

# ROZPRAWA DOKTORSKA

na temat:

## **Państwo, polityka i Kościół katolicki w doktrynie społecznej Benedykta XVI**

Autor:

**mgr Paweł Kusiak**

Promotor:

**prof. AMW, dr hab. Jerzy Kojkoł**

Poznań 2023

## Spis treści

Wstęp .....	4
-------------	---

### Rozdział I

<b>Geneza doktryny społecznej Benedykta XVI .....</b>	<b>22</b>
1.1. Uwagi wstępne .....	22
1.2. Zarys biografii Benedykta XVI .....	23
1.3. Wpływ myśli św. Augustyna na poglądy Benedykta XVI.....	27
1.4. Wpływ myśli św. Bonawentury na poglądy Benedykta XVI.....	37
1.5. Benedykt XVI wobec kulturowo-cywilizacyjnego dziedzictwa Zachodu .....	39
1.6. Benedykt XVI i tradycje filozofii chrześcijańskiej .....	53
1.7. Benedykt XVI i dziedzictwo katolickiej nauki społecznej.....	65
1.8. Benedykt XVI wobec Soboru Watykańskiego II .....	71
1.9. Podsumowanie rozdziału.....	75

### Rozdział II

<b>Benedykt XVI wobec państwa i władzy politycznej.....</b>	<b>76</b>
2.1. Uwagi wstępne .....	76
2.2. Relacje państwo – Kościół katolicki na przestrzeni dziejów .....	77
2.3. Główne teoretyczne ujęcia relacji Kościoła i państwa .....	85
2.4. Benedykt XVI wobec problemu polityczności Jezusa .....	91
2.5. Benedykt XVI wobec zagadnienia relacji Kościoła i państwa.....	102
2.6. Demokracja w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego .....	109
2.7. Benedykt XVI wobec fenomenu demokracji .....	120
2.8. Podsumowanie rozdziału.....	136

### Rozdział III .....

<b>Benedykt XVI wobec problemu świeckości państwa współczesnego .....</b>	<b>139</b>
3.1. Uwagi wstępne .....	139
3.2. Zjawisko zeświecczenia i problemy związane z jego opisem.....	140
3.3. Benedykt XVI wobec sekularyzacji .....	145
3.4. Doktryna społeczna Kościoła katolickiego wobec zagadnienia świeckości państwa .....	150
3.5. Benedykt XVI wobec postchrześcijaństwa i idei z nim związanych .....	155

3.6. Problem relacji Kościoła i państwa w wystąpieniach Benedykta XVI w trakcie wizyty we Francji .....	172
3.7. Podsumowanie rozdziału.....	188

## **Rozdział IV**

### **Benedykt XVI wobec wyzwań związanych z obecnością Kościoła w sferze publicznej 190**

4.1. Uwagi wstępne .....	190
4.2. Kategoria sfery publicznej w dyskursie naukowym.....	190
4.3. Koncepcja sfery publicznej w rozumieniu Jürgena Habermasa.....	192
4.4. Benedykt XVI wobec problemu funkcjonowania Kościoła w sferze publicznej.....	193
4.5. Ideowo-polityczne tło debaty J. Ratzingera i J. Habermasa.....	199
4.6. Stanowisko J. Ratzingera na temat miejsca religii i Kościoła w sferze publicznej wyłożone w debacie z J. Habermasem .....	202
4.7. Polemika z oraz krytyka poglądów J. Ratzingera przeprowadzona przez J. Habermasa w ramach ich debaty .....	211
4.8. Recepcja oraz dziedzictwo debaty J. Ratzingera i J. Habermasa .....	220
4.9. Podsumowanie rozdziału .....	224

### **Zakończenie .....**

**225**

### **Bibliografia .....**

**234**

## Wstęp

Benedykt XVI został wybrany papieżem 19 kwietnia 2005 roku Jego pontyfikat trwał niecałe 8 lat. Decyzję o rezygnacji ogłosił 11 lutego 2013 roku przed południem. Wypowiedział ją po łacinie w Pałacu Apostolskim. Oficjalnym powodem abdykacji było podupadające zdrowie i wynikający z tego brak sił. Abdykacja nie była natychmiastowa, zrealizowała się siedemnaście dni później, czyli 28 lutego. 3 maja 2013 roku Benedykt XVI powrócił do Rzymu, już jako emerytowany papież, i zamieszkał na terenie Watykanu. Zasługującym na uwagę faktem jest to, że 20 września 2020 roku Benedykt XVI wyprzedził wiekiem żyjącego w latach 1810-1903 papieża Leona XIII i w związku z tym stał się najdłużej żyjącym papieżem w historii. 11 stycznia 2021 roku minął też moment, w którym czas jego przebywania na emeryturze stał się dłuższy niż okres jego pontyfikatu. Jest to bezprecedensowy przypadek w dziejach Kościoła. Benedykt XVI zmarł 31 grudnia 2022 roku.

