i dobra, które wykraczają poza konkretne dzieło. Cechą wyróżniającą współczesne myślenie o sztuce jest postrzeganie twórczości artystycznej jako przejawu kreatywności. Jednak, aby mogła ona właściwie spełniać swoje zadanie, człowiek musi mieć uporządkowany obraz samego siebie. Kiedy natomiast kreatywność opiera się na założeniu, „że w świecie, który sam w sobie jest bezsensowny i powstał w wyniku ślepej ewolucji”¹³⁵ pojawia się idea że człowiek przez swoją twórczość jest w stanie zbudować świat lepszy nie obciążony błędami przeszłości. Takie myślenie jest odzwierciedleniem współczesnych teorii sztuki, w których dominującą formą twórczości jest nihilizm: „sztuka nie ma niczego naśladować, a twórczość artystyczna jest wolnym działaniem człowieka, które nie

¹³¹ Tamże, s. 171.

¹³² Tamże, s. 172.

¹³³ V. Messori, J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary. Z ks. kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, przeł. Z. Orszyn, Marki 1986, s. 110.

¹³⁴ Tamże, s. 122.

¹³⁵ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 151.

przywiązuje się do żadnych miar i celów, i które nie podlega jakimkolwiek pytaniom o sens”¹³⁶. Pojmowanie sztuki w ten sposób to pusta twórczość, która istnieje sama dla siebie, bez elementu, który jest ważny dla budowania kultury, czyli służby sztuki wobec odbiorcy. Tymczasem człowieka za pośrednictwem działalności artystycznej powinien zaspokajać nie tylko swoje potrzeby, ale również znajdować w niej pozytywne wartości i odkręcać rzeczywistość transcendentną.

Sorokin zauważa, że artyści, aby przetrwać, są zmuszeni do dostosowania się do potrzeb rynku. Ratzinger także dostrzega ten problem i stwierdza, że takie dostosowanie do ekonomii uniformizuje kulturę. Dlatego w warunkach rynkowych nie ma miejsca na unikatowość sztuki, która staje się przewidywalna, obliczalna, nakierowana na kontrowersję i medialny rozgłos. Benedykt XVI podsumowuje te rozważania, stwierdzając: „sztuka – poddana prawom rynku – przestaje być sztuką”¹³⁷. Proces uniwersalizacji jest związany z całą kulturą zachodnią i spowodowany między innymi globalizacją, która ułatwiła rozprzestrzenianie się wspomnianej tendencji widocznej w obszarach nauki, techniki oraz życia codziennego. Sztuka również nie zdołała uniknąć tego losu, czemu sprzyjało jej oderwanie od świata wartości i tradycji. Jak stwierdza teolog, jest ona „podporządkowana fenomenowi masy”¹³⁸. Sorokin uważa, że komercjalizacja wynikająca z globalistycznego uniwersalizmu jest dla artystów dramatem. Ci, aby móc tworzyć, są zmuszeni do funkcjonowania według zasad rynkowych. Ratzinger zauważa, że mimo trudnego położenia, artystom wciąż pozostaje wybór, choć często zwycięża w nich chęć popularności i szybkiego zysku¹³⁹.

Benedykt XVI uważa piękno, którego funkcje opisał Platon, za istotny element sztuki. Ma ono dostarczać człowiekowi

*silnego wzruszenia, dzięki któremu wychodzi on z zamknięcia we własnym ja, które wyrzywa go ze stanu zniechęcenia, z rutyny codzienności, zadaje mu również ból, niczym raniąca strzała, ale właśnie w ten sposób go „przebudza”, otwierając na nowo oczy jego serca i umysłu, dodając mu skrzydeł, unosząc go ku górze*¹⁴⁰.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ J. Ratzinger, *Artystyczna transpozycja wiary. Teologiczne problemy muzyki kościelnej*, w: *Sakrament ...*, dz. cyt., s. 163.

¹³⁸ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 133.

¹³⁹ „Jako przykład takiej twórczości [Ratzinger] wskazuje rock – rodzaj muzyki, który hałasem, dźwiękiem i światłem na przykład na festiwalach lub koncertach w uczestnikach powoduje quasi-doświadczenie religijne – ekstazę (niejednokrotnie wspomagane środkami psychoaktywnymi). Oczywiście dużym problemem dla Ratzingera w tym przypadku jest również przenoszenie muzyki pop do sfery kościelnej, co może banalizować istotę liturgii”. M. Zdenkowska, *Sztuka w rozumieniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI na przykładzie krytyki sztuki współczesnej*, „Studia Gdańskie”, 2022 nr 50, s. 112.

¹⁴⁰ Benedykt XVI, *Istota prawdziwego piękna*, w: *Komunikacja ...*, dz. cyt., s. 224.

Ratzinger stwierdza, że już dla Platona „kategoria piękna: to, co piękne, i to, co dobre, czyli Bóg, są jednym”¹⁴¹. Piękno potrafi wnikać do głębi człowieka. Teolog nazywa to zranieniem, które wydobywa nas „ponad nas samych, budzi tęsknotę i w ten sposób prowadzi w kierunku tego, co prawdziwie piękne, w kierunku samego dobra”¹⁴². Piękno jest nieusuwalną warstwą sztuki. Łączy się ono z emocjami oraz umysłem, porusza całego człowieka, odrywa go od negatywnych aspektów życia, pobudza do działania, napełnia nową nadzieją i otwiera na świat. Możliwość obcowania z pięknem jest jedną z potrzeb ludzkich, bez której człowiek nie mógłby funkcjonować. Stąd, gdy zaczyna go brakować w sztuce lub prezentowany jest jedynie jego pozór, nie spełnia ono swojej roli. Piękno charakteryzuje się tym, że „rodzi w ludzkim sercu tęsknotę, głębokie pragnienie poznania, kochania, zbliżenia się do Drugiego, do tego, co je przerasta”¹⁴³. Podobnie jak prawda, otwiera ono człowieka na drugą osobę i prowokuje do refleksji oraz poszerzenia horyzontów ludzkiej świadomości, czyli otwierania się na to, co znajduje się poza człowiekiem, co może doprowadzić go do Boga. Dopiero gdy sztuka porusza kwestie dotyczące ludzkiej egzystencji, takie jak sens życia, człowiek zmuszony jest do refleksji, która może go prowadzić do otwarcia się na zagadnienia wiary.

Sztuka współczesna nie tylko utraciła relację z pięknem, ale także z prawdą i dobrem. Dla Benedykta XVI ta triada wartości występuje wspólnie i nie wolno rozdzielać jej poszczególnych członów. Ratzinger idzie tu za klasyczną tradycją scholastyczną, w której piękno, dobro i prawda są traktowane jako transcendentne – nierozdzielne aspekty tego samego bytu, wzajemnie się uzupełniające i ukazujące pełnię sensu rzeczywistości. Ze względu na różnorodność kultur dialog między nimi może być prowadzony również przez sztukę, wskazując, że warto dzielić się tym z własnej kultury, co jest dobre, prawdziwe i piękne¹⁴⁴. Bez prawdy i dobra piękno staje się powierzchowne:

*Prawda, będąca celem, punktem dojścia rozumu, wyraża się poprzez piękno i w pięknie staje się sobą, w nim mierzy się z sobą. Tam więc, gdzie jest prawda, musi narodzić się piękno, gdzie istota ludzka realizuje się we właściwy, dobry sposób, wyraża się w pięknie. Związek prawdy i piękna jest nierozzerwalny*¹⁴⁵.

Ratzinger uważa, że do wyjścia z kryzysu potrzebne są konkretne działania. W związku z tym

¹⁴¹ J. Ratzinger, *Duch liturgii*, dz. cyt., s. 115.

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ Benedykt XVI, *Istota prawdziwego piękna*, w: *Komunikacja...*, dz. cyt., s. 224.

¹⁴⁴ Benedykt XVI, *Twórcie piękno*, w: *Komunikacja...*, dz. cyt., s. 227.

¹⁴⁵ Benedykt XVI, *Podróż apostołska do Hiszpanii, 6–7.11.2010*, w: *Komunikacja...*, dz. cyt., s. 305.

*sztuka musi się dzisiaj (...) przeciwstawić dwóm wyzwaniom: kultowi brzydoty, który mówi nam, że wszystko inne, wszelkie piękno jest oszustwem, a tylko przedstawienie okrucieństwa, podłości, nikczemności wyraża prawdę i jest autentycznym oświeceniem. Musi się ona również przeciwstawić zakłamanemu pięknu, które pomniejsza człowieka, zamiast ukazywać mu jego wielkość i właśnie dlatego jest kłamstwem*¹⁴⁶.

Odnowienie sztuki musi dokonać się poprzez głęboką wewnętrzną reformę, która przywróci współistnienie piękna, prawdy i dobra. Tylko ponowne zrozumienie tych wartości może być krokiem do wyjścia z kryzysu. Piękno nie może istnieć wyłącznie jako kategoria estetyczna, a sztuka nie może funkcjonować dla samej siebie. W ten sposób stoi ona w miejscu i nie rozwija siebie ani kultury, w której funkcjonuje. Warto zaznaczyć, że teolog nie próbuje narzucić konkretnego kanonu estetycznego, ani nie stwierdza, że każdy przejaw sztuki musi być oparty na tym, co pozytywne. Zauważa, że obecnie w sztuce panuje dysproporcja między tym, co piękne, a tym, co brzydkie. Zaistnienie takiej tendencji prowadzi jego zdaniem do pojawienia się nihilizmu. W jednym ze swoich przemówień, podczas spotkania z artystami, ówczesny papież nazwał ich „strażnikami piękna”¹⁴⁷, którzy dzięki talentowi potrafią oddziaływać na swoich odbiorców. Jego zdaniem na twórcach spoczywa duża odpowiedzialność za to, jaką kreują sztukę: czy taką, która zamyka człowieka na innych, czy taką, która daje nadzieję i poprzez piękno otwiera go na świat i na drugą istotę ludzką.

4.4. „Dyktatura relatywizmu?” Polemika z Ratzingerem

Z poglądami Ratzingera na temat relatywizmu polemizował m.in. Paul Feyerabend w dwóch wywiadach¹⁴⁸, a także filozofowie prezentujący pozytywny stosunek do tego trendu. Nazwanie relatywizmu dyktaturą (podczas homilii mszy odbywającej się przed konklawe)¹⁴⁹, wywołało pewne oburzenie ze strony niektórych środowisk intelektualnych. Doskonałym przykładem takiej reakcji było sympozjum zatytułowane „*A Dictatorship of relativism?*” *Symposium in response to Cardinal Ratzinger’s last homily*, w którym to filozofowie (na czele z G. Vattimo), podejmowali polemikę z treścią wspomnianej homilii Ratzingera. Ich celem

¹⁴⁶ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁴⁷ Benedykt XVI, *Istota prawdziwego piękna*, w: *Komunikacja...*, dz. cyt., s. 225.

¹⁴⁸ J. F. Hamburger, *Overkill, or history that hurts*, „Common Knowledge”, 2007 vol. 13 no. 2–3, s. 427.

¹⁴⁹ J. Ratzinger, *Homilia na rozpoczęcie konklawe, z dnia 18 kwietnia 2005*, <https://papiez.wiara.pl/doc/371808>. Homilia-kard-Josepha-Ratzingera-na-rozpozecie-konklawe-caly, (data dostępu: 02.02.2024).

było ukazanie reprezentowanego przez siebie nurtu nie jako zagrożenia, lecz jako potencjalnej szansy na głębszy rozwój kultury i samego człowieka. W tym miejscu warto przytoczyć kilka stanowisk filozofów, którzy kwestionują interpretację relatywizmu proponowaną przez teologa.

4.4.1. Polemika z „dyktaturą relatywizmu”?

Relatywizm jako metoda zakłada poddanie każdej zasady w wątpliwość. Dla teologa to założenie nie budzi zastrzeżeń. Sam jako naukowiec wiedział, że badania i odkrycia generują pytania i wątpliwości. Natomiast problemem, który istnieje w tym nurcie jest dążenie do dekonstrukcji wszelkich struktur kulturowych i pozostawienia ich w takim stanie, nie oferując żadnej propozycji poza zakwestionowaniem dotychczasowej kulturowej rzeczywistości. Rezygnacja ze stałych elementów pozbawia system kultury punktów orientacyjnych. Ratzinger wspominając o relatywizmie nie skupia się na jego problematyce w kontekście filozoficznym¹⁵⁰, lecz na takim jego ujęciu, które rozpowszechnione jest w społeczeństwie w uproszczonej formie, głównie wykorzystywanej w mediach czy w kulturze popularnej. Teolog wskazuje na problemy teorii, która głosi, że oceny, wartości i perspektywy są produktem kontekstu, punktu widzenia i warunków, w których znajduje się człowiek. Sprawia to, że zanegowane zostaje istnienie obiektywnych, neutralnych standardów, co w konsekwencji oznacza niemożność ustalenia wspólnych zasad i norm. Gdy każdy ma swoje własne kryteria, skutkuje to negacją porozumienia. Jednak jak wskazują badacze zajmujący się problematyką tego nurtu Crispin Wright czy Antti Hautamäki, relatywizm nie przeciwstawia się wspólnej dyskusji, zwłaszcza na polu filozoficznym¹⁵¹. Nie twierdzą oni bynajmniej, że istnieje dowolność w zakresie prawdziwości, szczególnie w nauce. Relatywizm ma być w tym

¹⁵⁰ W ramach ujęcia filozoficznego, jak i wśród badaczy: Barbara Herrnstein Smith, David Bloor, Kenneth J. Gergen czy Jeffrey F. Hamburger, o których będzie niżej, stanowisko radykalnego relatywizmu jest zazwyczaj odrzucane. Z kolei u wyznających radykalny pluralizm przedstawicieli postmodernizmu widoczna jest tendencja do szeroko zakrojonego relatywizmu wedle którego wszystkie koncepcje i opinie mają tę samą wartość (co często utożsamiane jest z trendem poprawności politycznej widocznej zwłaszcza w kulturze popularnej). Takie stanowisko sprzyja odwrotnej sytuacji, w której ruchy autorytatywne zyskują większe poparcie, ponieważ odwołują się do stałych i uniwersalnych – przynajmniej w ich opinii – zasad. Por. A. Hautamäki, *Viewpoint relativism. A new approach to epistemological relativism based on the concept of points of view*, przeł. M. Mamane, Cham 2020, s. 170.

¹⁵¹ W filozofii wyróżnić można relatywizm racjonalny i logiczny, relatywizm prawdy, relatywizm epistemologiczny, relatywizm ontologiczny oraz relatywizm krytyczny. Wszystkie te stanowiska nie ignorują prawdy, lecz uznają jej niemożność ostatecznego odkrycia a dopuszczają zbliżenie się do niej. W każdym z nich istotna jest dyskusja oraz podejmowanie różnych perspektyw, aby osiągnąć konsensus. Por. tamże, s. 71, 191–193. Innym przykładem jest tak zwany „nowy relatywizm” promowany przez Johna MacFarlane’a, który skupia się na interpretacji i używaniu języka. Nurt ten może być rozumiany w dwóch płaszczyznach: relatywizm treści podkreśla zależność treści od kontekstu, natomiast relatywizm warunków prawdy sugeruje, że kontekst wpływa na prawdziwość zdania, niekoniecznie na jego treść. Celem nowego relatywizmu jest rozpoznanie różnych klas wyrażań, dla których kontekst oceny ma istotne znaczenie. Por. tamże, s. 93.

przypadku sposobem na przybliżanie się do prawdy naukowej poprzez krytyczne podejście względem tez czy teorii. Na tym poziomie zamiarem teologa nie jest całkowite odrzucenie relatywizmu, lecz jego umiarkowane stosowanie, by promować refleksję i pytania, nie tracąc przy tym stałych punktów odniesienia.

Gianni Vattimo zauważa, że Ratzinger mówiąc o „dyktaturze relatywizmu” nie ma na myśli ujęcia filozoficznego, ale odnosi je do społecznego zjawiska, którego hasłem mogłoby być stwierdzenie „wszystko jest względne”. Podobnie jak pozostali uczestnicy sympozjum, Vattimo zastanawia się, czy relatywizm ukazany w homilii rzeczywiście stanowi aż tak poważne zagrożenie, jak sugeruje to papież. Przywiązanie do prawdy oraz wartości uniwersalnych było w przeszłości powodem wielu dramatów ludzkości (na przykład ideologia nazizmu). Co więcej, rezygnacja z relatywizmu nie może być zastosowana do wszystkich sfer kultury. Występowanie przeciwko temu nurtowi Vattimo żartobliwie wiąże z nostalgią za czasami minionymi (młodości), kiedy wszystko wydawało się proste i zrozumiałe. W opinii filozofa obecnie potrzeba raczej zdecydowanego rozszerzenia relatywizmu niż jego ograniczania. Jak twierdzi, należy odejść od „adorowania prawdy niemal jak bóstwa”¹⁵² na rzecz miłości, która powinna się znaleźć w centrum misji chrześcijaństwa. Jest to istotne zwłaszcza współcześnie kiedy styka się ona z innymi religiami i sposobami życia¹⁵³.

René Girard uważa, że metafora „dyktatury relatywizmu” jest właściwa dla współczesnej kultury. Zdaniem filozofa to powręczne rozprzestrzenianie się relatywizmu, wynika częściowo z potrzeby czasów. Obecnie społeczeństwa są tak zróżnicowane pod względem religii, przekonań czy narodowości, że konieczne coś co pozwoli na utrzymanie równowagi. Zatem, aby unikać konfliktów i destabilizacji, potrzebna jest optymalna polityka. W związku z tym nawet przeciwnicy relatywizmu, chcąc uniknąć oskarżeń o brak tolerancji, są zmuszeni postępować zgodnie z tym nurtem. W rezultacie pojawia się coraz więcej relatywizmu. W opinii Girarda zjawisko to jest szczególnie widoczne na uniwersytetach, co szkodzi życiu intelektualnemu. Kiedy wszystkie prawdy są traktowane na równi, skutkuje to banalizacją i powierzchownością nauki. Obecna sytuacja, czyli zderzenie cywilizacji zachodniej z innymi oraz jej zmniejszające się znaczenie można nazwać wojną kultur. Francuski filozof twierdzi, że zarzut wobec Ratzingera, jakoby przeszedł na pozycje reakcyjne i konserwatywne nie jest prawdziwy, lecz wynika z radykalnej przemiany kultury. Bycie katolikiem oznacza akceptację faktu, że Kościół może się czegoś nauczyć od świata, trzymając

¹⁵² G. Vattimo, *A “dictatorship of relativism”?*, przeł. R. Valgenti, „Common Knowledge”, 2007 vol. 13 no. 2–3, s. 218.

¹⁵³ Tamże, s. 216–218.

się jednocześnie prawdy ewangelicznej, która pozostaje niezmienna. Według Girarda Ratzinger to inteligentny konserwatysta, który stara się unikać zarówno religijnego fundamentalizmu obecnego u niektórych muzułmanów i chrześcijan, jak i bezrefleksyjnego zachwytu nad nowością, zakładającego, że to, co współczesne, zawsze jest korzystniejsze niż tradycja¹⁵⁴.

Poniższe stanowiska zostały wybrane dlatego, że koncentrują się na samych tezach Ratzingera i jego sposobie przedstawienia relatywizmu, a nie tylko na jego homilii jako inspiracji do ogólnej dyskusji. Każdy z autorów podejmuje bezpośrednią krytykę argumentów Ratzingera, ukazując ograniczenia jego wizji i oferując alternatywne ujęcia relatywizmu – filozoficzne, socjologiczne, psychologiczne i historyczne.

Według amerykańskiej krytyk literatury Barbary Herrnstein Smith współczesne pojęcie relatywizmu nie jest czymś zupełnie nowym. Za jego zwolenników można uznać wszystkich myślicieli, którzy podważali panujące koncepcje niezmienności, jedności, uniwersalności lub obiektywności, począwszy już od Heraklita. Wywodzenie genezy tego nurtu (między innymi przez Ratzingera) od czasów nowożytnych w ujęciu Herrnstein Smith jest błędem¹⁵⁵. Jak sama zauważa badania w dziedzinie historii metodologii naukowej sugerują, że to od końca XIX wieku, zwłaszcza w okresie poprzedzającym II wojnę światową, istotną cechą teorii w niemal każdej dziedzinie nauki było intensywne kwestionowanie tradycyjnych koncepcji obiektywizmu, absolutyzmu i uniwersalizmu. Było to związane z podejmowaniem wysiłków w celu opracowania alternatywnych modeli i relacji. Badaczka zauważa, że istnienie relatywizmu skłania historyków i innych członków społeczności intelektualnej do poddawania w wątpliwość każdego zaakceptowanego faktu, prawdy oraz przekonania. Jest to pozytywne zjawisko, ponieważ promuje krytyczną refleksję, zwłaszcza w sytuacji, gdy na przykład autorytety religijne zachęcają do przyjmowania postaw dogmatycznych. Jednak pewne obszary, a także wydarzenia, takie jak Holokaust, powinny być poza granicami ponownego opisu lub reinterpretacji, ponieważ ze względu na ich specyfikę mogą być one przedstawiane z zamiarem zniekształcenia przez środowiska antysemityczne. W opinii Herrnstein Smith jest zrozumiałe,

¹⁵⁴ R. Girard, P. Mishra, *Pope Benedict and the dictatorship of relativism*, „New Perspectives Quarterly”, 2005 no 22(3), s. 42–48.

¹⁵⁵ B. Herrnstein Smith, *Relativism, today and yesterday*, „Common Knowledge”, 2007 vol. 13 no. 2–3, s. 229–230. W podobnym tonie wypowiada się inny uczestnik sympozjum, izraelsko-amerykański historyk religii Daniel Boyarin, zdaniem, którego relatywizm posiada starożytny rodowód. Jego zdaniem w rzeczywistości istniał on wcześniej niż koncepcje absolutnej prawdy. Co więcej, relatywizm nie polega na niewyznawaniu żadnych zasad; to raczej rada, aby rozważać konkurencyjne alternatywy, a następnie wybierać spośród nich tę, która wydaje się najlepsza do rozważenia. Zdaniem Boyarina Ratzinger nie rozumie relatywizmu w kategoriach jakiejś doktryny, jest on dla niego raczej postawą niezdecydowania lub braku woli w świecie, w którym funkcjonuje wiele różnych stanowisk (na co wskazywał też Vattimo). Dlatego historyk zaleca powrót do sofistycznego modelu relatywizmu, który dostarcza alternatywy dla absolutystycznych poglądów. D. Boyarin, *The scandal of sophism. On the epistemological seriousness of relativism*, „Common Knowledge”, 2007 vol. 13 no. 2–3, s. 316–336.

dlaczego Ratzinger jako przedstawiciel Kościoła dba o jego autorytet i nauki ontologiczne, epistemologiczne czy moralne. Związane jest to ze wspólnotą kościelną, której teolog chce udowodnić, że jej doktryny są trwałe, ostateczne i niepodważalne. W szczególności wtedy, gdy niektóre z tych nauk stają się przedmiotem niezadowolenia i chęci ponownego rozważenia. Dlatego w celu obrony interesów Kościoła, Ratzinger odwołuje się do „dyktatury relatywizmu”, z perspektywy ortodoksyjnych idei utożsamianego ze sceptycyzmem. Według Herrnstein Smith krytyka relatywizmu w homilii nie tylko ma być potwierdzeniem wiary rzymskokatolickiej, ale również uznaniem za ostateczne konkretnych przekazów zawartych w watykańskich edyktach i encyklikach. Nakazują one kościelną (a także w wielu przypadkach państwową) dwuwymiarową politykę opartą na pozytywnych wartościach miłości, prawdy, dobra i przyjaźni. Jednocześnie taka polityka utrzymuje tradycyjne przywileje rządzących, wzmacnia uprzedzenia, ogranicza i poniża ludzi na całym świecie, zwłaszcza tych o odmiennych poglądach¹⁵⁶.

Brytyjski socjolog David Bloor, podobnie jak Herrnstein Smith, nie podziela przekonania, że relatywizm stanowi zagrożenie. Choć, jak sam przyznaje, tendencja antyrelatywistyczna nie jest obca niektórym filozofom¹⁵⁷. Przeciwnie, uważa, że odpowiednio sformułowany powinien być przyjęty z otwartością, ze względu na to, że stanowi on cenną podstawę do rozważań dotyczących złożonych problemów społeczeństwa. Według socjologa zrozumiałe jest, że w sferze teologicznej nurt ten będzie budził zastrzeżenia, natomiast nie można ich odnosić do filozofii. Dla Bloora bycie relatywistą oznacza przyjęcie pewnych przekonań dotyczących ograniczeń ludzkiej wolności i wiedzy. Zwolennicy tego podejścia utrzymują, że ludzie nie posiadają i nigdy nie będą w stanie zdobyć wiedzy absolutnej. Nie istnieje żadna jej forma, która spełniałaby kryteria statusu absolutnego. Podobnie jest w przypadku moralności, gdzie nie ma zasad, które mogłyby mieć uniwersalną podstawę lub sankcję¹⁵⁸. To jednak nie oznacza, zdaniem socjologa, że relatywiści nie posiadają w ogóle wiedzy ani zasad etyki. Tyle, że w ich przekonaniu człowiek nie dysponuje powyższymi sferami w sposób ostateczny¹⁵⁹. Zatem wszystkie ludzkie przekonania są konstruktem systemu

¹⁵⁶ B. Herrnstein Smith, *Relativism, today and yesterday*, „Common...”, dz. cyt., s. 245–248.

¹⁵⁷ Dla Bloora jest to dowód na to, że filozofowie ci nie mają wystarczającej wiedzy, czym dokładnie jest relatywizm.

¹⁵⁸ Choć w większej części globu istnieje powszechne porozumienie co do idei praw człowieka, nie oznacza to, w opinii Bloora, że posiada ona uniwersalną podstawę.

¹⁵⁹ Szymik podkreśla, że według Ratzingera zasadniczym błędem relatywizmu jest przekonanie, iż człowiek z góry skazany jest na niemożność rozpoznania prawdy. W tym świetle ci, którzy twierdzą, że prawdę można odnaleźć, bywają oceniani jako zarozumiali i niezdolni do prawdziwego dialogu. „Dzisiaj dyskwalifikowanie jako zarazem naiwnych i arogancyjnych tych ludzi, którym można przypisać przekonanie o «posiadaniu» prawdy, stało się swego rodzaju sloganem. Twierdzi się, że tacy ludzie są niezdolni do dialogu, a zatem nie można ich ostatecznie traktować poważnie. Prawdy nikt bowiem nie «posiada». Wszyscy mogą jej tylko poszukiwać. Trzeba jednak

kulturowego i od niego zależą. Ponieważ są one zakorzenione w ludzkiej rzeczywistości, stąd nie mogą wykraczać poza ramy wyobrażeń tradycji, w której żyje społeczeństwo. Osiągnięcia człowieka wynikające z ograniczeń i warunków nie są bezwartościowe. Mimo to ich rezultaty, czyli wiedza i moralność, nie mogą być uznane za absolutne. Argument Ratzingera przeciwko relatywizmowi w opinii Bloora opiera się na głębokiej wierze w Boga jako ostateczne źródło prawdy we wszystkich kwestiach etycznych, epistemologicznych i ontologicznych. Argument Ratzingera opiera się – w opinii Bloora- na przedstawieniu Boga jako archetypu prawdy, co oznacza, że jej standardy są bezwarunkowe i nie podlegają zmianom¹⁶⁰.

Relatywiści w ujęciu socjologa wierzą w umiarkowaną obiektywność wiedzy, ale odrzucają wszelki absolutyzm jej przypisywany. W ujęciu Bloora relatywizm i absolutyzm tworzą wzajemnie wykluczającą się dychotomię. Dlatego każde z rozróżnień, jak: względne – absolutne, materialne – idealne, obiektywne – subiektywne oraz ogólne – szczegółowe, pełni określone funkcje, a łączenie ich ze sobą prowadzi do zamieszania. Zdaniem krytyków relatywizmu, oznacza on gotowość do tolerowania niemal każdej idei niezależnie od tego, czy ma ona sens, czy nie¹⁶¹. Rzeczywiste zagrożenie dla nauki nie pochodzi od relatywistów, ale na przykład od tych, którzy wierzą w absolutną prawdę Biblii i jej mitów stworzenia. W ramach akademickiego świata antyrelatywiści powinni zrozumieć, że ich przekonania mogą być fałszywe i niebezpieczne, dlatego według Bloora są oni zobowiązani do ograniczania swojej

zapytać, cóż to za poszukiwanie, któremu nigdy nie wolno dojść do celu? (...) Wydaje mi się, że zarzut arogancji należy raczej odwrócić: czy twierdzenie, że Bóg nie może nam dać daru prawdy, że nie może nam otworzyć oczu, nie jest wyrazem arogancji? Czy powiedzenie, że urodziliśmy się ślepi i prawda nie jest naszą sprawą, nie jest wyrazem pogardy dla Boga? Czy uznanie nas za skazanych na błądzenie w ciemności nie jest degradacją człowieka i jego tęsknoty za Bogiem? Wszystko to prowadzi do rzeczywistej arogancji, która polega na tym, że to my chcemy zająć miejsce Boga i określać, kim jesteśmy, co mamy robić, co chcemy uczynić z siebie i ze świata. Poznanie i poszukiwanie nie wykluczają się wzajemnie”. J. Ratzinger, *Die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche.*, cyt. za: J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 92.

¹⁶⁰ D. Bloor, *Epistemic grace. Antirelativism as theology in disguise*, „Common Knowledge”, 2007 vol. 13 no. 2–3, s. 251–255. W kontekście tego teologicznego założenia używanie terminu „absolutny” niesie ze sobą znaczenie transcendencji, a więc odnosi się do czegoś, co nie podlega warunkom materialnym czy zewnętrznym kwalifikacjom. Ratzinger jest zdania, że to co jest absolutne, musi mieć wewnętrzną konieczność i transcendencję, pozostając ponad światem przyczyny i skutku. Wskazuje, że te standardy nie są nierealistycznie, lecz stanowią rdzeń wiary. Jednak w opinii Bloora jest to abstrakcyjny wymóg, którego nie da się spełnić i przyjąć.

¹⁶¹ Tamże, s. 256–264. Stąd ich zdaniem nierelatywista powinien być zdolny do odróżnienia prawdy od fałszu, dobra od zła. Jednak Bloor krytykuje to podejście podając przykład dwóch osób o przekonaniach absolutnych, w kontekście opinii na temat stosowania tortur. Pozornie absolutysta będzie miał prostsze zadanie, jeśli chodzi o ocenę, gdyż może odwołać się do stałych zasad i wartości w przeciwieństwie do relatywisty, który nie ma podstaw do jednoznacznej odpowiedzi. Jednak problem pojawia się, gdy dojdzie do starcia przekonań dwóch absolutystów. Pierwszy jednoznacznie uważa, że słuszne jest używanie tortur, natomiast drugi odwrotnie. Każda ze stron konfrontacji uznaje stanowisko drugiej strony za błędne. Rzekomo absolutny charakter i odpowiednie oceny nie pomagają rozstrzygnąć sporu. Jeśli dwóch absolutystów z przykładu to reprezentanci dużych grup osób o podobnych poglądach, wówczas takie społeczeństwo będzie charakteryzować się różnicami nie do pogodzenia. Jednostki wchodzące w jego skład mogą posiadać pewność moralną, ale społeczeństwo jako całość będzie rozdarłe wewnętrznym konfliktem, a zbiorowe działania będą oscylować wokół paraliżu. Taka zbiorowość może nie mieć pewności moralnej, po której stronie opowiedzieć się w kwestii stosowania tortur. Tamże, s. 274.

absolutystycznej retoryki. Mają wręcz obowiązek aby starać się głębiej zrozumieć stanowisko które potępiają. Pomogłoby to im wyjść poza ich własne ograniczające ramy myślenia, w których relatywiści ulegają stereotypizacji¹⁶².

Dla Kennetha J. Gergena, amerykańskiego psychologa społecznego, atak tradycjonalistów w tym przypadku Ratzingera na relatywizm koncentruje się przede wszystkim na utożsamianiu go z hasłem „wszystko jest dozwolone”, które uznaje za niebezpieczne. W takim podejściu Gergen widzi dowód na brak zrozumienia tego nurtu ze strony jego przeciwników. Dla osób religijnych relatywizm moralny często stanowi problem, podczas gdy dla naukowców jest to zazwyczaj kwestia relacji, które występują np. w przyrodzie w sfery związanej z wartościami¹⁶³. Psycholog zaznacza, że uniwersalna etyka miłości polegająca na współczuciu, trosce, a także poświęceniu dla innych, byłaby czymś słusznym. Nawet gdy istnieje szerokie porozumienie co do natury uniwersalnego dobra, skutkiem jest dychotomia, w której dobro i zło są przeciwnymi biegunami. Ta różnica jest kreowana w taki sposób, że nie ma w niej miejsca na optymalne dobro. Jak wskazuje Gergen, gdyby istniała rzeczywista zgoda co do uniwersaliów, nie byłoby potrzeby definiowania ich treści. Jednak z powodu kwestionowania lub odrzucania pozornego uniwersalizmu wciąż jest on formowany na nowo. Ponieważ nie można jednoznacznie przedsięwziąć konkretnych działań w sytuacji, gdy przykładowo etyka wywodzona jest z abstrakcyjnych idei lub praw, dlatego takie próby będą zawsze miały dwuznaczny charakter, co oznacza, że mogą być one potępiane i broniące w imię tych samych wartości¹⁶⁴.

Ostatnim badaczem, który polemizuje z Ratzingerem na temat roli relatywizmu jest amerykański historyk sztuki Jeffrey F. Hamburger. Na przykładzie stosowania relatywizmu w badaniach historycznych dowodzi, że pozwoliło ono zrozumieć średniowieczną pobożność katolicką w bardziej zróżnicowanej i pozytywnej perspektywie niż miało to miejsce wcześniej. Ponieważ obecnie badacze starają się zrozumieć przeszłość w jej własnym kontekście, odrzucają formułowanie takich ocen, które artykułowano np. w okresie oświecenia. Hamburger konkluduje, że zarzuty wobec tego nurtu zgłaszane przez Ratzingera wynikają z jego uprzedzeń (pochodzących z konkretnej formacji religijnej), a nie z krytycznej refleksji nad tym zagadnieniem¹⁶⁵. Co więcej, w jego opinii to właśnie relatywizm pozwala osobom

¹⁶² Tamże, s. 278–280.

¹⁶³ K. J. Gergen, *Relativism, religion, and relational being*, „Common...”, dz. cyt., s. 364.

¹⁶⁴ Tamże, s. 372. Psycholog w swoje prezentacji dokonuje rozróżnienia na moralność pierwszego i drugiego rzędu, które mogą mieć praktyczne zastosowanie tylko w sytuacji ich zrelatywizowania i odrzucenia uniwersaliów. Zob. tamże, s. 362–378.

¹⁶⁵ J. F. Hamburger, *Overkill, or history that hurts*, „Common...”, dz. cyt., s.426–427.

niezaangażowanym w konkretną religię (np. katolicyzm) tolerować, a nawet doceniać to, co mogliby inaczej uznać za „odrażające, obraźliwe lub dziwaczne w postawach i praktykach współczesnej wiary”¹⁶⁶.

4.4.2. Spór wokół relatywizmu

Debata nad relatywizmem zainicjowana przez wypowiedź Ratzingera ukazuje głębokie różnice w rozumieniu tego pojęcia między współczesnymi badaczami. Relatywizm, choć krytykowany jako zagrożenie dla korpusu wartości, jest również postrzegany jako niezbędny element refleksji krytycznej oraz czynnik promujący otwartość i tolerancję. Polemiki te wskazują na potrzebę bardziej zrównoważonego podejścia do relatywizmu, które uznaje jego wartość w rozwijaniu kultury i społeczeństwa, jednocześnie zachowując krytyczny dystans wobec jego ekstremalnych form. Warto podkreślić, że choć pragmatyczne podejście do prawdy w pewnym sensie ją relatywizuje, ponieważ odnosi ją do skutków i praktycznych konsekwencji, nie oznacza że czyni ją całkowicie dowolną. Wręcz przeciwnie, pragmatyzm wprowadza konkretne kryterium oceny prawdziwości. Dlatego nie można go stawiać na równi z poglądami, które uznają prawdę za całkowicie subiektywną i dowolną. Co interesujące, badacze biorący udział w sympozjum nie wspominają o sztuce, w której to relatywistyczne podejście jest dość mocno akcentowane, zwłaszcza w działaniach artystycznych po II wojnie światowej. Dostrzega to Ratzinger; dla niego sztuka jest przykładem tego, jak brak norm, wartości czy zasad doprowadza do chaosu estetycznego i moralnego.

W przeciwieństwie do papieża czy też bardziej konserwatywnie nastawionych badacze kultury zgromadzeni na sympozjum uczeniu zauważają że relatywizm nie jest nowym zjawiskiem. Był on obecny w kulturze już od czasów starożytnych, kiedy wyrażany był poprzez kwestionowanie tradycyjnych koncepcji obiektywizmu i uniwersalizmu. Widzą w nim szansę na jeszcze lepsze zrozumienie nie tylko nauki, ale także przestrzeni kulturowej, w tym społeczeństwa, historii czy wierzeń. Dlatego tak krytyczne stanowisko wobec relatywizmu, jakie przedstawia Ratzinger, jest dla reprezentantów tego nurtu błędem, przejawem ograniczonego myślenia krytycznego oraz brakiem chęci zrozumienia, czym on jest.

Jednak powyższy zarzut można odnieść także do samych uczestników sympozjum. Ich dyskusja została sprowokowana homilią teologa, a zwłaszcza jego odniesieniem do „dyktatury relatywizmu”, lecz badacze ograniczyli się do krytyki fragmentu, nie podejmując próby analizy całościowego stanowiska papieża. Nie uwzględnili argumentu Benedykta XVI o zagrożeniu

¹⁶⁶ Tamże, s. 427.

rozmycia wartości moralnych oraz odrzucenia prawdy i norm o charakterze obiektywnym. Dla teologa zagrożenie polega też na przenoszeniu, jak je określał, „powiewów nauki” na cały obszar kultury i stawianiu ich jako nieomyślne kryterium dla interpretacji rzeczywistości. Uczestnicy sympozjum posługują się także swojego rodzaju psychologizacją motywów Ratzingera, sugerując, że jego postawa wynika wyłącznie z chęci ochrony dogmatów katolickich, gdyż został ukształtowany w taki sposób.

Postawa badaczy wpisuje się w to, o czym mówił teolog między innymi w swojej homilii, że relatywizm jest nurtem, „która nie uznaje niczego za pewnik, a jedynym miernikiem ustanawia własne ja i jego zachcianki”¹⁶⁷. Naukowcy nie dostrzegają niebezpieczny aspektów relatywizmu, ale ich zdaniem jest on najbardziej odpowiednim metaparadygmatem badawczym, przede wszystkim ze względu na wynikającą z niego rzekomo gotowość do dialogu z odmiennymi stanowiskami oraz akceptację niekonwencjonalnych form myślenia. Jednocześnie są skłonni do opisywania chrześcijaństwa za pomocą stereotypowych haseł jak, absolutyzm, fundamentalizm czy dogmatyzm¹⁶⁸.

Teolog nie neguje relatywizmu w ogóle, uważa, że pewna jego doza jest potrzebna, czy to w nauce (w kontekście metodologii), czy w polityce, ze względu na to, że pozwala on na postawienie potrzebnych pytań czy głębszą refleksję. Niemniej krytyczne myślenie kierujące się wyłącznie relatywistycznymi kryteriami nie przyniesie pozytywnych efektów, gdyż będzie ono zawieszane w próżni. Brak mu bowiem będzie odwołania się do uniwersalnych wartości, zwłaszcza prawdy. Krytyka relatywizmu w wykonaniu byłego prefekta Kongregacji Nauki Wiary nie jest motywowana dążeniem do obrony autorytetu Kościoła lecz właśnie przekonaniem że ludzkie życie musi posiadać oparcie o to co stałe i daje solidny punkt odniesienia. Jednocześnie, jak zauważa papież, poszukiwanie prawdy czy rozwijanie wiary powinno odbywać się w kontekście hermeneutyki ciągłości, czyli nieustannej refleksji nad zastanym dziedzictwem kulturowym w świetle czasów współczesnych.

¹⁶⁷ J. Ratzinger, *Homilia ...*, dz.cyt.

¹⁶⁸ Herrnstein Smith postuluje wyłącznie z dyskusji niektórych tematów np. Holokaustu, ponieważ mogą one zostać zniekształcone przez środowiska antysemityczne. Jednak nie podaje kryteriów jakimi miałyby kierować się selekcja takich zagadnień. Jeśli przyjąć jej ogólne założenie można by wyłączyć z pod debaty również wszelkie systemy religijne ponieważ każdy z nich jest potencjalnie narażony na nieobiektywna krytykę wynikająca z uprzedzeń.

Rozdział 5. Afirmacja wiary chrześcijańskiej w czasach kryzysu kultury

Tracey Rowland oceniając dorobek naukowy Ratzingera stwierdza, że oryginalny wkład teologa w krytykę kultury zachodniej polega na przedstawieniu „jej rodowodu na kształt «podwójnej helisy»”¹. Wyróżniającą cechą myśli byłego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, która dowodzi stałości i logiczności jego poglądów ma być adaptacyjny konserwatyzm. Najlepiej wyraża się on poprzez metodę pracy Benedykta XVI, czyli łączenie pozornie sprzecznych sposobów myślenia oraz hermeneutykę ciągłości. Takie podejście do zagadnień teologicznych oddziałuje również na postrzeganie kultury. Dla Ratzingera kultura, aby mogła być żywotna, musi pozostawać dynamiczna, a to dokonuje się przez funkcjonowanie w kontekście napięć: wiara – rozum, wiara – kultura, czy konfrontacji różnych koncepcji rzeczywistości, na przykład świeckiej i religijnej. Pobudza to uczestników danej kultury do twórczego myślenia i szukania sposobów na godzenie powstających różnic. Realizować to można dzięki stosowaniu hermeneutyki ciągłości, czyli rozumieniu teraźniejszości i budowaniu przyszłości w relacji do przeszłości (tradycji, dziedzictwa kulturowego).

Ratzinger w swojej metodzie stara się doprowadzić do syntezy elementów, które wydają się pozornie sprzeczne – istotne jest, aby pozostawały w dialogu². Jak wskazują autorzy monografii *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera–Benedykta XVI*,

¹ T. Rowland, *Wiara Ratzingera, teologia Benedykta XVI*, przeł. A. Gomola, Kraków 2010, s. 177.

² Metoda Ratzingera polegająca na syntezy sposobów myślenia pozornie sprzecznych przypomina paradoks w ujęciu Henriego de Lubaca. Dla francuskiego jezuita zjawisko to przenika całą rzeczywistość. Z jednej strony motywuje człowieka do poszukiwań, w celu jego przezwyciężenia, z drugiej – wraz z badaniem konkretnego zagadnienia pojawiają się kolejne paradoksy, które rodzą nowe pytania i odkrywają kolejne aspekty do zgłębienia. De Lubac tak pisze o paradoksie: „Paradoks jest odwrotnością tego, czym powinna być synteza. Ale synteza zawsze się nam wymyka. (...) Paradoks to poszukiwanie syntezy lub jej oczekiwanie. (...) nim pojawia się w myśli, występuje wszędzie w otaczającej nas rzeczywistości. Wszędzie jest na trwałe zakorzeniony”. H. de Lubac, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, przeł. M. Rostworowska-Książek, Kraków 1995, s. 51–52. Cytat może sugerować, że jezuita do kwestii syntezy podchodzi z dystansem i wątpliwościami co do możliwości jej osiągnięcia. Uważa, że podejmowane próby są wartościowe i ważne dla nauki (w tym teologii), jednocześnie zaznacza, że każda taka synteza nigdy nie będzie miała charakteru ostatecznego i jest czasowo ograniczona. L. Wołowski, *Problematyka paradoksu w myśli Henriego de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2023, s. 266–268. Ratzinger nie odnosi się wprost do tej metody, lecz jego podejście łączenia rzeczy które pozornie stoją do siebie w opozycji jest charakterystyczne. Podobnie jak dla de Lubaca, dla Benedykta XVI istotne jest, aby przeciwstawne sposoby myślenia nie połączyły się i nie stworzyły pełnej harmonii (co zresztą uważa za niemożliwe), lecz zawsze pozostawały w napięciu. Rodzi to dynamikę i pozwala, aby wzajemnie na siebie oddziaływały, jak jest to w przypadku wiary i kultury (opisywanych w rozdziale trzecim). Jednak należy podkreślić, że ta metoda w żaden sposób nie jest związana z dialektyką marksistowską. De Lubac w swojej myśli nie tyle godzi przeciwieństwa w sensie ich znoszenia czy przezwyciężenia, co ukazuje ich współistnienie jako napięcie, które nie domaga się rozwiązania, lecz kontemplacji. Jest to więc paradoks wynikający z relacji tego, co skończone do tego, co nieskończone, czyli fundamentalnego napięcia obecnego w ludzkim doświadczeniu duchowym: człowiek, jako byt skończony, nosi w sobie pragnienie nieskończoności, którego nie może sam zaspokoić.

reprezentowane przez niego podejście łączy rozum i wiarę³ oraz teologię i filozofię. Dla papieża powyższe dziedziny nie mogłyby się rozwijać w pełni, gdyby nie oddziaływały na siebie wzajemnie. Taka perspektywa sprawia ze wpisanie teologa w dychotomie podejścia konserwatywnego lub liberalnego jest niezasadne – jak pokazuje Rowland, dorobek Ratzingera wymyka się takiemu uproszczonemu ujęciu⁴. Nazywanie Benedykta XVI konserwatystą wynikało z jego skupienia na znaczeniu historii, tradycji i Pisma Świętego dla teologii oraz odrzucaniu przezeń liberalizacji niektórych kwestii teologiczno-kanonicznych, jak np. możliwość udzielenia święceń kapłańskich kobietom. Warto też wspomnieć, że termin „pancerny kardynał” szczególnie upodobała sobie niemiecka prasa, aby przedstawiać teologa jako ultrakonserwatystę, który nie akceptuje żadnych zmian. Z kolei w kręgach tradycjonalistycznych, między innymi związanych z Bractwem Kapłańskim św. Piusa X, Benedykt XVI nazywany jest liberałem i modernistą. Przypisywany jest mu często augustynizm, z czym rozprawia się Rowland w swojej publikacji oraz porzucenie tradycji scholastycznej i nauczania św. Tomasza z Akwinu⁵. Ratzinger „zasłużył” także na miano heglisty za sprawą Pawła Lisickiego, który w wykładzie *Benedykt XVI tradycjonalista czy neomodernista?* starał się przedstawić jego teologię jako mętną i niezrozumiałą, opartą na filozofii Hegla oraz ulegającą wpływom protestanckim⁶.

Kolejną cechą wyróżniającą myśl Ratzingera jest nacisk na hermeneutykę ciągłości. Polega ona na pozostaniu w relacji do przeszłości, czyli tradycji oraz interpretowaniu i rozumieniu jej w kontekście współczesności, co oznacza namysł nad każdą zmianą. Na przykład, w przypadku Kościoła istnieje pole do zmian zwyczajów w ramach tradycji i w związku z tym także akceptacji odkryć w obrębie nauki (tu m.in.: przyjęcie teorii heliocentrycznej, teorii ewolucji czy praw człowieka wypracowanych w oświeceniu). Jednak nie jest to możliwe w kwestii dogmatów, które są stałymi i niepodważalnymi filarami wiary, bowiem dla teologa wszelkie próby odcięcia się od tradycji i historii świadczą o słabości kultury i o jej kryzysie. Ta sama zasada dotyczy człowieka oraz Kościoła. Na temat hermeneutyki Benedykt XVI wypowiedział się w 2005 roku w przemówieniu do pracowników Kurii

³ Zob. B. Ferdek, W. Trojnar (red.), *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Wrocław 2019. Zdaniem J. Szymika zagadnienie relacji między wiarą i rozumem należy do najczęściej podejmowanych przez teologa tematów. Jak zauważa, problematyka ta jest postrzegana jako „znak firmowy” Ratzingera. J. Szymik, *Theologia Benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 68.