W trakcie swojego pontyfikatu Benedykt XVI zmierzyć musiał się nie tylko z legendą swojego charyzmatycznego poprzednika Jana Pawła II, ale również z pogłębiającym się obiektywnym kryzysem instytucji Kościoła katolickiego, a w wielu miejscach na świecie także i samej wiary. Wszystko to działo się w kontekście postępujących procesów globalizacyjnych oraz związanych z nimi przemian politycznych i ekonomicznych. Jako papież stojący za sterem Łodzi Piotrowej przez ponad dekadę kształtował oblicze Kościoła katolickiego. Dla politologa religii i badacza dziejów myśli politycznej najważniejszy jest tu oczywiście wymiar doktrynalny. W instytucji papieża splata się władza ustawodawcza, wykonawcza i sędziowska. Ojciec Święty ma możliwość stanowienia, regulującego życie Kościoła katolickiego, prawa karniczego; może nakładać kary kościelne włącznie z wykluczeniem ze wspólnoty wiernych. Papież nominuje biskupów, czyli osoby, które w praktyce zarządzają Kościołem katolickim. Może on też zwołać sobór powszechny, którego decyzje na końcu zatwierdza. Ponadto, co z punktu widzenia problematyki niniejszej rozprawy ma znaczenie szczególne, każdy papież reprezentuje Urząd Nauczycielski Kościoła, czyli władzę stanowiącą o prawdach wiary. W praktyce więc to papież w przeważającym stopniu określa to, co nazywane jest katolicką nauką społeczną, w ramach której powstaje wykładnia katolickiego stanowiska wobec współczesnych problemów społecznych i politycznych.

Zestaw powodów, dla których autor zdecydował się podjąć badania nad stanowiącą przedmiot niniejszej rozprawy doktryną społeczną Benedykta XVI, ze szczególnym uwzględnieniem sposobu interpretowania w jej ramach problemu relacji państwa, polityki i Kościoła katolickiego, można sprowadzić do trzech zasadniczych obszarów. Zostaną one szczegółowo

dalej omówione. Dodatkowo, w kontekście ostatniego, trzeciego powodu, dokonany zostanie porządkujący przegląd źródeł oraz literatury przedmiotu.

Pierwszy powód podjęcia przez autora badań nad omawianą problematyką wynika z założenia o doniosłym społecznym i historycznym znaczeniu pontyfikatu Benedykta XVI; znaczeniu, które w ocenie autora dopiero zacznie być odkrywane, interpretowane i rozumiane. Przypuszczenie to wynika z faktu, że Benedykt XVI stał na czele Kościoła katolickiego w okresie transformacji porządku międzynarodowego w czasie, kiedy trwająca od upadku Związku Radzieckiego, światowa hegemonia polityczna Stanów Zjednoczonych zaczynała obiektywnie słabnąć. Towarzyszyła temu tzw. wojna z terroryzmem, która symbolicznie rozpoczęła się w 2001 r. Ponadto w okresie pontyfikatu Benedykta XVI miał miejsce nowy „wielki kryzys” ekonomiczny w 2008 r., który zresztą ma swoją recepcję w jednej z papieskich encyklik. Do tego dodać trzeba przypadający na czas pontyfikatu Benedykta XVI gwałtowny rozwój technologii informacyjnych, na czele z Web 2.0, które w coraz większym stopniu zaczęły kształtować życie człowieka. Równoległe zaś do tych wszystkich zjawisk, charakterystycznych dla świata pierwszej i drugiej dekady XXI w., miał miejsce postępujący kryzys Kościoła katolickiego jako instytucji oraz kulturowych wpływów chrześcijaństwa (szczególnie w kręgu cywilizacji zachodniej). Benedykt XVI rozumiał te fenomeny, próbował je opisać i przygotować doktrynalnie Kościół katolicki do ewangelizacji w warunkach czasów, które są z tymi megatrendami związane. Ambicją autora niniejszej rozprawy jest to, aby praca ta mogła być głosem w dyskusji – i zarazem przyczynkiem do refleksji – nad problemem społeczno-historycznego znaczenia pontyfikatu Benedykta XVI.