⁴ T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, dz. cyt., s. 240.

⁵ Druzgocącą krytykę tej tezy przeprowadza W. Szymona, *Joseph Ratzinger – tomista?*, w: *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, J. Królikowski, P. Łabuda, A. Michalik (red.), Tarnów 2016, s. 191–196.

⁶ P. Lisicki, *Benedykt XVI tradycjonalista czy neomodernista?*, https://www.youtube.com/watch?v=9_Yj5WHS GV8, (data dostępu: 11.01.2024).

Rzymskiej. Mówiąc o Soborze Watykańskim II wskazał na problem jego właściwej interpretacji. Wyróżnił dwie możliwości: hermeneutykę nieciągłości, która charakteryzuje się zerwaniem z przeszłością i otwarciem się na przyszłość, oraz hermeneutykę reformy (zwaną również hermeneutyką ciągłości)⁷. Teolog opowiada się za tą drugą opcją, która według niego jest „kluczem do rozumienia postanowień Soboru i wcielania ich w życie”⁸. Dogmaty wiary należy przekazywać w taki sposób, aby przekaz ten zachował zarówno trwałość doktryny jak i odpowiadał konkretnej epoce. Rozważania papieża w tym kontekście można także odnieść do kwestii kulturowych. Aby funkcjonować, kultura również musi zachowywać ciągłość ze swoim dorobkiem dziejowym, stąd potrzebne jest „dążenie do syntezy oraz stroniącej od skrajności naturalnej i intuicyjnej równowagi”⁹. Zdaniem Jerzego Szymika, nie oznacza to konsensusu i ustępstw względem odkrywania prawdy, ale, zbliża się do poznania tej wartości przez eksplorowanie różnorodnych i uzupełniających się ludzkich wizji na temat kultury i rzeczywistości¹⁰.

Hermeneutyka w ujęciu Ratzingera koresponduje z hermeneutyką filozoficzną Hansa Georga Gadamera, zwłaszcza w kwestii podejścia do roli i znaczenia tradycji. Problemem, z którym mierzy się współcześnie kultura, jest zrównanie tradycji z historią i zanik jej autorytetu. Istotny jest tu proces rozumienia, który jest nie tylko świadomym działaniem, ale i uczestnictwem w konkretnym doświadczeniu kulturowym. Rozumienie jest dialogiem z przeszłością, które wzbogaca kulturę o nowe sensy. Gadamer zaczyna od założenia, że nie jest ono jednostkowym aktem intelektualnym, lecz procesem wzajemnego porozumiewania się. Nawet gdy występują różnice zdań w dialogu, celem nie jest samo „zrozumienie” jako jednostronny akt, lecz „porozumienie” – wspólne dotarcie do sensu poprzez dialog¹¹. Rozumienie nie jest mechanicznym odtwarzaniem cudzych poglądów, ale otwiera przestrzeń

⁷ W swoim słynnym rozróżnieniu z 2005 roku teolog przeciwstawiał sobie „hermeneutykę zerwania” i „hermeneutykę reformy, odnowy w ciągłości jednego podmiotu – Kościoła”. Ta ostatnia zaczęła publicystycznie funkcjonować jako „hermeneutyka ciągłości”, jednak sam Ratzinger również użył tego wyrażenia (już jako papież) przynajmniej raz w przypisie w adhortacji *Sacramentum Caritatis*. Zob. Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis* 3, przyp.6, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html#_ftnref, (data dostępu: 31.12.2024). Niemniej warto zauważyć, że w pierwotnej formie to wyrażenie oznaczało nie tyle „ciągłość z przeszłością”, ile „ciągłość z samym sobą z przeszłości”. Akcent został przesunięty na interpretujący podmiot (w tym przypadku Kościół), który niszczy sam siebie, jeśli odrzuca własną przeszłość i próbuje ukonstytuować się na nowo, nie zważając na tradycję.

⁸ W. Trojnar, *Via auctoritatis Ecclesiae*, w: *Via Benedicta...*, dz. cyt., s. 85.

⁹ Tamże, s. 86–87.

¹⁰ Tamże, s. 87.

¹¹ H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 257–258.

dla sensu, który wyłania się jako wspólny wynik dialogu między różnymi perspektywami¹². Z kolei rozmowa jest procesem porozumienia, w którym kluczowe znaczenie ma uznanie punktu widzenia drugiego człowieka. Jej celem nie jest zgłębienie osoby jako jednostki, lecz uchwycenie merytorycznej zasadności jej wypowiedzi w odniesieniu do własnych przekonań. Filozof podkreśla, że rozmowa koncentruje się na treści wypowiedzi, a nie na osobie mówiącego¹³. To odróżnia ją od sytuacji, takich jak na przykład przesłuchanie, gdzie relacja między rozmówcami jest asymetryczna. Rozumienie, zarówno w rozmowie, jak i podczas interpretacji tekstu, nie polega jedynie na wiernym odtworzeniu jego znaczenia. Jest to proces współtworzenia sensu, w którym interpretator wnosi swoje własne doświadczenia i perspektywy. Dzięki temu rozumienie przypomina dialog – to dynamiczna wymiana między tekstem a odbiorcą. W efekcie sens nie jest czymś danym z góry, lecz kształtuje się w wyniku tej interakcji¹⁴.

5.1. Kultura i jej komponenty w myśli Ratzingera

Wokół pojęcia kultury i pytania o jej współczesne znaczenie toczą się dyskusje w różnych obszarach, przy czym znaczna ich część koncentruje się w środowiskach o lewicowym charakterze¹⁵. W debacie nad kulturą wyróżnia się kilka kluczowych aspektów: siły i władzy

¹² Pytanie, które zadaje interpretator, odgrywa tu kluczową rolę, gdyż umożliwia wydobycie sensu. Jednak, gdy staje się ono przestarzałe lub bezprzedmiotowe, jak w przypadku idei *perpetuum mobile*, zmienia się natura rozumienia.

¹³ Tłumaczenie tekstu z jednego języka na drugi stanowi dla Gadamera szczególną analogię do rozmowy. Ponieważ nie jest ono jedynie wiernym odtworzeniem oryginału, lecz interpretacją, w której zaangażowany jest horyzont interpretatora. Tłumacz, podobnie jak interpretator tekstu, musi dokonywać wyborów i często rezygnować z pewnych elementów oryginału. Przekład jest zawsze kompromisem, w którym tłumacz stara się zachować wierność wobec sensu tekstu, ale nie może uniknąć wpływu własnego języka i kultury. Gadamer wprowadza koncepcję „stapiania się horyzontów”, która oznacza, że rozumienie tekstu lub poglądu innej osoby jest operacją łączenia horyzontu interpretatora z horyzontem tekstu lub rozmówcy. W tym procesie własne idee interpretatora nie są narzucane, lecz wystawiane na ryzyko i służą zrozumieniu wspólnego sensu. W przypadku kultury, wydaje się, że interpretującym podmiotem w ujęciu teologa może być każda grupa, która wytwarza jakiś rodzaj kultury.

¹⁴ H. G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, dz. cyt., s. 522–525.

¹⁵ Ich obecny wygląd ukształtował się w ostatnich 30 latach XX wieku. Widoczne jest to zwłaszcza w tradycji anglosaskiej, gdzie rozwój teorii kulturowych był inspirowany wpływami marksistowskimi, które oddziaływały na środowisko akademickie, mimo że jego przedstawiciele często poddawali marksizm krytyce. Przykładowo brytyjskie studia kulturowe zakładają, że społeczeństwa kapitalistyczne nie są jednolitą całością, lecz są poddane licznym podziałom i napięciom. Podziały te przebiegają m.in. wzdłuż linii rasy, płci, narodowości oraz klasy społecznej. Istotnym momentem w kształtowaniu tego nurtu było powstanie w 1964 roku *Centre for contemporary cultural studies* w Birmingham, które założył krytyk literacki Richard Hoggart. Zob. *Kultura i hegemonia. Antologia tekstów szkoły z Birmingham*, M. Wróblewski (red.), Toruń 2012. Z kolei w latach 70. i 80. koncentrowano się wokół analizy procesów nadawania znaczeń i ich reprezentacji. W ramach studiów kulturowych znaczna część literatury teoretycznej skupiała się na rozróżnieniu między „kulturalizmem” a „strukturalizmem”. Pierwszy z tych nurtów jest najczęściej kojarzony z Raymondem Williamsem, natomiast drugi opiera się na tradycji intelektualnej obejmującej myślicieli od Durkheima i de Saussure’a, po Lévi-Straussa i Barthesa. Termin „kulturalizm” odnosi się tutaj głównie do angielsko-niemieckiej tradycji myślenia o kulturze i społeczeństwie, której podstawą jest spekulacja literacka. W tym podejściu kultura jest często przedstawiana jako

(klasycznymi myślicielami w tym kontekście są Antonio Gramsci, Michel Foucault i Raymond Williams), symboliczności (Clifford Geertz, Victor Turner) oraz płynności (Zygmunt Bauman). W odniesieniu do siły oddziaływania poszczególnych komponentów kultury ta ostatnia nie jest postrzegana jako zbiór wspólnych wartości i doświadczeń danej społeczności, lecz zgodnie z ideą Marksa jako pole rywalizacji, na którym ścierają się różne ideologie. Celem tych zmagania jest – posługując się terminologią Gramsciego – hegemonia, czyli ustanowienie dominującego systemu kulturowego. Proces ten dokonuje się poprzez „miękkie” formy władzy, które nie zawsze mają charakter instytucjonalny, a często realizowane są za pośrednictwem mediów oraz kultury popularnej i kreowanych przez nie wzorców zachowań¹⁶. Obecny jest także dyskurs ujmujący kulturę jako system znaczeń i symboli. Posługując się wyrażeniem Maxa Webera, przejętym następnie przez Geertza, kultura to „sieć znaczeń”, które są wytwarzane i interpretowane przez jej użytkowników. Stąd kultura nie jest tu pojmowana przede wszystkim jako zbiór doświadczeń i wartości pewnej społeczności, ale jako dynamiczny proces, który wciąż rodzi nowe znaczenia. Istotną rolę odgrywa narracja, która opisuje daną wspólnotę, jej historię czy mity założycielskie. W takim kontekście funkcjonuje na przykład polityka pamięci różnych państw, gdzie jedne wydarzenia są promowane, a inne reinterpretowane¹⁷. Inny z kolei typ dyskursu traktuje kulturę w kategoriach płynności. Podkreślane są tutaj zjawiska migracji czy przenikania się różnych wzorów kulturowych, które tworzą nowe formy np. obyczajów¹⁸.

W katolickiej nauce społecznej kultura nie jest jedynie sumą wytworów materialnych i intelektualnych danej społeczności, lecz stanowi przestrzeń kształtowania wartości, norm i tożsamości. Kultura postrzegana jest jako integralny element życia społecznego, który powinien być podporządkowany wartościom moralnym i duchowym. Nie jest ona autonomiczną dziedziną oderwaną od etyki, lecz przestrzenią, w której realizuje się

przeciwieństwo industrializującej się lub już zindustrializowanej, „mechanicznej” bądź materialistycznej cywilizacji. Zob. A. Milner, *Cultural materialism, culturalism and post-culturalism: The legacy of Raymond Williams*, „Theory, culture & society” 1994 vol. 11, s. 44–45.

¹⁶ Media nie tylko odzwierciedlają, ale także aktywnie kształtują oczekiwania społeczne, kontrolując narracje dotyczące sukcesu społecznego, piękna i pożądanego zachowań. Na przykład przemysł rozrywkowy odegrał kluczową rolę w tworzeniu wyidealizowanej wizji stylu życia, w której osobowości medialne są wykorzystywane jako inspiratorzy dla obiorców. Proces ten prowadzi do komercjalizacji tożsamości osobistej, ponieważ trendy medialne dyktują zachowania konsumentów i wartości społeczne. Ponadto media wykorzystują także stereotypy jako sposób organizowania percepcji publicznej, upraszczając złożoną dynamikę społeczną do łatwo przyswajalnych obrazów. Praktyka ta jest szczególnie widoczna w telewizji i kinie, gdzie powtarzające się typy postaci – takie jak „silny męski bohater” lub „pasywna, piękna kobieta” – stają się normami kulturowymi. Zob. S. Hall, *Notes on deconstructing “The Popular”*, w: *People’s history and socialist theory*, R. Samuel (ed.), New York 2016, s. 46, 78, 115.

¹⁷ Jaskrawym przykładem może być tutaj polityka historyczna Federacji Rosyjskiej, w której Związek Sowiecki jest kreowany na jedyne państwo, które było w stanie pokonać i rzeczywiście pokonało Trzecią Rzeszę.

¹⁸ Zygmunt Bauman, analizując współczesne tożsamości, widzi w nich raczej wynik przemian globalizacyjnych, a nie dezintegracji kulturowej. Płynność nowoczesności w jego ujęciu wynika z tego, że w efekcie procesów globalizacyjnych i rozwoju technologii stabilne struktury i instytucje tracą swą stałą formę.

człowieczeństwo. W ramach katolickiej nauki społecznej kultura jest pojmowana jako wyraz wspólnotowego życia człowieka, które powinno być zakorzenione w transcendentnym porządku. Zgodnie z tym podejściem, ma ona charakter personalistyczny – oznacza to, że jej celem nie jest wyłącznie rozwój cywilizacyjny, lecz także troska o moralny i duchowy rozwój osoby i społeczeństwa. Przykładowo, Anzenbacher zwraca uwagę, że kultura powinna służyć godności człowieka, rozwijać jego duchowość i stanowić przeciwwagę dla czysto materialistycznych czy technokratycznych tendencji we współczesnym świecie¹⁹.

Koncepcja kultury Josepha Ratzingera – Benedykta XVI nie została przez niego samego przedstawiona jako spójna teoria zawarta w jednej publikacji. Jednym z kluczowych zadań przysparzających trudności w tworzeniu niniejszej dysertacji było zebranie tekstów teologa i odnalezienie tych fragmentów lub dłuższych wypowiedzi, które traktują o kulturze. Istotną cechą wyinterpretowanej w ten sposób koncepcji jest jej teologiczny charakter. Pominięcie tego elementu uczyniłoby rekonstrukcję koncepcji Ratzingera niekompletną i niezrozumiałą. Jednocześnie jednak koncepcja ta jest osadzona w klasycznym modelu modernistycznych teorii kultury, wpisując się w ich systematykę zaproponowaną przez Kroebera i Kluckhohna. Wbrew pozorom nie oznacza to jednak, że jest to koncepcja przestarzała czy nieaktualna, ponieważ teolog nie ignoruje współczesnych sobie prądów panujących w naukach humanistycznych. W kulturze w jego ujęciu również ważna jest kwestia symboliki i znaczenia, widać to w jego metodzie hermeneutyki ciągłości, gdzie istotną rolę odgrywa rekonstrukcja i dopełnianie treści, a czasem jego reinterpretacja. Kultura również nie jest dla niego czymś stałym i raz na zawsze określonym. Teolog jest świadomy tego, że podlega ona ciągłym zmianom poprzez rozwój człowieka, jak też kontakty międzykulturowe, które w ciągu ostatniego stulecia stały się codziennością.

Ratzinger twierdzi, że kultura jest jednocześnie darem od Boga (dążenie do jej tworzenia i konieczność życia w niej są wszczepione w naturę ludzką) jak też wytworem wspólnoty kształtowanym w procesie historycznym oraz poprzez relacje międzyludzkie²⁰.

¹⁹ Chantal Delsol, francuska filozof neokonserwatywna, w swoich analizach kultury podkreśla znaczenie tradycji, metafizyki i moralnego zakorzenienia. Krytykuje współczesny relatywizm i nihilizm, które – jej zdaniem – prowadzą do dezintegracji kultury i rozpadu wspólnoty. Delsol uważa, że jednym z kluczowych problemów współczesności jest porzucenie klasycznych wzorców myślenia o człowieku i jego miejscu w świecie na rzecz ideologii postmodernistycznych, które negują obiektywne wartości i podważają znaczenie tradycji. W jej ujęciu kultura powinna być przestrzenią przekazywania sensu życia oraz poszukiwania prawdy, a nie jedynie narzędziem dla technokratycznej cywilizacji. Wskazuje na potrzebę powrotu do metafizycznych korzeni kultury, które pozwalały ludziom rozumieć świat w sposób uporządkowany i spójny. Zob. Ch. Delsol, *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, przeł. P. Napiwodzki, Kraków 2023.

²⁰ Takie ujęcie można porównać do myśli Herdera, zgodnie z którą Bóg (panteistycznie utożsamiany ze światem natury), tworząc człowieka jako istotę, która ma potrzeby domagające się zaspokojenia, uruchomił jego drogę ku rozwojowi kulturowemu – człowiek musiał tworzyć kulturę, by zaspokajała ona jego potrzeby, w przeciwnym wypadku musiałyby zginąć.

Może ona powstawać właśnie dzięki tym relacjom, wynikającym z dialogicznej natury człowieka i jego zdolności do ich tworzenia. Zwracając uwagę na tę cechę, Benedykt XVI podkreśla, że społeczny wymiar kultury nie umniejsza roli i znaczenia jednostki. Dialogiczność oznacza, że każda osoba jest w tej relacji równie istotna i nie może być marginalizowana. To w kontekście społecznym każdy człowiek uczy się funkcjonowania, czy to przez wychowanie w rodzinie, czy w środowisku, w którym żyje. Szczególną rolę w tym procesie odgrywają tradycja i historia, które są przekazywane w ramach każdego systemu kulturowego. To na ich podstawie zarówno jednostka, jak i społeczeństwo budują swoją tożsamość oraz zdobywają wiedzę o przeszłości i własnej kulturze.

5.2. Tradycja w myśli Ratzingerowskiej

Tradycja od wieków kształtuje społeczeństwa, definiując ich wartości, normy oraz sposób funkcjonowania. Dziś jednak toczy się wokół niej intensywna debata: jedni postrzegają ją jako anachronizm, hamulec postępu, a nawet narzędzie opresji, inni widzą w niej źródło tożsamości, stabilności i ciągłości kulturowej. Współczesne podejścia do tradycji można podzielić na dwie główne perspektywy: krytyczną, kwestionującą jej rolę, oraz afirmatywną, podkreślającą jej znaczenie dla społeczeństw i państw.

Neomarksistowscy i postmodernistyczni myśliciele, tacy jak Antonio Gramsci, Max Horkheimer, Michel Foucault czy Jacques Derrida argumentują, że tradycja jest narzędziem hegemonii wykorzystywanym przez elity do utrzymania władzy. Według Gramsciego tradycja, a w szczególności instytucje takie jak Kościół, szkoła czy media, stanowią mechanizmy kontroli, które kształtują świadomość ludzi, utrwalając istniejące nierówności społeczne. W podobnym duchu szkoła frankfurcka krytykowała tradycję jako system podporządkowujący jednostki normom społecznym, ograniczający ich autonomię i zdolność do krytycznego myślenia. Postmoderniści idą jeszcze dalej, twierdząc, że tradycja nie jest niczym obiektywnym, lecz konstruktem władzy, narzuconym przez dominujące narracje. W ich ujęciu to, co postrzegane jest jako „dziedzictwo” lub „kulturę”, jest efektem selektywnego utrwalania określonych wartości i norm, które sprzyjają jedynie określonym grupom społecznym. Zdaniem Foucaulta tradycja pełni funkcję mechanizmu dyscyplinującego, narzucającego społeczeństwom arbitralne reguły moralne i społeczne, które w rzeczywistości ograniczają ludzką wolność. Z kolei radykalniejsi krytycy, tacy jak Marcuse, postrzegają tradycję jako barierę dla zmian społecznych i emancypacji jednostek. Zdaniem tego ostatniego autora, system wartości uspokaja ludzi, tłumi ich rewolucyjny potencjał i sprawia, że akceptują oni

niesprawiedliwe struktury społeczne. W tym ujęciu odejście od niego staje się nie tylko opcją, ale koniecznością dla społeczeństw dążących do równości i sprawiedliwości.

W opozycji do tych poglądów stoi konserwatywne i komunitariańskie podejście do tradycji, reprezentowane m.in. przez Rogera Scrutona, Chantal Delsol, Alasdaira MacIntyre'a czy Gadamera. Zdaniem Scrutona tradycja stanowi fundament tożsamości społecznej i moralnej, zapewniający jednostkom poczucie przynależności i ciągłości. Jest ona czymś więcej niż tylko przeszłością – to zbiór wartości i praktyk, które przetrwały próbę czasu, ponieważ okazały się skuteczne w organizacji życia społecznego. Scruton krytykuje współczesny indywidualizm i progresywizm za rozbijanie tradycyjnych struktur społecznych, co prowadzi do alienacji, braku zakorzenienia i chaosu moralnego. W jego ujęciu tradycja nie jest zbędnym balastem, lecz narzędziem pozwalającym na zachowanie stabilności w świecie, który nieustannie się zmienia²¹. Podobne stanowisko zajmuje Chantal Delsol, która ostrzega przed całkowitym odrzuceniem tradycji na rzecz postępu. Jej zdaniem zbyt radykalne zerwanie z przeszłością prowadzi do nihilizmu i zagubienia, gdyż ludzie pozbawieni kulturowych fundamentów stają się podatni na manipulację i ideologie pozbawione korzeni²². Również filozof Alasdair MacIntyre widzi w tradycji niezbędny element ludzkiego rozumowania moralnego. W jego ujęciu tradycja dostarcza ram interpretacyjnych, które pomagają ludziom podejmować decyzje etyczne. Podkreśla jednak, że tradycja nie może być ślepo przestrzegana – musi być poddawana racjonalnej refleksji i ewoluować wraz z rzeczywistością²³. Gadamer rozwija podobną myśl, twierdząc, że tradycja nie jest sztywnym zestawem reguł, lecz nieustannym dialogiem między przeszłością a teraźniejszością. Świadomość historyczna, o której pisze, pozwala jednostkom czerpać z dorobku przeszłych pokoleń, ale jednocześnie dostosowywać go do nowych okoliczności²⁴.

²¹ Zob. R. Scruton, *Modern culture*, London–New Delhi 2006, s. 174–190.

²² Zob. Ch. Delsol, Wykład wprowadzający, *Międzynarodowa Konferencja Nowy kształt Europy*, która odbyła się w Krakowie, 20–21 września 2024 roku, <https://www.fundacjapieronka.eu/uncategorized/ke24-prof-chantal-delsol/>, (data dostępu: 25.02.2025).

²³ Zob. A. MacIntyre, *After virtue. A study in moral theory*, Indiana 2007, s. 221–225.

²⁴ Oprócz scharakteryzowanych powyżej przeciwstawnych postaw wobec tradycji, można dodać jeszcze pośrednią reprezentowaną przez socjologa Anthony'ego Giddensa. Opisuje on społeczeństwa współczesne jako posttradycyjne, a więc pozbawione silnego przywiązania do tradycji oraz autorytetów, co prowadzi do kwestionowania dotychczasowych aksjomatów, w tym pojęcia prawdy i naukowej racjonalności. Kryzys nauki wiąże się z osłabieniem znaczenia ekspertów oraz ich autorytetu. W nowoczesnej kulturze, którą Giddens określa mianem „nietradycyjnej”, nauka utraciła dawną pozycję najwyższego autorytetu, a sceptycyzm stał się podstawowym warunkiem egzystencji we współczesnych społeczeństwach. Nie oznacza to jednak ich kryzysu, lecz narodziny nowego modelu opierającego się na globalizacji, podejściu holistycznym oraz więziach społecznych tworzonych, a nie dziedziczonych. W efekcie rośnie otwartość na innych, a społeczeństwo staje się bardziej tolerancyjne i elastyczne kulturowo. Wbrew krytykom, Giddens nie utożsamia porządku posttradycyjnego z narcyzmem czy skrajnym indywidualizmem. Podkreśla również, że tradycja może promować przemoc ideologiczną poprzez brak akceptacji dla odmiennych poglądów. W tym aspekcie jego stanowisko częściowo pokrywa się z poglądami Ratzingera, który uznaje ambiwalentny charakter tradycji, która zawiera zarówno

W kwestii tradycji można dostrzec dwa przeciwstawne sposoby myślenia – jedni odrzucają ją na rzecz nowoczesności, inni idealizują przeszłość, pragnąc do niej powrócić. Pierwsze podejście, oparte na rezygnacji z tradycji, wynika z przekonania, że zmiany społeczne, technologiczne i kulturowe prowadzą do postępu, a przywiązanie do przeszłości może hamować rozwój. Zwolennicy tej postawy często argumentują, że tradycja bywa ograniczająca, utrwała nieaktualne normy i nie nadąża za dynamicznie zmieniającym się światem. Drugie podejście opiera się na romantyzacji czasów minionych. To nostalgiczne spojrzenie na przeszłość często prowadzi do jej mitologizacji – tworzenia wyidealizowanego obrazu dawnych czasów, które rzekomo były bardziej harmonijne, moralne i uporządkowane. Takie myślenie pomija jednak historyczne trudności i upraszcza obraz rzeczywistości. Pragnienie powrotu do „złotej epoki” wynika często z poczucia zagubienia we współczesnym świecie, który wydaje się chaotyczny i pozbawiony stabilnych wartości. Oba podejścia mają swoje konsekwencje – odrzucenie tradycji może prowadzić do utraty tożsamości i zerwania ciągłości kulturowej, podczas gdy bezkrytyczna idealizacja przeszłości może skutkować stagnacją i brakiem gotowości na zmiany.

Ratzinger zwraca uwagę na przyszłościowy wymiar tradycji i historii, twierdząc, że nie można ich ani odrzucać ani nimi manipulować. Nie oznacza to jednak ich bezkrytycznego przyjmowania, lecz raczej ich ocenę przez pryzmat systemu aksjologicznego i wyciąganie wniosków z zastanego dziedzictwa. Źródłem owego systemu są wspólne wartości charakterystyczne dla chrześcijaństwa i zachodniej kultury, czyli: prawda, dobro i piękno. W opinii Ratzingera podejście to ma zabezpieczać przed popełnianiem w przyszłości błędów podobnych do tych, które były popełniane niegdyś. Problemem, który teolog dostrzega we współczesnej kulturze, jest tendencja do całościowego odcinania się od korzeni przeszłości i od płynącego z nich doświadczenia. Mottem bowiem człowieka współczesnego stał się postęp.

Dobrym przykładem, który przedstawia logikę utrzymywania ciągłości między przeszłością, teraźniejszością jest metoda hermeneutyki ciągłości Ratzingera wyrażana głównie w jego pracy teologicznej. Podejście Benedykta XVI do kwestii tradycji doskonale obrazuje motu proprio *Summorum Pontificum* na temat liturgii²⁵. W przeciwieństwie do progresywnych liturgistów oraz tradycjonalistów, którzy dążyli do odgórnego narzucania swojej wizji rytuału, papież starał się znaleźć drogę pośrednią. Zamiast forsować zmiany, które mogłyby doprowadzić do eskalacji konfliktów wewnętrznych, postawił na powolne i oddolne procesy,

wartości pozytywne, jak i te prowadzące do cierpienia czy dyskryminacji, które powinny zostać odrzucone. A. Giddens, *Życie w społeczeństwie posttradycyjnym*, w: U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2009, s. 143.
²⁵ Dokument określa status prawny nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego.

mające na celu pokojowe współistnienie dwóch form rytu rzymskiego – tradycyjnego i zreformowanego. Benedykt XVI był przeciwny wszelkim radykalnym zmianom, które mogłyby jedynie pogłębić istniejące podziały. Uważał, że tradycyjna forma liturgii nie podważa wartości reformy, lecz stanowi jej uzupełnienie, przyczyniając się do przewyciężenia alternatywnego myślenia o niej. Poprzez *Summorum Pontificum* zalegalizował prawo do stosowania starszego rytu, nie zmuszając nikogo do jego przyjęcia, co pozwoliło uniknąć napięć wynikających z odgórnych decyzji. Jego metoda miała na celu neutralizacji antagonizmów w Kościele poprzez powolne, organiczne procesy, a nie poprzez rewolucyjne zmiany. Zdaniem Benedykta XVI, tylko takie podejście mogło uzdrowić źródłowe problemy kryzysu liturgicznego bez naruszania jedności Kościoła²⁶.

W tym kontekście rodzą się dwa pytania: czy historia i tradycja są istotnymi elementami kultury? oraz czy ograniczenie lub zanik dziedzictwa tradycji prowadzi do upadku systemu kulturowego? Przykładowo Giddens uważa, że w społeczeństwie posttradycyjnym ludzie są bardziej zaangażowani i świadomi swojego wpływu na decyzje polityczne oraz kształt przyszłości, w której chcą żyć²⁷. Zatem brak ugruntowania w tradycji nie jest niczym zgubnym dla kultury, lecz tylko kolejnym etapem jej rozwoju. Przeciwnie stanowisko prezentuje Ratzinger, według którego rezygnacja z tego elementu kultury sprzyja tendencjom destabilizującym społeczeństwo, ponieważ jest ono pozbawione tego co je ukształtowało. Dlatego „uwolnienie” od wpływów historii i tradycji powoduje, że taka wspólnota jest zagubiona i podatna na nowe trendy, które może przyjąć bezrefleksyjnie, gdyż pozbawia się narzędzi ich weryfikacji dostępnych m.in. poprzez namysł nad swoim dziedzictwem.

²⁶ T. Dekert, *Liturgical peace, liturgical war: Benedict XVI's "Summorum Pontificum" and its critics*, maszynopis (czeka na publikację), dzięki uprzejmości autora.

²⁷ Brytyjski socjolog prezentuje dość optymistyczny opis współczesności, w której społeczeństwo zostało wyzwolone od ograniczającej perspektywy tradycji czy autorytetów nauki. Giddens wskazuje, że refleksyjność jest cechą nowoczesności, polega ona na wspomnianym w tekście głównym wątpleniu, które stało się nieodłącznym elementem życia codziennego, pełnego różnorodnych opcji wyboru. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późniejszej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2010, s. 118. Stąd pojawia się pytanie, czy społeczeństwo posttradycyjne, które cały czas musi wykazywać się sceptycyzmem – w tym w stosunku do własnej kultury, nie mając przy tym stałych punktów odniesienia – będzie w stanie, tak jak tego chce Giddens, podejmować słuszne i świadome decyzje, czy raczej będzie poddane coraz większemu zamętowi informacyjnemu. Kolejne pytanie dotyczy słabnącej roli naukowców w debacie publicznej. Przykładem może być współczesna dyskusja na temat zmieniającego się klimatu i roli człowieka w tym procesie. Zwolennicy tezy o antropogenicznym charakterze zmian klimatycznych nawołują do przyjęcia proekologicznych postaw, powołując się przy tym na różne badania naukowe. Z kolei ich przeciwnicy również stosują podobną argumentację, odwołując się do badaczy, których wyniki badań sugerują odmienne stanowisko w tej kwestii. Warto zauważyć, że obie strony tego ideologicznego (gdyż nie jest on *sensu stricto* naukowy) sporu odwołują się jedynie do części wyników badań potwierdzających ich perspektywę. To pokazuje, że autorytet nauki jest wpływowy, ale przeważa przede wszystkim traktowanie go w sposób instrumentalny. W ostatecznym rozrachunku ma on za zadanie jedynie potwierdzać argumenty konkretnej strony sporu.

5.3. Miejsce religii w kulturze

Współczesna kultura zachodnia charakteryzuje się dwoma dominującymi podejściami do religii. Widoczne są zarówno stanowiska sceptyczne, takie jak deizm, ateizm i agnostycyzm, które postrzegają religię jako przeszkodę dla nauki oraz źródło nietolerancji i przemocy, jak również tendencje reprezentowane przede wszystkim przez środowiska wyznaniowe a ostatnio również nurt postsekularystyczny w filozofii, które wskazują na nieprzemijający wpływ religii na kulturę i etykę oraz jej zdolność do adaptacji do zmieniających się realiów.

Podjęcie kontestujące religię, którego przedstawicielami są tacy myśliciele jak Jan Assmann²⁸, Richard Dawkins, Peter Singer²⁹, Richard Rorty, Sam Harris, Michel Onfray czy Daniel Dennett, traktuje religię jako przestarzałą formę organizacji społecznej. Zdaniem Dawkinsa religia zawłaszczyła obszar, który powinien należeć do nauki, próbując dostarczać odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Uważa on, że nauka bazująca na empirii i rzetelnej analizie danych jest jedyną dziedziną, która może dostarczyć obiektywnych wyjaśnień dotyczących rzeczywistości³⁰. Sam Harris podkreśla, że religie historycznie prowadziły do nietolerancji i przemocy, ponieważ ich doktryny zakładają wyłączność swojej prawdy, co skutkuje brakiem akceptacji dla innych wyznań³¹. Z kolei Michel Onfray wskazuje na konieczność stworzenia nowej etyki opartej na filozofii pragmatyzmu i rozumie, wolnej od wpływu teologii. Postuluje również przeprowadzenie reformy edukacji, która uwzględniałaby naukę o ateizmie jako alternatywę dla tradycyjnych systemów religijnych. Rezygnacja z religii nie oznacza, jego zdaniem, pozostawienia człowieka w moralnej próżni. Wręcz przeciwnie – wymusza ona na nim przejście pełnej odpowiedzialności za świat, który tworzy. Jeśli dotychczas wartości moralne były często osadzone w systemach religijnych, to ich odrzucenie stawia przed człowiekiem wyzwanie: jak budować system etyczny, który będzie wspierał rozwój społeczeństwa, solidarność i dobro wspólne? W tym kontekście filozofowie

²⁸ Według niego religie monoteistyczne zawierają w sobie element przemocy, który jest ich integralną częścią. Zob. J. Assmann, *The price of monotheism*, przeł. R. Savage, Stanford 2010, s. 8–30.

²⁹ Australijski etyk i filozof jako ateista uważa, że nie ma racjonalnych przesłanek dla wiary w Boga czy uznawania jakiegokolwiek religię za nadrzędną czy użyteczną – jedyne powody mogą być natury psychologicznej. Wiara nie ma żadnego praktycznego zastosowania w nauce czy wyjaśnianiu otaczającej rzeczywistości. Singer jest także propagatorem etyki utilitarystycznej i budowania nowej moralności bez religijnych wpływów. P. Singer, J. Lennox, L. Taunton, *Singer vs Lennox: Is there a God?*, <https://web.archive.org/web/20161127094518/https://www.abc.net.au/tv/bigideas/stories/2011/09/06/3310342.htm>, (data dostępu: 19.03.2024).

³⁰ W polskim kontekście warto przywołać list otwarty Marka Migalskiego skierowany do rektora Uniwersytetu Śląskiego, w którym domaga się likwidacji wydziału teologicznego. Swoją postulat argumentuje brakiem empirycznego ugruntowania teologii. Zob. M. Migalski, *List otwarty prof. Marka Migalskiego do Rektora UŚ oraz odpowiedź Rektora w sprawie postulat likwidacji Wydziału Teologicznego*, <https://gazeta.us.edu.pl/node/433603>, (data dostępu: 19.03.2024).

³¹ S. Harris, *The end of faith: Religion, terror, and the future of reason*, New York – London 2004, s. 12–20.

tacy jak Onfray i Rorty wskazują na konieczność samodzielnego kształtowania wartości, które nie wynikają z dogmatów, lecz z racjonalnego namysłu i dialogu społecznego. Człowiek nie może już odwoływać się do transcendentnego autorytetu jako usprawiedliwienia swoich działań – musi sam podjąć trud budowania odpowiedzialnych norm, które będą służyć zarówno jednostce, jak i społeczeństwu.

Mimo rosnącego wpływu ateizmu i agnostycyzmu religia nie znika z kultury, lecz ewoluuje³². Zwolennicy postsekularyzmu podkreślają, że wartości judeochrześcijańskie wciąż odgrywają kluczową rolę w kształtowaniu etyki, prawa i norm społecznych. Nawet jeśli wielu ludzi odchodzi od praktyk religijnych, to wciąż kierują się oni moralnością zakorzenioną w tradycji chrześcijańskiej. Jednym z ważnych głosów w debacie o roli religii w kulturze jest Chantal Delsol, która zauważa, że współczesny świat Zachodu nie jest już miejscem triumfu sekularyzmu, lecz raczej obszarem, w którym na nowo rozważa się znaczenie duchowości. Delsol wskazuje, że współczesne społeczeństwa wciąż poszukują sensu i normatywnych fundamentów moralnych, których nie jest w stanie dostarczyć wyłącznie racjonalność naukowa. Jej zdaniem religia, choć często reinterpretowana i dostosowywana do nowych warunków, nie znika, lecz powraca jako istotny element życia społecznego. Podobne opinie wyrażali Habermas czy Pera, których stanowiska zostały opisane w rozdziale trzecim.

W opinii Ratzingera obrany przez cywilizację zachodnią kierunek polegający na próbie wytworzenia specyficznej kultury pozbawionej komponentu religijnego, jest nowym

³² Z socjologicznego punktu widzenia wyróżniono także zjawisko tak zwanej nowej duchowości. Wynika ono z przemian społeczno-kulturowych, które doprowadziły do osłabienia tradycyjnych autorytetów religijnych i instytucji takich jak Kościół katolicki. Współczesne społeczeństwa charakteryzuje pluralizm i indywidualizacja, co sprawia, że duchowość nie jest już jednoznacznie związana z konkretną religią, lecz staje się przestrzenią osobistych poszukiwań. W miejsce tradycyjnych wierzeń pojawiają się nowe formy religijności, które często czerpią inspiracje z filozofii Wschodu, ezoteryki, psychologii i ruchów samorozwoju. Zbigniew Pasek i Katarzyna Skowronek sugerują, że duchowość, rozumiana jako dążenie do przekraczania samego siebie w imię wyższych pozytywnych wartości, może być postrzegana jako centralny element kultury. Nowa duchowość stanowi ważny i rosnący obszar współczesnej rzeczywistości kulturowej, w tym również kultury popularnej, odzwierciedlając znaczący rys mentalności współczesnego człowieka i jego sposobu bycia. Por. Z. Pasek, K. Skowronek, *Duchowość jako kategoria analizy kulturoznawczej*, w: *Kultura jako cultura*, t. 12, I Topp, K. Łukasiewicz (red.), Wrocław 2011, s. 72–73. Jednym z najbardziej rozpoznawalnych nurtów w tym kontekście jest New Age, które kładzie nacisk na jedność człowieka z kosmosem, rozwój świadomości oraz transcendencję. (*Notabene* zdaniem Paska i Skowronek zjawisko nowej duchowości przekracza już granice New Age.) Charakterystyczną cechą tego rodzaju zjawisk jest zacieranie się granic między sacrum a profanum. Współczesny człowiek odnajduje duchowość nie tylko w tradycyjnych rytuałach religijnych, ale również w kontaktach z naturą, w przeżyciach estetycznych czy w praktykach takich jak medytacja, joga czy ekoturystyka (zaliczanych tutaj do działań typu *wellness*). Duchowość ta w dużej mierze ulega również procesom komercjalizacji. Widoczne jest to w przemyśle turystycznym, oferującym „duchowe” podróże, które mogą stanowić zarówno autentyczne doświadczenie duchowe, jak i produkt marketingowy przyciągający turystów pragnących przeżyć coś wyjątkowego. Przykładem są wyjazdy do klasztorów w celu odnalezienia wewnętrznej równowagi, wyprawy do miejsc uznawanych za energetyczne centra Ziemi czy podróże śladami dawnych szlaków pielgrzymkowych, takich jak Camino de Santiago, które dla wielu współczesnych wędrowców stanowią nie tyle religijny obowiązek, ile okazję do osobistej refleksji i oderwania się od codziennego życia. Zob. M. Kazimierzczak, *Duchowy wymiar podróżowania, czyli o spirytualizmie w turystyce*, „Folia turistica” 2021 nr 12, s. 7–14.

zjawiskiem, które dotychczas nie występowało w historii³³. Autor *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*, poddając krytyce ten rozwój, nie ma na myśli jedynie obrony interesów Kościoła. Widać tu przekonanie, że wraz z eliminacją religii z życia społecznego i politycznego, ale też z kultury, dokonuje się jej degradacja. Pojawić się wtedy może chaos aksjologiczny, zagubienie sensu, gdyż to religie podają odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Chrześcijaństwo niesie ze sobą nie tylko system wierzeń, ale również tradycję, pewną kontynuację po wcześniejszych epokach, zasady etyczne, korpus idei i wartości czy wizję rzeczywistości, co umożliwi tworzenie podstaw niezbędnych do istnienia cywilizacji. Widać to we wszystkich innych kulturach, gdzie religia jest tym elementem („sercem” według Ratzingera), który reguluje życie społeczne, stosunek do innych ludzi, wspólnot i do świata, jak również nadaje system wartości. W podobnym kontekście ujmowali to zagadnienie tacy autorzy, jak Eliade, Geertz, Wierciński, Rappaport, jak również Oswald Spengler³⁴, Georg Simmel, Leszek Kołakowski, Stanisław Lem³⁵, Edmund Husserl, Emmanuel Lévinas czy Michel Henry³⁶. Ich diagnozy i recepty rozwiązania kryzysu w różnym stopniu pokrywają się z

³³ *Cardinal Ratzinger on europe's crisis of culture*, <https://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/cardinal-ratzinger-on-europe-s-crisis-of-culture.html>, (data dostępu: 03.04.2024).

³⁴ Spengler przyjmuje podział kultury na cztery główne etapy: praczas, wczesny czas, późny czas oraz cywilizację. Podkreśla, że różne kultury mają swoje specyficzne struktury i etapy rozwoju, co można zaobserwować na przykładzie kultur: chińskiej, arabskiej i zachodniej. Praczas – początkowy okres, który jest trudny do zdefiniowania i zazwyczaj związany z mitologicznymi początkami kultury. Wczesny czas – faza, w której kultura rozwija się dynamicznie, kształtując swoje podstawowe struktury społeczne, polityczne i artystyczne. Późny czas – okres dojrzałości kultury, kiedy osiąga ona swój szczyt w różnych dziedzinach, ale zaczynają pojawiać się oznaki stagnacji i wyczerpania. Cywilizacja – ostatnia faza, w której kultura przechodzi w stan cywilizacji; charakteryzuje się ona materializmem, urbanizacją i zanikaniem duchowych oraz artystycznych wartości kultury. O. Spengler, *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2014, s. 29–47. Cywilizacja jest u Spenglera synonimem końca kultury, prowadzącym do jej upadku i zastąpienia przez nową kulturę. Podobnie uważał Simmel, który pisał o tragedii kultury. Zob. A. Gielarowski, *Kryzys kultury – kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Lévinas, Henry*, Kraków 2016, s. 15–17.

³⁵ Lem zauważa, że procesy kulturowe nie są chaotyczne, lecz wymagają ukierunkowania przez nadrzędne normy i zasady. Pełnią one rolę filtra, ustalając podstawowe kryteria oceny i nadając kierunek rozwojowi całego systemu kulturowego. Problem pojawia się, gdy napływ nowych wartości staje się zbyt intensywny i szybki, co prowadzi do przeciążenia tego filtra. W konsekwencji może to skutkować chaosem, relatywizacją oraz zatarciem podstawowych kategorii pojęciowych, co Lem postrzega jako jedno z głównych zagrożeń dla współczesnej kultury. Z kolei Leszek Kołakowski podkreśla, że kultura jest nierozzerwalnie związana z pojęciem sacrum, czyli obecnością świętości i wartości transcendentnych w życiu społecznym. Jego zdaniem sacrum odgrywa kluczową rolę w kształtowaniu i stabilizowaniu kultury, a jego zanikanie w nowoczesnym społeczeństwie prowadzi do kryzysu kulturowego. Kołakowski argumentuje, że usunięcie świętości z życia społecznego prowadzi do erozji porządku wartości i norm, które są niezbędne dla funkcjonowania każdej kultury. Podczas wystąpienia na konferencji w Genewie w 1973 roku wskazywał, że kryzys współczesnej kultury jest wynikiem postępującej sekularyzacji i utraty wiary w wartości absolutne. Jego pesymistyczna diagnoza opierała się na obserwacji, że wraz z zanikiem sacrum kultura traci swoje fundamenty, co prowadzi do destabilizacji społecznej i moralnej. Zob. J. Gomułka, *Ponowoczesność jako kryzys. Filozofia kultury Stanisława Lema*, w: *Spoleczeństwo ponowoczesne – społeczeństwo ponowoczesności. Namysł nad kondycją współczesnego społeczeństwa*, K. Cikała-Kaszowska, W. B. Zieliński (red.), Kraków 2015, s. 53–69.

³⁶ Husserl, Lévinas czy Henry koncentrują się na kryzysie człowieczeństwa i nauki, co w dużej mierze koreluje z punktem widzenia Ratzingera. Według Husserla nauka opiera się na zbyt wąskim rozumieniu racjonalności. W jego ujęciu modelem, do którego należy powrócić, jest ten wywodzący się ze starożytnej Grecji, gdzie łączono teorię i praktykę. Nowożytna nauka skupiła się na instrumentalnym zastosowaniu rozumu. Taki rozum nie

oceną Ratzingera. Dotyczy to zwłaszcza zgodności w kwestii kryzysu kultur i diagnozowania różnych form redukcjonizmu³⁷.

Religia determinuje strukturę aksjologiczną kultury, a także daje odpowiedzi na szczególnie istotne dla człowieka pytania o początek istnienia i sens życia. Dla Ratzingera religia, podobnie jak kultura, wypływa z natury ludzkiej, zatem odrzucenie tej pierwszej będzie skutkowało poszukiwaniem jej substytutu. Benedykt XVI mówiąc o chrześcijaństwie charakteryzuje je jako wiarę, która ma szerszy zakres niż religia. Tym ostatnim pojęciem określa raczej tradycje niechrześcijańskie. Należy dodać, że podział ten ma charakter

akceptuje duchowości i redukuje człowieka do roli przedmiotu. Właśnie ten proces doprowadził do tragedii wojen w XX wieku. Problemem nauki jest utrata dostępu do źródłowego sensu (*Lebenswelt* – świat przeżywany, źródłowe doświadczenie). W perspektywie Husserla dotarcie do tego sensu oznacza postrzeganie prawdy na sposób starożytnych Greków, czyli jako współdziałania rozumu instrumentalnego i etyki. Mający swe źródło w tej utracie kryzys, jest chorobą narodów europejskich. Husserl dostrzega receptę w filozofii, gdyż to ona nadaje sens, wytycza drogę rozwoju oraz łączy ludzi we wspólnotę. Zob. A. Gielarowski, *Kryzys kultury...*, dz. cyt., s. 109–126. Ratzinger również źródła kryzysu widzi w zbyt wąskim ujęciu definicji rozumu, co prowadzi do ograniczenia wiedzy o rzeczywistości i człowieku. Redukcja wiedzy do wymiaru empirycznego prowadzi do rozchwiania całego systemu postrzegania, które w efekcie staje się myśleniem totalizującym. Tym, co ma wyprowadzić racjonalność na właściwą drogę jest odniesienie jej do wiary i prawdy w chrześcijańskim ujęciu. Teolog często powraca do myśli, że brak powyższych wartości wprowadza cywilizację zachodnią na niebezpieczne tory. Jednak nadziei upatruje nie tyle w filozofii, co w ponownym włączeniu chrześcijaństwa w obszar kulturowy oraz w dialogu środowisk reprezentujących zróżnicowane światopoglądy. Z kolei Lévinas, w przeciwieństwie do Husserla, właśnie w kulturze greckiej upatruje przyczyn problemów współczesnej Europy. Źródłem, z którego powinna czerpać cywilizacja, ma być kultura biblijna. Filozof z Kowna widzi w Biblii sens przedfilozoficzny i inspiracje etyczne, które są niezbędne do sprawnego funkcjonowania kultury. W świętej księdze judaizmu człowiek przedstawiony jest jako ktoś, kto ma wzgląd na bliźniego i bierze za niego odpowiedzialność. Dlatego Lévinas proponuje kulturę etyczną, nazwaną również transcendentną, którą przeciwstawia obecnej kulturze immanencji – czyli całości i jedności skupionej na sobie. Dążenie do całości uniwersalizuje rzeczywistość i sprowadza człowieka do ogólności, co powoduje, że traci on znaczenie jako jednostka. Stąd budowanie kultury etycznej opartej na fundamencie biblijnym jest drogą rozwoju i wyjściem z kryzysu. Nie oznacza to porzucenia rozumu czy dorobku cywilizacyjnego, ale ustalenie priorytetów, których podstawą ma być koncentracja na Drugim. Obecna kultura promuje kartezjańskie skupienie na sobie, co stanowi przejaw egoizmu i nadmiernej troski o własne dobro. Dalej zaznacza, że zachodnia cywilizacja charakteryzuje się filozofią odpowiedzi, co przejawia się w zwróceniu uwagi wyłącznie na rezultat. Lévinas podkreśla, że w takim myśleniu brakuje pytania o pierwszą przyczynę (zob. tamże, s. 160–190). Analogiczne ujęcie problemu prezentuje także Henry. Dla francuskiego filozofa życie jest kategorią filozoficzną, przenika wszystko, jest ono odkrywane przez człowieka poprzez doświadczenie wewnętrzne (zob. tamże, s. 143). Twierdzi on, że kryzys w religii (która u niego jest szerokim pojęciem i nie sprowadza się do konkretnego wyznania), polega na zerwaniu więzi z Bogiem. Gdy człowiek uznaje sam siebie za źródło własnego istnienia, a następuje odgradza się od Absolutu. Na tę samą kwestię zwraca uwagę też Ratzinger. Pytanie o początek istnienia świata i człowieka jest w jego opinii często ignorowane, a jeśli pojawiają się jakieś próby odpowiedzi, to zazwyczaj powołują się one na zbieg dogodnych okoliczności, dzięki którym mógł powstać świat i człowiek. Dlatego myślenie o pierwszej przyczynie lub jej braku ostatecznie prowadzi do uznania, że rzeczywistość jest irracjonalna, ale też, że człowiek wszystko zawdzięcza sobie lub przypadkowi. Przykładem jest współczesna kultura, w której takie myślenie doprowadziło, zdaniem Ratzingera, do zamknięcia na transcendencję, co spowodowało postrzeganie śmierci jako kwestii wyłącznie biologicznej. Wspólnym mianownikiem myśli Husserla, Lévinasa, Henry'ego i Ratzingera jest krytyka dominacji techno-nauki i instrumentalnego rozumu, które redukuje człowieka do istoty jednowymiarowej. Chociaż wszyscy ci autorzy uznają wartość rozwoju technicznego, podkreślają, że jest on niewystarczający dla pełni człowieczeństwa i kultury. Proponują powrót do głębszej refleksji nad wartościami, duchowością i odpowiedzialnością, co zbiega się z wizją Ratzingera o potrzebie włączenia chrześcijaństwa w obszar kultury jako drogi do wyjścia z kryzysu.

³⁷ Kolejnym podobieństwem jest postrzeganie kryzysu nie tylko jako problemu w zakresie rozumu czy kultury, ale jako sytuacji, która dotyczy całego człowieka, czyli kryzysu człowieczeństwa. „Cel krytyki kultury nie leży więc w ocaleniu rozumu, lecz człowieka”. A. Gielarowski, *Kryzys kultury...*, dz. cyt., s. 557.

wartościujący, jednak u Ratzingera nie jest on tak silny jak u Karla Bartha. Autor *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* nie neguje bożego działania w innych religiach, jednak uważa, że jego pełny obraz przejawia się w chrześcijaństwie. Dlatego gdy odnosi się do współczesnego problemu dominacji racjonalizmu, wspomina o konieczności zachowania równowagi w relacji wiary i rozumu. Nie jest to stanowisko samego teologa, lecz postulat wypracowany na Soborze Watykańskim II. Ratzinger zaznacza, że jeden i drugi obszar nie powinny wzajemnie się zwalczać, ale muszą ze sobą współdziałać, respektując wzajemnie własne ograniczenia. Biorąc pod uwagę współczesne tendencje opisane w rozdziale trzecim, postulat ten nie spotkał się i raczej nie spotka w świecie nauki z przychylnym przyjęciem. Niemniej stanowisko to posiada również aspekt praktyczny, na który zwracają uwagę myśliciele postsekularni, tacy jak Habermas czy Pera. Synergia wiary i rozumu przejawia się nie tylko w postrzeganiu religii jako źródła zasad moralnych czy czynnika porządkującego życie zbiorowe, lecz także w ochronie obu tych obszarów przed popadaniem w skrajności i deformacje. Ich potencjalnie przemocowy charakter może ujawniać się gdy jedno z nich zostaje wytrącone z równowagi lub zdegradowane względem drugiego – na przykład w przypadku skrajnych postaw racjonalistycznych lub fideistycznych.

Ratzinger pisząc o wierze ma na myśli chrześcijaństwo, porównuje je do kultury, która mimo, że jest darem od Boga, wypracowana została przez wspólnotę w toku historii. Jednocześnie zaznacza, że dzięki niej kultura może wzrastać i rozwijać się w pozytywnym kierunku, ponieważ oprócz wymiaru metafizycznego wiara podaje konkretne wartości, które kształtują człowieka³⁸. Formowanie wiary i kultury zachodzi poprzez ich wzajemne oddziaływanie, które nieuchronnie rodzi napięcia. Jak zauważa teolog, specyfika religijności zależy od danego kontekstu kulturowego. Aby została przyjęta, musi wykazywać zdolność do dostosowania się – Ratzinger podkreśla to szczególnie w odniesieniu do działalności misyjnej. Teolog rozróżnia dwa rodzaje wiary: naturalną i nadprzyrodzoną. Obie cechuje wymiar relacyjny, oparty na zaufaniu, które pozwala przyswajać wiedzę i doświadczenie innych. Wiara naturalna, mimo iż uznawana za „niższą” względem wiedzy naukowej, stanowi fundament ludzkiej egzystencji i kultury. Składa się ona z trzech elementów: wiedzy fachowej, zaufania wspólnoty oraz osobistej weryfikacji. Wiara nadprzyrodzona jest analogiczna w swojej

³⁸ W kontekście politycznym Benedykt XVI przyjął stanowisko teologiczne, wpisując się w międzynarodową debatę na temat miejsca religii w przestrzeni publicznej, która nasiliła się po wydarzeniach z 11 września 2001 roku. W jego ujęciu chrześcijaństwo nie posiada własnej „teologii politycznej”, lecz „etos polityczny”, oparty na wizji, w której *civitas Dei* nie może stać się rzeczywistością państwową, a państwo pozostaje wyłącznie *civitas terrena*. Papież wyraźnie sprzeciwiał się zarówno teologizacji polityki, jak i upolitycznianiu teologii, zjawiskom, które prowadzą do redukcji religii do funkcji politycznej oraz zatarcia granic między sacrum a sferą świecką. R. Regoli, *Religion, culture, and peace: The Social doctrine of Benedict XVI*, „Religions” 2025 vol. 16 no. 2, s. 4.

strukturze, choć jej źródłem jest objawienie Boże, przekazywane za pośrednictwem innych ludzi. Relacyjność tej wiary podkreśla jej charakter jako dokonująca się we wspólnotach, gdzie jednostki wzajemnie się wspierają, inspirują i weryfikują swoje doświadczenia. Modlitwa oraz przykład życia chrześcijańskiego odgrywają kluczową rolę w jej autentycznym przeżywaniu. Ratzinger podkreśla, że wiara jest dialogiczna, obejmuje relacje zarówno z Bogiem i bliźnimi. Spotkanie wiary z obcą kulturą rodzi napięcia, które teolog uznaje za twórcze. Ostrzega jednak przed dominacją jednej kultury nad drugą, apelując o proces spotkania kultur – organicznego przenikania wiary w nowy kontekst kulturowy. Taka synteza może wzbogacić zarówno wiarę, jak i kulturę, wskazując pozytywne drogi ich rozwoju.

Ratzinger jest przekonany o potrzebie ponownego włączenia wiary i myśli chrześcijańskiej w obszar kultury, a szczególnie w sferę rozumu. Uzyskana w ten sposób synteza dałaby możliwość odwrócenia negatywnych tendencji widocznych w zachodniej cywilizacji oraz nadania etycznych granic nauce. Pisząc o wierze, teolog odwołuje się do myśli chrześcijańskiej, która mówi, że poznanie Boga (w pierwszym etapie) możliwe jest dzięki rozumowi, dlatego podejmując ten temat zawsze odwołuje się do racjonalności wiary. Warto zauważyć, że Benedykt XVI duże znaczenie w krzewieniu czy promowaniu dialogu wiary i rozumu przydaje debacie intelektualnej. To właśnie uczeni, zdaniem teologa, powinni brać czynny udział w ponownym włączeniu myśli chrześcijańskiej w obszar kultury. Z drugiej strony Ratzinger dostrzega potencjał w wiernych Kościoła, którzy mają dawać przykład żywej wiary. Co znamienne, w jednym ze swoich tekstów stwierdza on, że obecnie większą wartość od przekonywania intelektualnego ma głos ludzi wierzących. Były prefekt Kongregacji Nauki Wiary był tego świadom, gdyż widział, że oddziaływanie Kościoła słabnie i choć podejmowane są starania o krzewienie i promocję wiary, to są one niewystarczające. Dodatkowo głos Ratzingera w kwestii rozwiązania kryzysu jest jedną z wielu propozycji, które współcześnie ścierają się nie tylko w kulturze zachodniej, ale także w innych kręgach kulturowych.

Ratzinger akcentował potrzebę przeniesienia dialogu międzyreligijnego z poziomu modlitewnych spotkań na poziom etyczny, oparty na wspólnych fundamentach antropologicznych i uznaniu godności osoby. Uważał, że właśnie w tym obszarze możliwe jest osiągnięcie największego konsensusu, gdyż to, co wspólne dla ludzkości – człowieczeństwo – powinno stanowić punkt wyjścia dla porozumienia ponad podziałami religijnymi i kulturowymi³⁹.

³⁹ Tamże, s. 6.

Wiara wykracza poza zasady etyczne i przejawia się w zaufaniu do Boga. Przekonanie o Jego istnieniu nie podlega empirii, co w kulturze wywodzącej się z pozytywistycznej tradycji i stechnicyzowanej terażniejszości może stanowić wyzwanie. Dlatego myśliciele tacy jak Vattimo, Habermas, Pella i d'Arcais, o ile opowiadają się za religią, to jedynie w jej pragmatycznej formie – odmiennej od tej, którą proponuje Ratzinger. Jednak samo uznanie religii za istotny komponent kulturowy, który np. może pomóc w tworzeniu prawodawstwa, jest czymś wspólnym zarówno dla środowisk postsekularnych, niewiążących się z konkretną religią, jak i tych grup, które reprezentują różne systemy wierzeń. Dlatego propozycja Benedykta XVI życia według zasady „jakby Bóg istniał”⁴⁰ w obecnym kontekście kulturowym wydaje się propozycją racjonalną. Co istotne, teolog nie zakłada, że społeczeństwo świata zachodniego ponownie przyjmie chrześcijaństwo jako swoją wiarę, lecz jedynie proponuje inny model życia, który może stać się bardziej korzystny nie tylko w wymiarze jednostkowym, ale i społecznym⁴¹.

Podjęcie Ratzingera w kwestii współpracy wiary i rozumu opiera się na ugruntowanej tradycji i w ten sposób wpisuje się w nauczanie Kościoła, poczynając od epoki Ojców, przez tradycję scholastyczną, aż po nauczanie Soboru Watykańskiego II. Teolog zauważa, że współczesna kultura znajduje się na rozdrożu i nie może trwać w stanie zawieszenia, lecz musi dokonać wyboru między uznaniem religii a jej całkowitą negacją. Wskazuje przy tym, że sama nauka nie jest w stanie dostarczyć człowiekowi pełnej odpowiedzi na pytania o sens istnienia, ponieważ zajmuje się jedynie jednym z wielu aspektów rzeczywistości. Jak podkreśla Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio*⁴², wiedza naukowa, choć niezbędna, nie wystarcza, aby zaspokoić ludzkie pragnienie poznania prawdy. Polski papież zwraca uwagę, że problem współczesnej myśli polega na dominacji scjentyzmu, czyli przekonania, że jedynie nauki ścisłe mogą dostarczać wiarygodnej wiedzy. Takie podejście prowadzi do odrzucenia metafizyki i relatywizacji wartości, co skutkuje kryzysem sensu i zubożeniem refleksji nad istotą ludzkiej egzystencji. W tym kontekście Ratzinger, kontynuując nauczanie Kościoła, wskazuje, że wiara

⁴⁰ J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 111.

⁴¹ Centralnym problemem analizowanym przez papieża pozostawał relatywizm, który uznawał on za nową formę „dogmatyzmu”. W jego ocenie kultura oparta na relatywistycznych fundamentach prowadzi ludzkość na skraj przepaści, do utraty sensu i porządku moralnego. Ratzinger widział możliwe rozwiązanie w odnowieniu ram życia przez postawę *veluti si Deus daretur* – życia „tak, jakby Bóg istniał”. Proponował w tym kontekście nowy dialog między chrześcijaństwem a myślą oświeceniową, przypominając, że chrześcijaństwo rozumie siebie jako „religię logosu” – religię rozumu. W tym duchu podkreślał konieczność rozeznania między kulturami i religiami. Wolność religijna, jak twierdził, nie oznacza bowiem ani religijnego indyferentyzmu, ani zrównania wszystkich religii – potrzebne jest rozeznanie oparte na kryterium prawdy i miłości. Zob. R. Regoli, *Religion, culture, and peace...*, dz. cyt., s. 2–4.

⁴² Jest wysoce prawdopodobne, że Ratzinger jest współautorem tejże encykliki, lub że jest ona silnie inspirowana jego tekstami na temat wiary i rozumu.

nie jest konkurencją dla rozumu, lecz jego dopełnieniem. Jak zaznacza Jan Paweł II w *Fides et ratio*, wiara pozwala człowiekowi wyjść poza ograniczenia czysto empirycznego poznania i odpowiedzieć na najważniejsze pytania dotyczące egzystencji, takie jak sens życia i możliwość istnienia poza granicą śmierci. Tylko w harmonijnym połączeniu wiary i rozumu można uniknąć zarówno fideizmu, który odrzuca wartość racjonalnej refleksji, jak i racjonalizmu, który zamyka się na możliwość istnienia prawd objawionych⁴³.

5.4. Prawda w czasach pluralizmu: trójgłos współczesnej debaty o relatywizmie

Współczesna debata na temat relatywizmu i prawdy odzwierciedla głębokie podziały w filozofii, naukach społecznych i teologii. W obliczu zmieniających się wartości kulturowych i pluralizmu światopoglądowego pojawiły się różne stanowiska dotyczące relacji między prawdą a subiektywną interpretacją rzeczywistości. To założenie poznawcze, jako podejście zakładające wielość perspektyw i brak jednej uniwersalnej prawdy, budzi zarówno zainteresowanie, jak i kontrowersje. W zależności od stopnia akceptacji tej koncepcji można wyróżnić trzy główne nurty: pierwsze stanowisko o charakterze radykalnym, całkowicie podważające obiektywne wartości i historyczne narracje; umiarkowane podejście, które dopuszcza pewien stopień relatywizmu, ale jednocześnie uznaje istnienie podstawowych prawd naukowych i kulturowych; oraz stanowisko krytyczne, które postrzega relatywizm jako zagrożenie dla stabilności aksjologicznej i moralnej społeczności.

Pierwsze, o charakterze radykalnym, jest reprezentowane przez takich myślicieli jak Gianni Vattimo, Barbara Herrnstein Smith, David Bloor, Kenneth J. Gergen czy Jeffrey F. Hamburger. Zakłada ono rozszerzenie zasad relatywizmu na wszystkie aspekty rzeczywistości, szczególnie w sferze wartości. Obejmuje także dekonstrukcję historii, polegającą na

⁴³ Jan Paweł II, *Fides et ratio* 83, dz. cyt. W związku z pojawiającymi się stanowiskami alternatywnymi postulującymi budowę nowej etyki niezależnej od przeszłości, rodzi się pytanie, czy Ratzinger dopuszcza możliwość oparcia życia kulturowego na wartościach stworzonych samodzielnie przez człowieka, z pominięciem tradycji, czy też uważa taki projekt za nierealny. Teoretycznie, według Ratzingera, funkcjonowanie człowieka i kultury bez odniesienia do tradycji jest niemożliwe, ponieważ każda odrzucona tradycja zostaje zastąpiona inną – człowiek zawsze opiera się na jakimś fundamencie. Z jednej strony próba całkowitego odcięcia się od tradycji nie prowadzi więc do autonomii, lecz do stworzenia nowego, często nieświadomionego systemu odniesień. Z drugiej strony, przyjęcie wartości pozbawionych zakorzenienia w religii i dziedzictwie historycznym okazuje się trudne i nietrwałe, co widać wyraźnie na przykładzie relatywizmu. Ratzinger jednoznacznie wskazuje na niemożliwość oparcia życia wyłącznie na wartościach stworzonych przez człowieka bez uwzględnienia tradycji. W jego ujęciu człowiek nie jest w stanie samodzielnie wykreować stabilnego systemu aksjologicznego, jeśli pomija historyczne i duchowe dziedzictwo – zwłaszcza to zakorzenione w chrześcijaństwie. Tradycja nie jest dla niego jedynie elementem przeszłości, ale warunkiem trwałości kultury i tożsamości.

rozpatrywaniu przeszłych wydarzeń z różnych perspektyw i kwestionowaniu ich tradycyjnych interpretacji.

Drugie podejście, umiarkowane, reprezentują m. in. Rorty i Habermas. Polega ono na równowadze między poglądem, że prawda jest całkowicie zależna od kontekstu kulturowego lub historycznego, a poglądem, że obiektywne, uniwersalne prawdy istnieją niezależnie od ludzkiej interpretacji. Filozofowie reprezentują dwa odmienne, ale umiarkowane stanowiska w kwestii relatywizmu. Pragmatyzm Rorty'ego sugeruje, że prawda zależy od ludzkich społeczności, ale nie wszystkie perspektywy są równie wartościowe, gdyż niektóre przekonania są bardziej przydatne niż inne. Z kolei zgodnie z postulatem Habermasa, racjonalna komunikacja może ustanowić uzasadnione normy, które wykraczają poza różnice kulturowe. Obaj myśliciele odrzucają ideę, że wszystkie poglądy są równie ważne, oferując zamiast tego modele dociekań i dyskusji, które umożliwiają znaczącą ocenę bez wpadania w pułapkę sztywnego absolutyzmu.

Trzecie podejście stanowi krytykę relatywizmu jako dowodu na upadek kultury w aspekcie aksjologicznym i moralnym. Reprezentują je Chantal Delsol⁴⁴ i René Girard, którzy wskazują, że relatywizm w skrajnej formie neguje wszelkie granice etyczne i normatywne, prowadząc do chaosu wartości. Podobne stanowisko przyjmuje Kościół katolicki, który od dawna sprzeciwia się relatywizmowi, postrzegając go jako jedno z największych zagrożeń dla prawdy, moralności i stabilności społecznej. Krytyka ta została szczególnie wyraźnie sformułowana w dokumentach Soboru Watykańskiego II⁴⁵, w nauczaniu Jana Pawła II⁴⁶ i Benedykta XVI.

Dla Ratzingera kwestia uniwersalnych wartości, zwłaszcza prawdy, odgrywa kluczową rolę w kulturze, co znajduje wyraz w całej jego twórczości teologicznej. Benedykt XVI podkreśla znaczenie prawdy w szczególności w kontekście myślenia akceptującego poza doczesne aspekty rzeczywistości w rozumieniu ewangelii. Z jego perspektywy kryzys kultury wynika w dużej mierze z przekształcenia pojęcia prawdy, która przestała być fundamentalną wartością w zachodnim kręgu kulturowym. Warto zauważyć, że Ratzinger ujmuje tę problematykę w sposób etnocentryczny, skupiając się na zachodniej kulturze i nie odnosząc się

⁴⁴ Mówi o tym podczas XXIV Międzynarodowej Konferencji *Nowy kształt Europy*, która odbyła się w Krakowie, we wrześniu 2024 roku Wykład wprowadzający, <https://www.fundacjapieronek.eu/uncategorized/ke24-prof-chantal-delsol/>, (data dostępu: 25.02.2025).

⁴⁵ Zob. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* 3, 37, w: *Konstytucje Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2009.

⁴⁶ Jan Paweł II, *Veritatis splendor* 1, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/veritatis_1.html, (data dostępu: 25.02.2025).

do przejawów relatywizmu w innych systemach kulturowych. Według niego relatywizm jest problemem charakterystycznym wyłącznie dla cywilizacji Zachodu.

Zdaniem Benedykta XVI, każda kultura jest wewnętrznie ukierunkowana na prawdę, która posiada wymiar transcendentny, ale wyrażana jest poprzez język i kontekst kulturowy. Ostatecznie prawda stanowi fundament harmonijnego rozwoju społeczeństw i jednostek, a jej przywrócenie wymaga odnowienia wiary i otwarcia na transcendencję. Tylko w ten sposób kultura może odzyskać zdolność do budowania wspólnoty opartej na wartościach moralnych i duchowych. Relatywizm, który Benedykt XVI określa mianem „dyktatury współczesności”, podważa prawdę i prowadzi do chaosu aksjologicznego. Teolog krytykuje również pluralizm religijny, który w relatywistycznym ujęciu prowadzi do zrównania wszystkich wyznań, co osłabia wartość prawdy w religii i wierze. Ratzinger podkreśla nierozzerwalny związek między wiarą a prawdą. To właśnie ta pierwsza umożliwia człowiekowi odkrywanie prawdy oraz nadaje głębszy sens egzystencji. Z kolei kryzys tych dwóch wartości działa obustronnie: podważa zarówno duchowe fundamenty, jak i osłabia wspólnotowy charakter kultury. Współczesna kultura Zachodu, zdominowana przez hedonizm czy technokratyzm, dystansuje się od wartości transcendentnych, co skutkuje fragmentaryzacją życia moralnego i społecznego. Sztuka, zdaniem Ratzingera, również odzwierciedla kryzys prawdy, ponieważ będąc jednym z podstawowych filarów kultury, od czasów awangardy coraz bardziej odchodzi od wartości prawdy i piękna, koncentrując się na prowokacji, komercjalizacji i nihilizmie. Niemniej jednak sztuka ma potencjał dialogiczny, który może przyczynić się do odkrywania prawdy i budowania wspólnoty.

Przeciwnie niż niektórzy uczeni reprezentujący podejście relatywistyczne, zdaniem Ratzingera nie sprzyja ono rzeczywistej komunikacji międzykulturowej ani dialogowi międzyreligijnemu. Zamiast tego prowadzi raczej do wzajemnego izolowania się i do zawierania konsensusów pozbawionych autentycznego spotkania i rozwoju relacji. Z kolei krytyka relatywizmu bywa postrzegana przez jego zwolenników jako atak, co dodatkowo utrudnia dialog. Dla Ratzingera właśnie wierność uniwersalnym wartościom otwiera przestrzeń do dyskusji. Co prawda zgodnie z chrześcijańską wizją człowiek jest grzeszny, jednak jako natura stworzona ma w sobie na tyle skłonności do dobra i poszukiwania prawdy, że możliwa jest akceptacja wspólnej aksjologii, co prowadzić może do spotkań międzykulturowych i międzyreligijnych. Ratzinger podczas spotkania z Habermasem poddał krytyce deklarację Künga na temat globalnego etosu⁴⁷, w której szwajcarski teolog zalecał

⁴⁷ W „Deklaracji dla Etyki Światowej” Küng koncentruje się na poziomie etycznym, który obejmuje wartości wiążące i uniwersalne. Obecna faza historii ludzkości jest określona przez postępy technologiczne oraz nowe

międzyreligijną i międzypaństwową współpracę w obszarze praw człowieka oraz współczesnych problemów, z jakimi mierzy się świat. Zdaniem ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary, propozycja ta ma wymiar czysto abstrakcyjny, gdyż nie jest możliwe stworzenie racjonalnych, etycznych i religijnych podstaw, które byłyby akceptowalne przez wszystkie kultury. Mimo tego stwierdzenia, Ratzinger wysuwa postulat interkulturowej dyskusji związanej z ponownym rozważeniem relacji wiary i rozumu (problematyka ta była analizowana w rozdziale trzecim). Autor *Wprowadzenia w chrześcijaństwo*, w przeciwieństwie do Künga, nie formułuje konkretnych założeń ani nie planuje, kiedy i w jaki sposób takie dyskusje miałyby być prowadzone. Wyraża jedynie potrzebę podjęcia tego typu działań. Stawia to pytanie o praktyczny wymiar jego podejścia. Poza tym wydaje się, że on sam dystansuje się od swojej własnej propozycji, gdyż, mimo że uważa taki dialog za potrzebny, zaznacza, że obecnie (początek XXI wieku) jest on mało prawdopodobny⁴⁸. Tym, co dawało mu nadzieję na taką dyskusję w przyszłości było przekonanie (wynikające z chrześcijańskiej formacji) o wspólnym pochodzeniu każdego człowieka. Podstawą ma być fakt stworzenia przez Boga, co w opinii teologa powoduje, że wartości uniwersalne, jak prawda czy dobro, są w pewien sposób wyczuwalne przez każdą jednostkę. Wynika to również z założenia o uniwersalizmie aksjologicznym, w którym moralność wykracza poza różnice kulturowe (związane jest to z koncepcją natury człowieka i praw naturalnych).

wyzwania etyczne, takie jak globalne ubóstwo, głód, śmierć dzieci, bezrobocie, nędza oraz niszczenie natury. Zdaniem szwajcarskiego teologa globalna etyka nie oznacza jednolitej religii ani dominacji konkretnego wyznania nad innymi, lecz osiągnięcie fundamentalnego konsensusu dotyczącego wartości wiążących, standardów bezwarunkowych oraz postaw osobistych. Każdy człowiek, bez względu na różnice takie jak płeć, wiek, rasa, kolor skóry, język, religia, poglądy polityczne czy pochodzenie społeczne, posiada niezbywalną i nietykalną godność, którą należy szanować, i która powinna mieć zagwarantowaną ochronę. Etyczne normy powinny być pomocami i wsparciem dla ludzi, aby zawsze mogli odnaleźć i na nowo realizować swoją drogę życiową, wartości, orientację i znaczenie. Zasada „złotej reguły”, która zachęca do traktowania innych tak, jak chcielibyśmy być traktowani, stanowi fundamentalną normę dla wszystkich obszarów życia, od rodzin i społeczności po rasy, narody i religie. Bycie autentycznie ludzkim oznacza szacunek, wzajemne zrozumienie i tolerancję zamiast dominacji patriarchalnej czy wyzysku seksualnego. Wielkie religijne i etyczne tradycje powinny formułować własne etyki, które uzupełnią Globalną Etykę, sprawiając, że będzie ona bardziej konkretna i specyficzna. H. Küng, Explanatory remarks concerning *A Declaration of the religions for a global ethic*, <http://astro.temple.edu/~dialogue/Antho/ku ng.htm>, (data dostępu: 01.03.2024).

⁴⁸ Postulat Künga i Ratzingera w pewnym stopniu realizowany jest przez działalność Organizacji Narodów Zjednoczonych, w której to utworzono Deklarację Praw Człowieka oraz pakt, które dotyczą każdego człowieka niezależnie od rasy, płci, kultury czy wyznawanej religii. Organizacja ta przyznaje każdej jednostce niezbywalne i nienaruszalne prawo do życia, wolności czy bezpieczeństwa zakazując wszelkich aktów, które uwłaczałyby godności człowieka.

5.5. Chrześcijańska rekonstrukcja kultury: odpowiedź na sekularyzację i technicyzację społeczeństwa

Dla Ratzingera, jak już wspomniano, głównym problemem, z jakim boryka się kultura zachodnia, jest rezygnacja z dziedzictwa chrześcijańskiego na rzecz laickiej lub ateistycznej wizji rzeczywistości oraz chęci budowania przyszłości w oparciu o pozorne wartości z nią związane. W opinii teologa tak rozumianej cywilizacji brakuje równowagi. Przeważa w niej pozytywistyczny racjonalizm, który jednocześnie sam znajduje się w kryzysie. Benedykt XVI widzi w chrześcijaństwie potencjał, który mógłby pomóc w przezwyciężeniu kryzysu kultury. Wiara chrześcijańska odwołuje się do pokoju, promuje uniwersalne wartości, wskazuje na sens i cel życia człowieka. Dobrym przykładem w tym kontekście jest podejście do śmierci. Wszystkie historyczne kultury znalazły sposób na poradzenie sobie z końcem egzystencji za pośrednictwem przeświadczenia, że nie jest ono czymś ostatecznym, czymś co definitywnie kończy życie człowieka⁴⁹. Intuicje te są obecne w całej historii i były wyrażane już w kulturach pierwotnych (obrzędy pochówku, kult przodków), a później w kulturze egipskiej, greckiej⁵⁰, rzymskiej, w kultach prekolumbijskich, celtyckich, religii indyjskiej i wszystkich pozostałych. Choć wyobrażona egzystencja nie zawsze jest czymś pięknym i idealnym (na przykład życie w królestwie cieni)⁵¹, to stanowi receptę na „absolutną nicość”⁵². Ratzinger zauważa, że

w odniesieniu się dzisiejszego społeczeństwa do śmierci spostrzegamy na pierwszy rzut oka znamienne sprzeczność. Z jednej strony traktuje się śmierć jako tabu, jako coś wstydlwego, co należy ukrywać i wyprzeć z ludzkiej świadomości. Z drugiej strony robi się ze śmierci widowisko – co zresztą znajduje swój odpowiednik w ztracie poczucia wstydu we wszystkich innych dziedzinach życia⁵³.

⁴⁹ J. Ratzinger, *Eschatologia śmierć i życie wieczne*, przeł. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 93.

⁵⁰ Ratzinger, rozważając temat śmierci, wychodzi od jej postrzegania przez myśl grecką, ukształtowaną w dużej mierze przez Platona w ramach idealistycznego i dualistycznego patrzenia na człowieka, jako na składającego się z ducha oraz ciała – materii. Stąd tragedia człowieka polega na tym, że jego duch jest uwięziony w ciele. W tym przypadku śmierć staje się wybawieniem, wyzwalamym go od ciała skrepowanego materią. Myśl ta została odziedziczona przez kulturę zachodnią (oraz chrześcijaństwo) i wciąż na nią wpływa. Jednak teolog podkreśla, że takie pojmowanie śmierci jest sprzeczne z myślą biblijną. Ponieważ człowiek jako byt stworzony przez Boga jest jednością. Dlatego w Starym Testamencie koniec życia nie jest idealizowany, lecz ukazywany jako tragedia człowieka. Chrystus przynosi nadzieję, jednak – jak podkreśla Ratzinger – charakter śmierci zostaje zachowany: „Umiera nie ciało, ale umiera człowiek – co też wyraża nasz język – mówimy: «ja umieram», a nie: «umiera moje ciało»”. Tamże, s. 91. O śmierci w myśli starożytnej Grecji pisze Alan E. Berenstein w publikacji *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*, przeł. A. Piskozub-Piwosz, Kraków 2006, str 35–69.

⁵¹ W *Odysei*, gdy Odyseusz schodzi do świata zmarłych, Achilles spotkawszy go, jest zdziwiony jego zuchwałą postawą: „Po co wszedłeś w to zmarłych siedlisko, / Gdziez ludzi tylko cienie mdlawe i bezwiedne?” Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siemiński, wyd. elektroniczne, s. 117–118.

⁵² J. Ratzinger, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 93.

⁵³ Tamże, s. 85.

Problematyka ta stanowi istotny element kultury, ponieważ głęboko oddziałuje na to, jak jej uczestnicy postrzegają świat. Sposób myślenia o śmierci determinuje to jak wygląda ludzka rzeczywistość⁵⁴. Przykładowo koncepcja, w której istnieje życie wieczne oraz osąd duszy człowieka na podstawie jego całego życia, sprawia, że jednostka będzie starała się unikać złego postępowania⁵⁵. Obecnie, jak pisze w powyższym fragmencie papież, istnieją dwie przeciwstawne tendencje w podejściu do śmierci: jej marginalizacja oraz epatowanie nią, zwłaszcza w kulturze popularnej. Pierwszy model, polegający na ukrywaniu śmierci, Benedykt XVI wywodzi z tendencji, jakie przejawia współczesne społeczeństwo, w którym więzi rodzinne zostają zastąpione przez „logikę produkcji”⁵⁶. Rodzina, podstawowa forma organizacji wspólnotowej, przestaje mieć znaczenie, a staje się jedynie „środowiskiem noclegowym”⁵⁷. Dodatkowo zarówno śmierć, jak i choroba uległy technologizacji, co znaczy, że zaczęły się nimi zajmować specjalistyczne instytucje, które przejmują obowiązki względem zmarłego (czy chorego) należące niegdyś do rodziny. Przestają być zatem problemem fizyczno-metafizycznym, z którym musiała uporać się wspólnota rodzinna, lecz stają się sprawą czysto logistyczną.

Druga tendencja odnosi się do postrzegania śmierci jako wyzwania, a jednocześnie przedstawiania jej jako czegoś, co można bagatelizować, odbierając jej tym samym powagę, z jaką powinna być traktowana. Media i kultura popularna ukazują ją jako spektakl, który dostarcza silnych wrażeń, co stanowi „antidotum na ogólne znudzenie codziennością”⁵⁸. Człowiek jako byt stworzony przez Absolut zawsze będzie przejawiał poczucie nieskończoności lub „metafizyczny lęk”⁵⁹. Dlatego próby oswojenia śmierci, jej zneutralizowania lub przedstawienia jako czegoś zwyczajnego i pospolitego są reakcją na wspomniany lęk, który kwestionuje codzienność⁶⁰. Stąd właśnie Benedykt XVI wywodzi

⁵⁴ Za przykład można podać już przywoływany Zakład Pascala, w którym możliwość wiecznego cierpienia po śmierci miała motywować do życia według dekalogu.

⁵⁵ Należy zaznaczyć, że w ujęciu katolickim związek pomiędzy wiarą a eschatologią a postępowaniem jest opisywany na dwa sposoby, pierwsza dotyczy strachu człowieka przed potępieniem, w ten sposób będzie starał się unikać nietycznych działań (grzechu), natomiast druga związana będzie z miłością do Boga, która będzie wznagać chęć do dążenia do dobra i unikania zła. Oczywiście jest to rozróżnienie znacznie uproszczone.

⁵⁶ J. Ratzinger, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 86.

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 87.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Michaił Bachtin opisuje średniowieczny zwyczaj, czyli „święto głupców” – szczególny moment, podczas którego przestawały obowiązywać prawa oraz normy społeczne. Podstawą tego święta stawało się negowanie wartości oraz parodiowanie religijnych świąt i tradycji, a także osób cieszących się szacunkiem (np. duchownych czy arystokracji). To, co stanowiło *sacrum*, sprowadzano do *profanum* – przykładowo błazen przebierał się za biskupa, a następnie okadzano go, wykorzystując do tego ekskrementy. Chodziło o to, by doprowadzić do sytuacji stojącej w całkowitej sprzeczności z codziennością przez odwrócenie hierarchii społecznej, a także przez wykorzystywanie przedmiotów uważanych za szczególnie nieczyste, np. ekskrementów, kojarzących się z defekacją, czymś bez wartości, a także ze śmiercią. W ten sposób, zdaniem Bachtina, nie tylko dawano upust

między innymi rosnącą popularność eutanazji⁶¹. Widzi w niej sposób na uniknięcie śmierci, zanim ona się pojawi, a jednocześnie daje pozór kontroli nad własnym życiem. To złudna samowystarczalność polegająca na przekonaniu, że przemijanie jest nic nieznaczącym etapem, którym kiedyś w przyszłości będzie można w pełni zarządzać. W konsekwencji „nieuniknionym następstwem dehumanizacji śmierci jest dehumanizacja życia”⁶². Postrzeganie śmierci i choroby jako kwestii technicznych sprawia, że człowiek zaczyna patrzeć na siebie i na innych przez pryzmat przedmiotowy.

*Człowiek jest bowiem zawadą zarówno dla głosicieli pozytywistyczno-technokratycznej wizji świata, jak i dla reprezentantów nostalgicznej tęsknoty za nienaruszoną naturą, widzących w duchu ludzkim burzyciela pokoju i coraz bardziej skłonnych przekląć człowieka jako nieudane zwierzę*⁶³.

Zjawisko przemijania jest istotne dla kultury, zwłaszcza jeśli chodzi o stawianie egzystencjalnych pytań. Usuwanie czy bagatelizowanie go prowadzi również do „pozbawienie człowieka jego człowieczeństwa”⁶⁴. Chrześcijaństwo sprzeciwia się postrzeganiu śmierci wyłącznie jako jednego, oderwanego momentu w życiu. Innymi słowy nie godzi się na pozbawianie jej wymiaru metafizycznego. Tylko uświadomienie sobie wagi, jaką posiada życie (zawsze dane od drugiej osoby), może pomóc w zrozumieniu i przyjęciu śmierci taką, jaka ona jest. Opisywane powyżej podejścia są, w opinii Ratzingera skutkiem zaniku transcendencji we współczesnej kulturze.

W latach 60. i 70. teolog w serii wykładów radiowych analizował rolę wiary oraz kondycję zachodniej cywilizacji⁶⁵. W oparciu o myśl św. Augustyna wskazywał, że terażniejszość jest konstruktem świadomości, który może być zdominowany przez przeszłość, terażniejsze problemy lub przyszłość. Jego zdaniem współczesność charakteryzuje się intensywnym zwrotem technologicznym i naukowym, który przyspiesza zmiany kulturowe, prowadząc do marginalizacji religii i osamotnienia jednostki.

Wobec tych transformacji Ratzinger przewiduje, że chrześcijaństwo straci wpływ na społeczeństwo i ograniczy się do mniejszych wspólnot, w których wiara będzie bardziej

emocjom, ale i oswajano lęk przed tym, co przerażało, co było nieznanne, czyli głównie przed śmiercią. Por. M. Bachtin, *Twórczość Franciszka Rabelais’go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. Goreń, A. Goreń, Kraków 1975, s. 251–253.

⁶¹ W 2021 roku firma Sacro zaprezentowała urządzenie pomagające popełnić samobójstwo lub dokonać eutanazji. Produkcja oraz sprzedaż początkowo odbywać się ma w Szwajcarii, ponieważ tam powyższe dwa akty odebrania życia są legalne. J. Wakefield, *Maker of suicide pod plans to launch in Switzerland*, <https://www.bbc.com/news/technology-59577162>, (data dostępu: 20.10.2022).

⁶² J. Ratzinger, *Eschatologia...*, dz. cyt., s. 88.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże, s. 89.

⁶⁵ Teksty te zawarte są w publikacji J. Ratzinger, *Wiara i przyszłość*, przeł. P. Waszczenko, Warszawa 1971.

świadoma i zaangażowana. Będzie to „Kościół skierowany do wewnątrz”⁶⁶, bez politycznych ambicji, a kultura zachodnia stanie się jeszcze bardziej technicyzowana i pozbawiona elementu duchowości, a także tworzącą jej tkankę relacje międzyludzkie będą ulegać jeszcze większemu rozpadowi. W encyklice *Spe salvi* Benedykt XVI podkreśla, że religia nadaje życiu fundament, którego sama ludzka racjonalność nie jest w stanie zapewnić⁶⁷. Krytykuje ideę pokładania nadziei jedynie w postępie i nieograniczonej wolności, widząc w nich źródło nihilizmu. Uważa, że potrzebna jest samokrytyka nowoczesności, połączona z refleksją nad chrześcijańską nadzieją i jej rolą w kształtowaniu przyszłości.

Papież nie ignoruje współczesnych prądów myślowych, takich jak postmodernizm, neomarksizm oraz ateizm (dyskusja z d’Aresisem czy Habermasem). Podejmując dialog z nurtami stojącymi w opozycji do katolicyzmu teolog pokazuje, że nie obawia się odmiennych poglądów czy krytyki. Jednak polemizuje jedynie z tymi zjawiskami, które są mu dobrze znane, dlatego nie odnosi się wcale lub jedynie ogólnie do niektórych współczesnych tendencji kulturowych, takich jak teorie feministyczne, *gender studies* czy rozwój nowych technologii i związany z nim posthumanizm. Jak już zaznaczono w pracy, Benedykt XVI jest przede wszystkim teologiem, a jego refleksja nad kulturą wynikała z osobistych zainteresowań oraz polemiki z przedstawicielami świata nauki. Jego głównym celem pozostawał wciąż rozwój teologii i pogłębianie wiary. Podczas rozmów z adwersarzami nie próbuje narzucać swojego punktu widzenia czy dyskredytować oponentów. Nie ignoruje też osiągnięć nauki, lecz je dowartościowuje, jednocześnie zaznaczając, że nie mogą one rościć sobie pretensji do całości poznania. Warto podkreślić, że choć Ratzinger przedstawia konkretne działania, które należy podjąć, aby przezwyciężyć kryzys kultury zachodniej, nie sugeruje, że jest to sposób na rozwiązanie wszystkich trudności. Benedykt XVI odrzuca utopijne podejście, podkreślając, że z powodu skażenia natury ludzkiej grzechem osiągnięcie stanu idealnego jest niemożliwe. Jego koncepcja kultury, mimo wyraźnego zakorzenienia w teologii, zawiera postulaty, które mogą być zaakceptowane zarówno w środowiskach chrześcijańskich, jak i świeckich. Przyjęcie uniwersalnego zestawu wartości, uznawanych szczególnie w obrębie zachodniej cywilizacji, może wpłynąć na poprawę relacji międzyludzkich oraz zainspirować do działań na rzecz polepszenia jakości życia. Z kolei akcent położony na dialog międzykulturowy i międzyreligijny przyczynia się do rozwoju zarówno jednostki, jak i jej kultury. Ratzinger zaznacza jednak, że aby taki dialog przynosił rezultaty, musi opierać się na szczerzej i obopólnej chęci odkrycia prawdy.

⁶⁶ Tamże, s. 77.

⁶⁷ Benedykt XVI, *Spe salvi* 8, Kraków 2007.

Co istotne, Ratzinger namawiając do przyjęcia na nowo chrześcijaństwa nie ma na myśli bezkrytycznego powrotu do niego i próby odtworzenia przeszłości. Zwłaszcza w środowiskach konserwatywnych jest ona często mitologizowana jako czas, w którym ówcześni ludzie czy społeczeństwa nie musieli mierzyć się z tak wielowymiarowymi problemami jak obecnie. Teolog nie kieruje się tego typu naiwnością i doskonale zdaje sobie sprawę, że takie próby powrotu czy przywracania pewnych idei są sztucznym zabiegiem, który z góry skazany jest na niepowodzenie. Zamiast tego proponuje przyjęcie chrześcijaństwa w kontekście współczesnym, który co prawda wymaga zmian w myśleniu samego Kościoła, lecz zmian dokonywanych według zasad hermeneutyki ciągłości. Zgodnie z nią kultura nie zamyka się na przeszłość (w tym przypadku na doświadczenie chrześcijańskie), lecz czerpie z niej, tworząc w ten sposób możliwość rozwiązania, a nawet zapobiegania pewnym problemom związanym z obecnym kryzysem kultury. Metoda ta wymaga dużej rozwagi względem tego jak interpretować elementy tradycji chrześcijańskiej, by nie zatracić jej istoty, ale jednocześnie nie pozostać w izolacji odnośnie współczesnej kultury, jej problemów i wyzwań. Można twierdzić, że teolog proponuje w myśl tej metody niejako odzyskanie tego co zostało zdekonstruowane przez różne tendencje istniejące w kulturze od okresu oświecenia.

W obliczu kryzysu kultury, o którym pisze Ratzinger, warto postawić pytanie inspirowane refleksją Cassirera⁶⁸, czy jest to proces wyłącznie destrukcyjny czy też może kryzys ten stanowi porostu istotny etap przemiany rzeczywistości kulturowej? Wprawdzie teolog postrzega obecny kryzys w kategoriach negatywnych, lecz nie twierdzi, że przynieść może on tylko takie skutki. Według Ratzingera, kryzys stwarza szansę na odnowę duchową i moralną, umożliwiając ponowne odkrycie wartości, które kultura zachodnia zatraciła w procesie technicyzacji i sekularyzacji. Staje się on impulsem do refleksji nad fundamentami życia osobistego i społecznego, a także do ponownego odkrycia transcendencji. Autor *Wiary i przyszłości* podkreśla, że chrześcijańska nadzieja, powiązana z wiarą, może być siłą zdolną przezwyciężyć destrukcyjne mechanizmy współczesnej kultury, takie jak nihilizm, alienacja czy nieograniczony indywidualizm. Nadzieja, zdaniem teologa, stanowi przeciwwagę dla

⁶⁸ Filozof ten uważał, że kryzys kultury jest stałym jej elementem, dzięki któremu może się ona rozwijać. Podobne stanowisko w kontekście rozwojowej roli kryzysu prezentują dwaj badacze, Paul Reitter i Chad Wellmon w publikacji *Permanent crisis: The humanities in a disenchanted age*. Opisują oni stan permanentnego kryzysu, który towarzyszy naukom humanistycznym od początku oświecenia. W XIX-wiecznych Niemczech humanistyka była postrzegana jako odpowiedź na kryzysy wartości i znaczenia, które wynikły z industrializacji, demokratyzacji wiedzy i racjonalizacji instytucji. Humanistyka przyjęła na siebie rolę „ratownika” wartości moralnych i społecznych. Autorzy podkreślają, że poczucie kryzysu często przyczyniało się do redefinicji humanistyki jako przestrzeni istotnej dla rozwiązywania problemów współczesnych, np. etycznych, społecznych czy kulturalnych. Kryzys stał się narzędziem samookreślenia i legitymizacji tej dziedziny. Zob. P. Reitter, Ch. Wellmon, *Permanent crisis. The humanities in a disenchanted age*, Chicago–London 2021, s. 183–184, 227–231.

jednostronnego racjonalizmu i technologicznego progresywizmu, które prowadzą do rozczarowania, gdy nie są w stanie sprostać oczekiwaniom. Kryzys daje możliwość redefinicji wspólnot i wartości. Jest on dla Ratzingera także narzędziem krytyki i korekty zarówno współczesnych czasów, jak i samego chrześcijaństwa, co pozwala społeczeństwom i religii uczyć się na błędach przeszłości oraz wyciągać z nich wnioski. Transformacja technologiczna i rozwój nauki, choć mogą być destrukcyjne, jednocześnie otwierają nowe możliwości, zmuszając do refleksji nad etyką oraz długoterminowymi skutkami postępu. Dlatego kryzys jest także momentem przełomowym. Umożliwia redefinicję priorytetów i wartości, powrót do korzeni duchowych i etycznych oraz inspiruje do budowania wspólnot opartych na dialogu, autentycznych relacjach międzyludzkich i głębszym związku z transcendencją. W ten sposób kryzys, zamiast być postrzegany jedynie jako zagrożenie, może stać się szansą na nowy początek⁶⁹.

Można zadać pytanie, czy wizja papieża odnośnie kierunku, w jakim podąża kultura zachodnia, spełniła się, czy też była nietrafna. Wydaje się, że w epoce postratzingerowskiej wydarzenia takie jak pandemia COVID-19 czy konflikty zbrojne można postrzegać jako katalizatory zmian kulturowych, które potwierdzają jego przewidywania dotyczące przyszłości kultury. Uwidacznia się to w świetle tendencji takich jak: rezygnacja z dziedzictwa kulturowego, relatywizacja wartości, tolerancja represywna charakterystyczna dla środowisk progresywnych wyrażająca się w braku akceptacji odmiennych stanowisk oraz brak chęci podjęcia dialogu społecznego w odniesieniu do tematów budzących spory i konflikty. Przewidywania Ratzingera dotyczące rosnącej roli niewielkich wspólnot chrześcijańskich, które w przyszłości mogą inspirować innych do przyjęcia wiary, częściowo realizują się już dziś – przykładem jest Francja, gdzie obserwuje się coraz większą liczbę chrztów osób dorosłych. Natomiast w kwestii globalizacji zauważa się odwrót od tendencji ingerujących, czego wyrazem jest rosnąca izolacja państw oraz postępująca radykalizacja prądów intelektualnych po obu biegunach politycznych.

⁶⁹ Nadzieja jest istotną częścią wiary Ratzingera, nie jest oparta o refleksję naukową, lecz wynika ona z jego przekonań religijnych, jej wyraz widoczny jest w encyklice *Spe salvi*.

Zakończenie

Niniejsza praca stanowi próbę całościowej interpretacji koncepcji kultury w myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, odczytanej przez pryzmat jego rozważań teologicznych, filozoficznych i kulturowych. W centrum jej zainteresowania znalazł się człowiek jako twórca, uczestnik i odbiorca kultury, a także sama kultura jako przestrzeń zmagania się z pytaniem o sens, prawdę i wspólnotę. Badania miały tu charakter analityczno-interpretacyjny, a ich celem było pogłębione zrozumienie sposobu, w jaki Ratzinger konceptualizuje kulturę w obliczu wyzwań współczesności.

Celem niniejszej dysertacji było ukazanie spójności, głębi i uniwersalizmu myśli Ratzingera dotyczącej kultury, oraz umiejscowienie jej w szerszym kontekście współczesnych debat humanistycznych. Ustalenia badawcze potwierdzają, że papież Benedykt XVI nie tylko krytycznie odnosił się do niektórych aspektów modernizmu i relatywizmu kulturowego, lecz także proponował pozytywny program odnowy kultury ugruntowany jest w prawdzie antropologicznej. Potwierdzają one tezę że model kultury proponowanej przez Ratzingera jest spójny, aktualny i akademicko uprawniony w świetle współczesnych nauki o kulturze i religii została potwierdzona.

Na podstawie przeprowadzonej analizy można stwierdzić, że Ratzinger pojmuje kulturę jako dynamiczne i dialogiczne pole napięć między wiarą a rozumem, religią a świeckością, jednostką a wspólnotą. W jego ujęciu kultura nie jest zbiorem wytworów czy zamkniętym systemem wartości, lecz procesem żywym, wymagającym ciągłego odniesienia do dziedzictwa duchowego i moralnego. Według Ratzingera kultura nie istnieje w izolacji od człowieka – kształtuje go, ale jednocześnie jest przez niego nieustannie tworzona. Ten proces możliwy jest wyłącznie w ramach relacji międzyludzkich zakorzenionych w dialogicznej naturze człowieka, gdzie każda jednostka wnosi swój unikalny wkład. Społeczny wymiar kultury nie pomniejsza roli jednostki – przeciwnie, wzmacnia jej odpowiedzialność za przekaz wartości i znaczeń. Proces tworzenia kultury wiąże się z człowiekiem jako istotą otwartą na transcendencję.

Drugie zagadnienie badawcze koncentrowało się na znaczeniu tradycji, historii oraz państwa w myśli Ratzingera. Jak wykazano w kolejnych rozdziałach, te trzy elementy nie są dla niego wyłącznie kontekstem kultury, lecz jej konstytutywnym wymiarem. Tradycja i historia w myśli Ratzingera stanowią fundamenty kultury, bez których niemożliwy jest jej autentyczny rozwój. Teolog odrzuca ideę zerwania z przeszłością i opowiada się za tzw. hermeneutyką ciągłości – rozumieniem zmian jako kontynuacji, a nie destrukcji

wcześniejszych form. Dla Ratzingera tradycja to nie tylko zbiór przeszłych praktyk, lecz żywe dziedzictwo, które wymaga interpretacji i adaptacji. Z kolei historia jest nauczycielką kultury – przypomina o błędach i wskazuje na potrzebę ich unikania. Kultura, która odcina się od swoich korzeni, staje się podatna na manipulacje i utratę tożsamości. Rola państwa w tej perspektywie nie jest opisana eksplicitnie jako dominująca, lecz ujawnia się w jego odpowiedzialności za ochronę i promowanie kultury zakorzenionej w wartościach moralnych. Państwo powinno być sługą dobra wspólnego, które zawiera się również w dziedzictwie kulturowym.

Trzecie pytanie badawcze dotyczące relacji między wiarą a kulturą odsyła do jednego z kluczowych tematów w refleksji teologa. Dla Ratzingera wiara nie jest jedynie elementem kultury, lecz jej źródłem i korelatem. Relacja ta ma charakter głęboko ugruntowany – nie jest powierzchownym powiązaniem, lecz strukturą wzajemnego przenikania. Przekonania religijne inspirują kulturę, a ta z kolei staje się nośnikiem treści duchowych, formą ich wyrazu i przekazu. Zdaniem teologa, napięcie między tymi dwoma rzeczywistościami nie powinno być eliminowane, lecz traktowane jako przestrzeń dynamicznego rozwoju. Z jednej strony duchowy wymiar ludzkiego istnienia, oparty na objawieniu i osadzony w doświadczeniu wspólnoty Kościoła, nadaje kulturze kierunek, wartości i sens interpretacyjny. Z drugiej strony to właśnie kultura – poprzez język, symbole, sztukę i obyczaje – wyraża to, co religijne w sposób zrozumiały dla współczesnych społeczeństw. Jednocześnie kultura nadaje wierze formy ekspresji dostosowane do realiów epoki. Spotkanie wiary z nowymi kontekstami kulturowymi wymaga spotkania kultur – proces ten powinien być organiczny, to znaczy nienarzucany z zewnątrz, lecz wynikający z dialogu.

Czwarte pytanie badawcze dotyczyło rozumienia prawdy jako wartości uniwersalnej i zagrożeń wynikających z relatywizmu. W analizowanej koncepcji kultury prawda zajmuje miejsce centralne. Ratzinger przestrzega przed kulturą odciętą od prawdy – kulturą relatywizmu, w której wszystko staje się kwestią perspektywy i interpretacji. Wobec tego jego propozycja stanowi próbę odzyskania prawdy jako fundamentu dialogu, wolności i odpowiedzialności. Ratzinger konsekwentnie broni prawdy jako wartości absolutnej i niezbywalnej. W jego ujęciu kultura, która rezygnuje z dążenia do prawdy, traci swoje podstawy aksjologiczne i staje się płynna, chaotyczna, a nawet destrukcyjna. Główne zagrożenie teolog upatruje w relatywizmie, który jego zdaniem jest najbardziej niebezpiecznym przejawem kryzysu kultury Zachodu. Relatywizm prowadzi do negacji

jakichkolwiek stałych norm moralnych i poznawczych, co skutkuje chaosem normatywnym, brakiem tożsamości i upadkiem wspólnotowego życia opartego na wartościach. Sztuka nasycona jest mistyfikacją prawdy, która okazuje się być jedynie zbiorem subiektywnych wrażeń, ignorujących osiągnięcia stuleci i uzurpujących sobie prawo do określania zasad moralnych. Dla Ratzingera każda kultura jest wewnętrznie ukierunkowana na prawdę – nawet jeśli próbuje ją zanegować, dążenie to powraca jako egzystencjalna potrzeba człowieka.

Ostatnie pytanie badawcze dotyczyło spójności modelu kultury Ratzingera, jego użyteczności dla aktualnej debaty naukowej oraz uprawnienia tej koncepcji jako dyskursu współczesnego. Jak wykazano, model kultury Ratzingera odznacza się spójnością wewnętrzną i głębokim zakorzeniem w tradycji filozoficzno-teologicznej Zachodu. Jego integralność wynika z konsekwentnej hermeneutyki ciągłości i dialogu między wiarą a rozumem. Przemyślana równowaga między tradycją a otwarciem na współczesność sprawia, że jego koncepcja pozostaje aktualna w obliczu współczesnych wyzwań kulturowych. Choć niektóre środowiska akademickie mogą postrzegać jego propozycję jako konserwatywną i niemieszczącą się w dzisiejszych standardach racjonalności, jej siła tkwi w zdolności do stawiania fundamentalnych pytań i unikania uproszczeń. Ratzinger nie tyle broni przeszłości, co podkreśla jej wartość jako punktu odniesienia dla przyszłości. W tym sensie jego model kultury można uznać za uprawniony i potrzebny głos w dzisiejszej debacie humanistycznej – również akademickiej.

W świetle powyższego, ustalenia te mają istotne znaczenie nie tylko dla teologii kultury, ale również dla filozofii, edukacji i socjologii. Opisane zagadnienie mogłoby zostać pogłębione w kilku innych aspektach, które pojawiły się w trakcie pisania. Po pierwsze, interesującym tematem byłaby komparatystyczna analiza koncepcji kultury Ratzingera i innych współczesnych myślicieli – zarówno teologów (np. Hansa Ursa von Balthasara), jak i filozofów świeckich (np. Charlesa Taylora czy Rogera Scrutona). Po drugie, jednym z zasadnych kierunków dalszych badań byłaby krytyczna analiza pojęcia inkulturacji z perspektywy nauk o kulturze, uwzględniająca nie tylko historyczne zastosowania tego terminu, ale również jego konsekwencje dla autentyczności przekazu Ewangelii. Badania mogłyby objąć również refleksję nad granicą, za którą inkulturacja staje się formą przemocy, prowadzącej do utraty tożsamości religijnej lub kulturowej. Po trzecie, interesującym tematem byłaby analiza porównawcza hermeneutyki Ratzingera i Gadamera, zwłaszcza w kontekście pojęcia tradycji. Obaj myśliciele odrzucają rozumienie tradycji jako jedynie archiwalnego zapisu historii. Tradycja w ich ujęciu staje się

przestrzenią dialogu między przeszłością a terażniejszością, która wymaga aktywnego uczestnictwa i interpretacji. Kolejnym zagadnieniem, które można poruszyć w tym kontekście jest analiza roli wspólnoty jako podmiotu interpretującego kulturę. W świetle myśli Ratzingera, a także w odniesieniu do koncepcji Gadamera, kultura nie jest tworzona jedynie przez jednostki, ale przez zbiorowości zakorzenione w określonym dziedzictwie. W związku z tym interesujące byłoby zbadanie, czy i jak narody, wspólnoty religijne czy społeczne, pełnią funkcję interpretatorów znaczeń kulturowych.

Nie sposób jednak pominąć ograniczeń niniejszej pracy. Z uwagi na rozległość oraz wielowątkowość dorobku Ratzingera, analiza musiała skupić się na wybranych wątkach i tekstach, pozostawiając inne (np. estetykę, nauczanie społeczne, czy relację kultury z liturgią) poza głównym polem zainteresowania. Ponadto, analiza miała charakter hermeneutyczny i nie pretenduje do jednoznaczności – tym bardziej, że myśl Ratzingera często operuje kategoriami metafizycznymi, które wymagają uważnej lektury i otwartości na sensy ukryte.

Należy raz jeszcze podkreślić, że refleksja Josepha Ratzingera nad kulturą nie jest jedynie próbą diagnozy kryzysu. Jest propozycją wyjścia z niego – poprzez powrót do tego, co konstytutywne dla kultury: prawdy, sensu, godności osoby. W tym sensie, jego myśl pozostaje nie tylko aktualna, ale także inspirująca dla przyszłych pokoleń badaczy i twórców kultury. Tematyka ta ma niezwykle ważne znaczenie w dzisiejszej debacie nad kulturą. Nawet jeśli wykracza poza krąg myśli Ratzingera, nie powinna lekceważyć jego argumentacji. Jego myśl wpisuje się w szerszy nurt refleksji nad kondycją kultury Zachodu, próbując ocalić jej dziedzictwo nie poprzez zachowawczość, lecz poprzez pogłębienie zrozumienia fundamentów, na których kultura ta została zbudowana. W tym sensie Ratzinger nie tyle broni przeszłości, co wskazuje na jej potencjał twórczy i formacyjny dla współczesności. Jego propozycja kultury „otwartej na transcendencję” może być odczytana jako intelektualna alternatywa wobec sekularyzmu i kulturowego nihilizmu. Znaczenie tych ustaleń ma charakter interdyscyplinarny. Dotykają one zarówno teologii kultury, jak i filozofii człowieka, pedagogiki, antropologii, a także debaty o roli religii w przestrzeni publicznej.

Ratzinger proponuje powrót do kultury pojmowanej jako „przestrzeń sensu”. nie opiera się on na nostalgii za przeszłością lecz stanowi to projekt przyszłościowy, otwarty na transcendencję i ugruntowany w personalistycznej wizji człowieka. Wpisując się w szersze debaty współczesnej humanistyki, koncepcja ta stanowi krytyczne wyzwanie wobec dominujących modeli kultury laickiej, postmodernistycznej i technokratycznej. W

świetle jego refleksji, wiele współczesnych wizji kultury okazuje się redukcjonistycznych, pomijających wymiar duchowy człowieka i sprowadzających go do *homo oeconomicus* lub *homo technicus*. Z punktu widzenia zwolenników tych nurtów, krytyka Ratzingera może jednak jawić się jako nadmiernie normatywna, eurocentryczna i oparta na założeniach, które są problematyczne z perspektywy pluralistycznych społeczeństw. Model postmodernistyczny często akcentuje elastyczność, wielogłosowość oraz autonomię jednostki, a technokratyczne ujęcia kultury zdolność do szybkiej adaptacji i rozwiązywania problemów praktycznych. W tym sensie diagnoza Benedykta XVI może być odbierana jako ograniczająca, jeśli mierzyć ją wyłącznie kryteriami neutralności światopoglądowej. Mimo to jego teologiczna wizja kultury ma istotne znaczenie, ponieważ wskazuje na alternatywną drogę, w której troska o kulturę obejmuje także jej wymiar duchowy i etyczny. Jest to szczególnie przydatne w obszarach takich jak edukacja, etyka, kształtowanie dziedzictwa kulturowego, czy rozwój dialogu międzyreligijnego. Obawy Ratzingera dotyczące instrumentalizacji człowieka, utraty sensu i relatywizmu wartości mogą stanowić cenne ostrzeżenie, inspirując do działań na rzecz kultury integralnej, zdolnej do harmonijnego łączenia wymiaru materialnego i duchowego.

Bibliografia

Literatura podstawowa

- Benedykt XVI, *Komunikacja społeczna według Benedykta XVI*, M. Laskowska, K. Marcyński (red.), Kraków 2016.
- Benedykt XVI, *Na początku Bóg stworzył. Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, przeł. J. Merecki, Kraków 2006.
- Benedykt XVI, *Spe salvi*, Kraków 2007.
- Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara i polityka w trzecim tysiącleciu*, t. 5, Lublin 2018.
- Messori V., Ratzinger J., *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, przeł. Z. Orszyn, Marki 1986.
- Odifreddi P., *W poszukiwaniu prawdy. Papież teolog i matematyk ateista: Nieznane listy i rozmowy z Benedyktem XVI*, przeł. A. Zielińska, Kraków 2023.
- Ratzinger J., *Czas przemian w Europie. Miejsce kościoła i świata*, przeł. M. Mijalska, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Duch liturgii*, przeł. E. Pieciul, Poznań 2002.
- Ratzinger J., *Eschatologia śmierć i życie wieczne*, przeł. M. Węclawski, Poznań 1984.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, przeł. S. Czerwik, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Gesammelte Schriften B, 9/1 – Glaube in Schrift und Tradition*, Freiburg-Basel-Wien 2016.
- Ratzinger J., *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christenum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau 2017(2003).
- Ratzinger J., Habermas J., *The dialectics of secularization: On reason and religion*, przeł. B. McNeil, San Francisco 2006.
- Ratzinger J., *Kościół – ekumenizm – polityka*, przeł. L. Balter, Warszawa 1990.
- Ratzinger J., *Moje życie. Wspomnienia z lat 1927-1977*, przeł. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. IX/1 – *Wiara w Piśmie i tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, przeł. J. Merecki SDS, Lublin 2018.

- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. VIII/2 – *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, przeł. W. Szymona OP, Lublin 2013.
- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. XIV/1-3 – *Kazania*, przeł. J. Kobienia, Lublin 2020.
- Ratzinger J., *Opera Omnia*, t. XIV/3-3 – *Kazania*, przeł. M. Górecka, Lublin 2020.
- Ratzinger J., Seewald P., *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z Kardynałem Josephem Ratzingerem Benedyktem XVI rozmawia Peter Seewald*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Prawda i wolność, rozważania o współczesności*, przeł. R. Zajączkowski, Kraków 2020.
- Ratzinger J., *Prawda, wartości, władza. Kiedy społeczeństwo można uznać za pluralistyczne*, przeł. G. Sowinski, Kraków 1999.
- Ratzinger J., *Sakrament i misterium*, przeł. A. Głos, Kraków 2011.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, przeł. J. Merecki, Kraków 2004.
- Ratzinger J., *Wiara i przyszłość*, przeł. P. Waszczenko, Warszawa 1971.
- Ratzinger J., *Wielość religii i jedno Przymierze*, przeł. E. Pieciul-Karmińska, Poznań 2004.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, przeł. Z. Włodkowa, Kraków 2006.
- Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, przeł. R. Zajączkowski, Kielce 2005.
- Seewald P., *Benedykt XVI, Światłość świata*, przeł. P. Napiwodzki, Kraków 2011.

Literatura uzupełniająca

- Allen J.L., *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, przeł. R. Bartołod, Poznań 2005.
- Anzenbacher A., *Wprowadzenie do chrześcijańskiej etyki społecznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2010.
- Asimov I., *Błądzący umysł*, przeł. M. Przygocki, Wrocław 1995.
- Assmann J., *The price of monotheism*, przeł. R. Savage, Stanford 2010.
- Bachtin M., *Twórczość Franciszka Rabelais'go a kultura ludowa średniowiecza i renesansu*, przeł. A. Goreń, A. Goreń, Kraków 1975.
- Barker Ch., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków 2005.
- Barańska E., *Koty na Zanzibarze. Teoria kultury Clifforda Geertza*, Lublin 2023.

- Barcz A., Dąbrowska M. (red.), *Zwierzęta, gender i kultura. Perspektywa ekologiczna, etyczna i krytyczna*, Lublin 2014.
- Barnard A., *Antropologia. Zarys teorii i historii*, przeł. S. Szymański, Warszawa 2016.
- Barth K., *Dogmatyka w zarysie*, przeł. I. Nowicka, Warszawa 1994.
- Barwicka-Tylek I., *Prawda i sens: dialektyka, marksizm, komunizm*, Kraków 2016.
- Bauman Z., *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006.
- Beck U., Giddens A., Lash S., *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2009.
- Berlin I., *Zmysł rzeczywistości. Studia z historii idei*, przeł. M. Filipczuk, Poznań 2002.
- Berenstein A. E., *Jak powstało piekło. Śmierć i zadośćuczynienie w świecie starożytnym oraz początkach chrześcijaństwa*, przeł. A. Piskozub-Piwosz, Kraków 2006.
- Bieszczad L., *Kryzys pojęcia sztuki. Filozoficzno-estetyczne koncepcje sztuki Th. W. Adorna, H. G. Gadamera, A. C. Danto*, Kraków 2003.
- Boisen C., Murray M. C. (ed.), *Distributive justice debates in political and social thought. Perspectives on finding a fair share*, New York – London 2016.
- Boroch R., *Kultura w systematyce Alfreda L. Kroebera i Clyde'a Kluckhohna*, Warszawa 2013.
- Buber M., *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1992.
- Casanova J., *Public religions in the modern world*, Chicago – London 1994.
- Cikała-Kaszowska K., Zieliński W. B. (red.), *Spółczesność – społeczeństwo ponowoczesności. Namysł nad kondycją współczesnego społeczeństwa*, Kraków 2015.
- Collins Ch. S., *The word made love: The dialogical theology of Joseph Ratzinger*, Collegeville 2013.
- Cyceron M.T., *Pisma filozoficzne*, t. 3, Warszawa 1961.
- Dąbrowski G., *Rytuały przejścia a użycie substancji psychoaktywnych*, Wrocław 2006.
- Delsol Ch., *Koniec świata chrześcijańskiego. Inwersja normatywna i nowa era*, przeł. P. Napiwodzki, Kraków 2023.
- Dekert T., *Liturgical peace, liturgical war: Benedict XVI's "Summorum Pontificum" and Its critics*, maszynopis (czeka na publikację).
- Dobroczyński B., *New Age*, Kraków 1997.
- Douglas M., *Ukryte znaczenie. Wybrane szkice antropologiczne*, przeł. E. Klekot, Kęty 2007.
- Drozdowicz Z., *Sekty religijne w nowożytnej Europie*, Poznań 2000.

- Eliade M., *The sacred and the profane: The nature of religion*, przeł. W. R. Trask, New York 1987.
- Ferdek B., Trojnar W. (red.), *Via Benedicta. Warsztat naukowy Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Wrocław 2019.
- Filipiak M., *Socjologia kultury. Zarys zagadnień*, Lublin 1996.
- Fiske J., *Zrozumieć kulturę popularną*, przeł. K. Sawicka, Kraków 2010.
- Futuyma D. J., *Evolution*, Sunderland 2005.
- Gacka B., *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010.
- Gadamer H. G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późniejszej nowocześnieści*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2010.
- Gielarowski A., *Kryzys kultury – kryzys człowieka. Fenomenologiczna krytyka kultury: Husserl, Lévinas, Henry*, Kraków 2016.
- Gielarowski A., *O możliwym końcu kultury. Apokaliptyka René Girarda*, Kraków 2021.
- Girard R., *Kozioł ofiarny*, przeł. M. Goszczyńska, Łódź 1987.
- Gooren H. (red.), *Encyclopedia of Latin American Religions*, 2020.
- Gould S. J., *Rocks of ages: Science and religion in the fullness of life*, London 2001.
- Grad P., *O pojęciu tradycji. Studium krytyczne kultury pamięci*, Warszawa 2017.
- Gramsci A., *Selections from the prison notebooks*, przeł. Q. Hoare, G. N. Smith. New York 1992.
- Grzymała-Moszczyńska H., *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków 2004.
- Habermas J., *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, przeł. M. Pańków, Warszawa 2012.
- Habermas J., *The future of human nature*, przeł. H. Beister, M. Pensky, W. Rehg, Cambridge 2003.
- Harris S., *The end of faith: Religion, terror, and the future of reason*, New York – London 2004.
- Herder J. G., *Mysł o filozofii dziejów*, t.1, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1962.
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2004.

- Hautamäki A., *Viewpoint relativism. A new approach to epistemological relativism based on the concept of points of view*, przeł. M. Mamane, Cham 2020.
- Homer, *Odyseja*, przeł. L. Siemieński, wyd. elektroniczne.
- Jaeger W., *Paideia*, t. 1-2, przeł. M. Plezia, Warszawa 1964.
- Jan Paweł II, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005.
- Jung C.G., *Psychologia a religia. Wybór pism*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1970.
- Karas M., *Historiozofia Teilharda de Chardin wobec tradycyjnej myśli chrześcijańskiej*, Kraków 2012.
- Kiejkowski P., Pagacz M., *Europa – Humanizm – Życie konsekrowane. Wokół myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, Poznań 2021.
- Kim S., *Pozdrowienia z Korei. Uczylałam dzieci północnokoreańskich elit*, przeł. A. Sobolewska, Kraków 2015.
- Knuce A., *Miejsca postindustrialne jako przedmiot badań transdyscyplinarnych. Od dizajnu do zakorzenienia*, Gdańsk 2018.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, t. 1–3, Warszawa 2009.
- Kroeber L., Kluckhohn C., *Review of concepts and definitions of culture*, Cambridge 1952.
- Królowski J., Łabuda P., Michalik A. (red.), *Jezus z Nazaretu. Poszukiwania chrystologiczne drogą wyznaczoną przez Josepha Ratzingera-Benedykta XVI*, Tarnów 2016.
- Krzemiński K., Olszewska K., Beszterd R. (red.), *Człowiek – ciało i duch. Ujęcie teologiczne*, t. 2, Toruń 2015.
- Krzemień-Ojak S., *Antonio Gramsci. Filozofia, teoria kultury, estetyka*, Warszawa 1983.
- Laclau E., Mouffe C., *Hegemonia i socjalistyczna strategia. Przyczynek do projektu radykalnej polityki demokratycznej*, przeł. S. Królak, Wrocław 2007.
- Laidler P., Szymanek J. (red.), *Idee, instytucje i praktyka ustrojowa Stanów Zjednoczonych Ameryki*, Kraków 2014.
- Leszczyńska K., Kościańska A. (red.), *Kobiety i religie*, Kraków 2006.
- Lubac H. de, *Paradoksy i Nowe paradoksy*, przeł. M. Rostworowska-Książek, Kraków 1995.
- Ładyga Z. (red.), *Po humanizmie. Od technokrytyki do animal studies*, Gdańsk 2015.
- Marshall D., Redmond S., *A companion to celebrity*, Sussex 2016.
- McGinn B., *Obecność Boga: Historia mistyki zachodniochrześcijańskiej. Fundamenty mistyki (do V wieku)*, przeł. T. Dekert, Kraków 2009.

- MacIntyre A., *After virtue. A study in moral theory*, Indiana 2007.
- Mencwel A. (red.), *Wiedza o kulturze. Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, Warszawa 2005.
- Mokrzycki E., *Racjonalność i styl myślenia*, Warszawa 1992.
- Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, przeł. D. Chabrajska, Kraków 2006.
- Niżnik J., Barcz J., Truszczyński J. (red.), *Polska w Europie jutra. Polityka europejska Polski w kontekście zmian międzynarodowych XXI wieku*, Warszawa 2021.
- Olszewska-Dyoniziak B., *Człowiek – Kultura – Osobowość. Wstęp do klasycznej antropologii kulturowej*, Wrocław 2001.
- Ossowski S., *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 2000.
- Parzych-Blakiewicz K., *Teologia dialogu*, Olsztyn 2016.
- Pilch J. (red. nauk.), *Encyklopedia Pedagogiczna XXI wieku*, t. 2, Warszawa 2003, s. 950-962.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty 2006.
- Popper K. R., *Logika odkrycia naukowego*, przeł. U. Niklas, Warszawa 1977.
- Przyłębski A., *Hermeneutyka. Od sztuki interpretacji do teorii i filozofii rozumienia*, Poznań 2019.
- Rappaport R. A., *Rytuał i religia w rozwoju ludzkości*, przeł. A. Musiał, T. Sikora, A. Szyjewski, Kraków 2007.
- Reitter P., Wellmon Ch., *Permanent crisis: The humanities in a disenchanted age*, Chicago–London 2021.
- Regoli R., *Benedykt XVI Wielki papież czasu kryzysu*, przeł. K. Dyjas-Fezzi, Kraków 2017.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. J.W. Popowski, Warszawa 2009.
- Rowland T., *Wiara Ratzingera, teologia Benedykta XVI*, przeł. A. Gomola, Kraków 2010.
- Sarnacki A., *Institutional changes for the Polish Church in facing new challenges (1989–2005)*, Kraków 2013.
- Ryś G., *Inkwizycja*, Kraków 2020.
- Samuel R. (ed.), *People's history and socialist theory*, New York 2016.
- Scruton R., *Modern culture*, London–New Delhi 2006.
- Seewald P., *Benedykt XVI. Portret z bliska*, przeł. G. Popek, Kraków 2006.
- Sobór Watykański II: konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 2002.

- Sorokin P., *Social and culture dynamics. A study of change in major systems of art, truth, ethics, law and social relationships*, Boston 1957.
- Sorokin P., *The crisis of our age*, Oxford 1992.
- Spengler O., *Zmierzch Zachodu. Zarys morfologii historii powszechnej*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2014.
- Stegherr M. (hrsg.), *Humanismus ohne Gott: Zur Bedeutung der kritik Joseph Ratzingers / Benedikts XVI. am postmodernen relativismus*, Eresing 2017.
- Szafrański A.A. (red.), *Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretacyjnej*, Lublin 2011.
- Szpunar M., *Kultura algorytmów*, Kraków 2019.
- Szpunar M., *(Nie)potrzebna wrażliwość*, Kraków 2018.
- Szulist J., *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Toruń 2016.
- Szymik J., *Joseph Ratzinger. Filozof, teolog, duszpasterz*, Kraków 2008.
- Szymik J., *Theologia Benedicta*, t. 1–3, Katowice 2012.
- Tatarkiewicz W., *Historia estetyki. Estetyka starożytna*, t 1, Warszawa 1960.
- Tissier de Mallerai B., *Portret filozoficzny Josepha Ratzingera*, przeł. M. Beściak, Warszawa 2018.
- Topp I, Łukasiewicz K. (red.), *Kultura jako cultura*, t. 12, Wrocław 2011.
- Vico G., *Nauka nowa*, przeł. J. Jakubowicz, Warszawa 1965.
- Waardenburg J., *Classical approaches to the study of religion. Aims, methods, and theories of research. Introduction and anthology*, New York – Berlin 1999.
- Waardenburg J., *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin – Amsterdam 1984.
- Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 2010.
- Wołowski L., *Problematyka paradoksu w myśli Henriego de Lubaca i Hansa Ursa von Balthasara*, Kraków 2023.
- Wróblewski M. (red.), *Kultura i hegemonia. Antologia tekstów szkoły z Birmingham*, Toruń 2012.
- Zwoliński A., *Scjentologia*, Kraków 2007.

Czasopisma

- Ahmad N., *Sati Tradition – widow burning in India: A socio-legal examination*, „Web Journal of Current Legal Issues”, 2009 no. 2, s. 1–15.

- Augustus E.A., *The Creation of community instead of society*, „Deliberationes. Scientific Journal of Gál Ferenc University”, 2015 vol. 8 no. 3., s. 21–27.
- Barut A., *Postmodernistyczna struktura, hermeneutyczny autorytet, czyli polityczne implikacje dwóch ponowoczesnych odmian konstrukttywizmu*, „Political Dialogues”, 2017 nr 22, s. 67–86.
- Brakoniecka S., *Salafizm wobec władzy świeckiej – myśl polityczna Muhammada Jusufa, ideologa organizacji Boko Haram*, „Afryka”, 2017 nr 45, s. 59–75.
- Boike P., *Nowa redakcja katolickiego nauczania o karze śmierci – rewolucja czy drobna korekta?*, „Political Dialogues”, 2019 nr 27, s. 43–54.
- Bronk A., *Religia i nauka: dwie prawdy?*, „Filozofia Nauki”, 2006 nr 1(53), s. 33–43.
- Brzeziński D., *Rok liturgiczny jako anamneza Misterium Chrystusa*. „Studia Redemptorystowskie”, 2012 nr 10, s. 277–87.
- Butterwick-Pawlikowski R., *Między oświeceniem a katolicyzmem, czyli o katolickim oświeceniu i oświeconym katolicyzmie*, „Wiek Oświecenia”, 2014 nr 30, s. 11–55.
- Cattini G. C., *Historical revisionism. The reinterpretation of history in contemporary political debate*, „Transfer Journal of Contemporary Culture”, 2011 no. 6, s. 28–38.
- Chwedoruk R., *Polityka historyczna w Europie – periodyzacja i wiodące dyskursy*, „Studia politologiczne”, 2015 t. 25, s. 47–74.
- Chyłka B., *Od konfliktu do integracji. Historia i teologiczne uzasadnienie metodologicznej odrębności poznania wiary i rozumu*, „Semina Scientiarum”, 2017 nr 16, s. 118–136.
- Colosi P. J., *Ratzinger, Habermas i Pera o racji publicznej i religii*, przeł. B. Barszczewska, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka”, 2017 nr 21, s. 36–53.
- Perl J. M. (red.), *A “Dictatorship of relativism”? : Symposium in response to cardinal Ratzinger’s last homily*, „Common Knowledge”, 2007 vol. 13 no. 2–3.
- Doda-Wyszyńska A., *Prawda w kulturze*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, 2019 nr 26 (2), s. 11–13.
- Drozdowicz A., *Ateizm współczesnych filozofów – wybrane postacie*, „Przegląd Religioznawczy”, 2020 nr 1 (275), s. 3–21.
- Dutkiewicz T., *Wiara i rozum – fakty i mity. Racjonalność wiary katolickiej*, „Teologia i Człowiek”, 2019 nr 4 (48), s. 111–126.
- Filipkowski J., *Postmodernizm jako ideologia*, „Historia i Polityka”, 2011 nr 5, s. 19–31.

- Girard R., Mishra P., *Pope Benedict and the dictatorship of relativism*, „New Perspectives Quarterly”, 2005 no. 22 (3), s. 42 – 48.
- Gloger M., *Pozytywizm: między nowoczesnością a modernizmem*, „Pamiętnik Literacki. Czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej”, 2007 nr 1, s. 5–19.
- Gołąb A., *Wiara lub niewiara polskich naukowców w Boga a ich poglądy na relację między nauką a religią*, „Roczniki Psychologiczne”, 2017 nr 20 (1), s. 63–97.
- Gruchoła M., *Konsumpcjonizm – nową religią współczesnego człowieka?* „Roczniki Kulturoznawcze” 2017 t. VIII, nr 3, s. 39–62.
- Gryżenia K., *U źródeł zniekształceń i wypaczeń obrazu Boga i religii*, „Człowiek w kulturze”, 2022 nr 32, s. 137–160.
- Herda J., *S.J. Goulda koncepcja rozłącznych magisteriów nauki i wiary*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 2007 nr XLI, s. 46–55.
- Jaroszyński P., *Ideologia jako deformacja religii*, „Człowiek w kulturze”, 2022 nr 32, s. 7–20.
- Jedliński M., *Wokół kryzysu kultury europejskiej i jej przeobrażeń historycznych (myśl Pitirima Sorokina)*, „Sensus Historiae”, 2016 v. XXV, s. 51–62.
- Kazimierczak M., *Duchowy wymiar podróżowania, czyli o spirytualizmie w turystyce*, „Folia turistica” 2021 nr 12, s. 5–20.
- Kiereś H., *Kulturoznawstwo i problem sztuki*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 2010 nr 1, s. 65–82.
- Kiereś H., *Sztuka a prawda*, „Człowiek w kulturze”, 1994 nr 2, s. 51–69.
- Kobyliński A., *Sprawozdanie z konferencji naukowej nt. Oblicza nihilizmu we współczesnej filozofii i kulturze*, „Studia Philosophiae Christianae”, 2018 nr 1, s. 135–142.
- Kozerska E., Scheffler T., *Ocena współczesnej kultury Zachodu w nauczaniu Benedykta XVI (Josepha Ratzingera)*, „Politeja”, 2015 t. 12 nr 9 (39), s. 303–328.
- Kożuchowska E., *Wiara i Rozum na drodze zjednoczenia z Bogiem. Ujęcie Edyty Stein*, „Fides et ratio w nauce i religii, w kulturze i w sztuce, w życiu”, 2019 nr 4 (40), s. 31–43.
- Krokos J., Tomaszewska W. M., *Czy chrześcijaństwo jest religią?* „Człowiek w kulturze”, 2022 nr 32, s. 51–69.
- Kubik W., *Socjologia Herberta Spencera*, „Przegląd socjologiczny”, 1977 t. 29, s. 339–348.

- Lenkiewicz T., *Unifikacja i dywersyfikacja życia kulturowego*, „Cywilizacja i Polityka”, 2015 nr 13, s. 71–78.
- Leonarska D., Wielecki K., *Pitirim Sorokin i jego absencja w polskiej socjologii*, „Roczniki Historii Socjologii”, 2013 t. 3, s. 47–60.
- Libiszowska-Żółtkowska M., *Wokół definicji i kategoryzacji nowych ruchów religijnych*, „Kultura i społeczeństwo” 2007 nr 2, s. 199–217.
- Lipowicz M., *Porównanie myśli Herberta Marcusego z myślą Michela Foucaulta – czyli jak w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku outsiderzy zmienili społeczny porządek kultury zachodniej*, „Diametros”, 2016 nr 49, s. 27–49.
- Lužný D., *Invented religions and the conceptualization of religion in a highly secular society: The Jedi religion and the Church of Beer in the Czech context*, „European Journal of Cultural Studies”. 2021 vol. 24, s. 1–20.
- Łuczewski M., Burdziej S., *Przełom postsekularny*, „Stan Rzeczy”, 2013 nr 2(5), s. 8–11
- Mariański J., *Religia a wartości uniwersalne*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny”, 2003 nr 11(2), s. 49–58.
- Melosik Z., *Kultura, akademia i edukacja – modernistyczno/postmodernistyczne interpretacje*, „Przegląd Pedagogiczny”, 2011 nr 1 (25), s. 46–72.
- Milner A., *Cultural materialism, culturalism and post-culturalism: The legacy of Raymond Williams*, „Theory, culture & society”, 1994 vol. 11, s. 43–73.
- Moses S., *Mesjanizm czasu teraźniejszego*, „Teologia Polityczna”, 2006–2007 nr 4, s. 108–113.
- Moskal P., *Pytanie o istotę religii i jej miejsce w kulturze*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 2010 t. 1, s. 83–94.
- Mróz P., Gruca G., *Inspiracje intelektualne teorii kultury i społeczeństwa Herberta Marcusego*, „Państwo i Społeczeństwo”, 2009 nr 2, s. 243–260.
- Newman S., *Post-truth and the crisis of the political*, „Soft Power”, 2019 vol. 6 no. 2, s. 90–108.
- Niepsuj J., *Pozytywistyczne zakwestionowanie metafizyki*, „Studia Philosophiae Christianae”, 1998 nr 34/1, s. 54–60.
- Novo F. J., *The theory of evolution in the writings of Joseph Ratzinger*, „Scientia et fides”, 2020 no. 8, s. 346–347.
- Ochman A., *Sekularyzacja. Kilka uwag w perspektywie myśli J. Ratzingera - Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie”, 2020 t. 46 nr 46, s. 273–285.

- Opiela M., *Wychowanie integralne w przedszkolach katolickich*, „Zeszyty Naukowe SWPR – seria pedagogiczna”, 2015 nr 7, s. 41–74.
- Pabich M., *Rola religii w życiu współczesnych społeczeństw w ujęciu przedstawicieli Ośrodka Myśli Politycznej*, „Studia Oecumenica”, 2020 nr 20 s. 383–400.
- Pałęcki W., *Eucharystia w świetle teologii misteriiów i posynodalnej adhortacji Sacramentum caritatis papieża Benedykta XVI*, „Liturgia Sacra”, 2008 nr 2, s. 343–361.
- Polakowski M., *Bezpieczeństwo i stabilność demokracji w kontekście nowolewicowych koncepcji Ernesto Laclaua i Chantal Mouffe*, „Fides, Ratio et Patria. Studia Toruńskie”, 2016 nr 4, s. 214–226.
- Potulski J., *Władza i kultura – Antonio Gramsci jako prekursor socjologii polityki*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, 2010 t. 26, s. 126–138.
- Prusak J., Wasiewicz J., *Predyktory poczucia opuszczenia przez Boga u katolików w Polsce: analiza codziennych doświadczeń religijno-duchowych i moderująca rola poziomu deklarowanej wiary*, „Horyzonty Wychowania”, 2023 t. 22, nr 63, s. 143–155.
- Ptaszek R. T., *Christian religion in contemporary European culture: Through the lenses of Joseph Ratzinger*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 2017 t. 8 nr 1, s. 59–74.
- Puzynina J., *Co się dzieje z prawdą dziś?* „Język a Kultura”, 2008 nr 20, s. 35–49.
- Regoli R., *Religion, culture, and peace: The Social doctrine of Benedict XVI*, „Religions” 2025 vol. 16 no. 2, s. 1–9.
- Rogińska M., *Relacje nauki i religii. Strategie światopoglądowe polskich przyrodników*, „Studia Religiologica”. 2015 nr 48, s. 83–99.
- Rogers J. A., *Darwinism and social darwinism*, „Journal of the History of Ideas”. 1972 vol. 33 no. 2, s. 265–280.
- Sarnacki A., *The decay of American culture? Pitirim Sorokin’s view on the relevance of the Sex Revolution*, „Relacje Międzykulturowe - Intercultural Relations”, 2017 no. 2, s. 105–120.
- Stobiecki R., *Różne oblicza historycznego rewizjonizmu*, „Sensus Historiae”, 2015 t. 19 nr 2, s. 17–37.
- Sułkowski M., *Zagadnienie demokracji i totalitaryzmu w myśli Józefa Ratzingera / Benedykta XVI*, „Chrześcijaństwo-Świat-Polityka”, 2017 nr 21, s. 107–122.
- Szahaj A., *Co to jest postmodernizm?* „Ethos”, 1996 t. 33–34, s. 63–78.

- Szopa R., *Postmodernizm i neomarksizm jako wytyczne współczesnej kultury*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła”, 2019 nr 2, s. 152–166.
- Szulist J., *Marksizm wyzwaniem ideowym dla myśli chrześcijańskiej w nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Pelplińskie”, 2022 nr 56, s. 419–436.
- Tchorzewski A. M. de, *Wartości jako wyznaczniki sensu życia współczesnego człowieka*, „Studia Paedagogica”, 2008 nr 1, s. 53–60.
- Teinert Z., *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 2006 nr 20, s. 151–168.
- Tomasiewicz J., *W poszukiwaniu istoty faszyzmu*, „Historia i Polityka”, 2010 nr 2/3, s. 122–138.
- Welker M., *Habermas and Ratzinger on the future of religion*, „Scottish Journal of Theology”, 2010 no. 63 (4), s. 456–473.
- Wolcott A., *Is what you see what you get? A postmodern approach to understanding works of art*, „Studies in Art Education”, 1996 vol. 37 no. 2, s. 69–79.
- Zwolska K., *Człowiek jako homo religiosus w twórczości Mircei Eliadego*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Filozofia”, 2010 nr 7, s. 189–199.
- Żuradzki T., *Niewiedza, pułapki myślenia i zaufanie do nauki: dlaczego część ludzi nie chce się szczepić przeciw covid-19?*, „Filozofia w Praktyce”, 2021 t. 7, s. 1–6.

Źródła internetowe

- Babuchowski Sz., *Wiara po latynosku*, gosc.pl, <https://www.gosc.pl/doc/1492335.Wiara-po-latynosku>, (data dostępu: 20.08.2021).
- Benedykt XVI, *Caritas in Veritate*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html, (data dostępu: 03.09.2023).
- Benedykt XVI, *Osoba ludzka sercem pokoju. Orędzie na XL Światowy Dzień Pokoju 1 stycznia 2007*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html, (data dostępu: 20.02.2021).

- Benedykt XVI, *Sacramentum Caritatis*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html#_ftnref, (data dostępu: 31.12.2024).
- Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet - wspomnienia i refleksje*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bawaria_ratyzbona_12092006.html, (data dostępu: 20.04.2022).
- Dawkins R., *Czy nauka jest religią?* przeł. Z. Ciuraj, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,8542>, (data dostępu: 15.04.2024).
- Delsol Ch., Wykład wprowadzający, *Międzynarodowa Konferencja Nowy kształt Europy*, która odbyła się w Krakowie, we wrześniu 2024 roku, <https://www.fundacjapieronek.eu/uncategorized/ke24-prof-chantal-delsol/>, (data dostępu: 25.02.2025).
- Goban-Klas T., *Rwący nurt informacji*, <https://ktime.up.krakow.pl/ref2008/goban.pdf>, (data dostępu: 17.11.2022).
- Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/veritatis_1.html, (data dostępu: 25.02.2025).
- Küng H., Explanatory remarks concerning *A declaration of the religions for a global ethic*, <http://astro.temple.edu/~dialogue/Antho/kung.htm>, (data dostępu: 01.03.2024).
- Lisicki P., *Benedykt XVI - tradycjonalista czy neomodernista?*, https://www.youtube.com/watch?v=9_Yj5WHS8V8, (data dostępu: 11.01.2024)
- Migalski M., *List otwarty prof. Marka Migalskiego do Rektora UŚ oraz odpowiedź Rektora w sprawie postulatu likwidacji Wydziału Teologicznego*, <https://gazeta.us.edu.pl/node/433603>, (data dostępu: 19.03.2024).
- Onfray M., *Traktat ateologiczny*, przeł. M. Kwaterko, <https://www.racjonalista.pl/kk.php/s,5781>, (data dostępu: 01.05.2024).
- Szczepańska A., *Herbert Marcuse. Lewicowa tolerancja, czyli precz z prawicą*, <https://historia.dorzeczy.pl/194171/herbert-marcuse-tolerancja-represywna-szkola-frankfurcka.html> (data dostępu: 12.12.2023).
- Sztumski W., *Wiedza a wiara*, <https://www.sprawynauki.edu.pl/archiwum/dzialy-wyd-papierowe/153-filozofia/694-582>, (data dostępu: 15.04.2024).

- Ratzinger J., *Homilia na rozpoczęcie konklawe, z dnia 18 kwietnia 2005*,
<https://papiez.wiara.pl/doc/371808.Homilia-kard-Josepha-Ratzingera-na-rozpozecie-konklawe-caly>, (data dostępu: 02.02.2024).
- Ratzinger J., *Cardinal Ratzinger on europe's crisis of culture*,
<https://www.catholiceducation.org/en/culture/catholic-contributions/cardinal-ratzinger-on-europe-s-crisis-of-culture.html>, (data dostępu: 03.04.2024).
- Ratzinger J., *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*,
https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19860322_freedom-liberation_pl.html, (data dostępu: 10.07.2025).
- Singer P., Lennox J., Taunton L., *Singer vs Lennox: Is there a God?*,
<https://web.archive.org/web/20161127094518/https://www.abc.net.au/tv/bigideas/stories/2011/09/06/3310342.htm>, (data dostępu: 19.03.2024).
- Wakefield J., *Maker of suicide pod plans to launch in Switzerland*,
<https://www.bbc.com/news/technology-59577162>, (data dostępu: 20.10.2022).
- Dalszy rozwój idei świętego obrazu – ikony*, [Fragmenty książki],
https://opoka.org.pl/biblioteka/II/IS/ikona_w_zyciu_09, (data dostępu: 27.10.2024).

Prace doktorskie

- Adamkiewicz J., *J. Ratzingera/Benedykta XVI teologia piękna: założenia, treści, perspektywy*. Praca doktorska, Uniwersytet Śląski, Katowice 2017.
- Łukasiewicz Ł., *Koncepcja kultury Zygmunta Baumana w świetle nauczania Benedykta XVI*. Praca doktorska, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznaniu 2017.