Drugi powód, dla którego autor zdecydował się na podjęcie niniejszego tematu rozprawy, związany jest z faktem, że pontyfikat i doktryna społeczna Benedykta XVI stanowią przedmiot licznych pytań i kontrowersji. Niewątpliwie, najczęściej podnoszonym w debacie publicznej tematem jest kwestia rezygnacji Benedykta XVI z urzędu papieskiego oraz wpływ tego faktu na instytucję Kościoła katolickiego. W cieniu tego problemu wewnątrz i na zewnątrz Kościoła toczy się debata porównująca pontyfikaty Benedykta XVI i jego następcy Franciszka. Ciągłe nie posiadamy też jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o to, jak rozumieć konserwatyzm, czy też tradycjonalizm, w interpretacji Benedykta XVI. Nie potrafimy też ocenić, czy Benedykt XVI był rzeczywiście „ostatnim papieżem Zachodu”, tzn. czy jego następcy w coraz mniejszym stopniu afirmować będą europejskie dziedzictwo chrześcijaństwa i katolicyzmu. Co za tym idzie, czy stosunek doktrynalny Kościoła do polityki będzie w dalszym ciągu warunkowany przede wszystkim zachodnimi doświadczeniami. W tym kontekście badacz musi zmierzyć się również z pytaniem o stosunek Benedykta XVI do dziedzictwa i tradycji Soboru

Watykańskiego II. Wyjaśnienie kwestii, które wynikają z przytoczonych tu problemów, ale także z wielu innych aspektów pontyfikatu Benedykta XVI i rozwijanej w tym okresie doktryny społecznej Kościoła katolickiego, może prowadzić do wniosków odmiennych niż stereotypowe rozumienie tej problematyki. Fakt ten, w ocenie autora tej rozprawy, w dostatecznym stopniu zaświadcza, że racje, które skłoniły go do refleksji nad przedmiotem pracy, nie powinny być kwestionowane.

Ostatnim, trzecim powodem podjęcia przez autora tematu pracy jest przekonanie o tym, że istniejący stan badań polskich nad doktryną społeczną Benedykta XVI nie jest zadowalający. Oczywiście, liczba samych publikacji na temat pontyfikatu Benedykta XVI jest relatywnie duża. Jest to zrozumiałe, gdyż postać głowy Kościoła katolickiego, szczególnie w Polsce, państwie tradycyjnie katolickim, cieszy się zainteresowaniem z przyczyn religijno-kulturowych. Publikacje na temat Benedykta XVI w zdecydowanej większości mają właśnie taki religijny i apologetyczny charakter. Naturalnie – należy dodać – pośród nich znajdują się też, nierzadko bardzo wartościowe, publikacje popularyzatorskie. Prac naukowych na temat Benedykta XVI i jego doktryny społecznej nie ma jednak wiele. Niemniej, na tym polu odnaleźć można kilka opracowań, o których należy wspomnieć i je polecić. Przykładem są, wydane jeszcze w okresie trwania pontyfikatu Benedykta XVI, prace na temat jego doktryny społecznej, autorstwa Ewy J. Nowackiej<sup>1</sup> oraz opublikowana w 2016 r. obszerna analiza myśli Benedykta XVI z perspektywy katolickiej nauki społecznej autorstwa Janusza Szulista<sup>2</sup>. Obok publikacji wymienionych autorów wspomnieć należy także o wartościowych polskich opracowaniach poświęconych biografii, postaci i myśli Benedykta XVI. Wskazać tu należy trzypięciotomowe dzieło Jerzego Szymika pt. *Theologia benedicta*<sup>3</sup>. Ponadto odnotować należy także liczne polskie artykuły cząstkowe, poświęcone poszczególnym aspektom doktryny społecznej Benedykta XVI. Wiele z nich cytowanych jest na kartach niniejszej rozprawy.

Wychodząc od problemu opracowań poświęconych doktrynie społecznej Benedykta XVI, należy również wspomnieć o opublikowanych w języku polskim źródłach do badania tej tematyki. W tym kontekście przede wszystkim powiedzieć musimy o ważnym wydaniu źródłowym, które stanowi nieocenioną pomoc dla każdego badacza postaci i myśli Josepha Ratzingera, a pośrednio też Benedykta XVI. Mowa mianowicie o wydaniu dzieł zebranych Josepha

---

<sup>1</sup> Zob. E. J. Nowacka, *Spoleczno-polityczna myśl Benedykta XVI. Geneza i znaczenie dla współczesnych państw demokratycznych*, Wrocław 2006, ss. 146; też, *Osoba i państwo w poglądach Benedykta XVI*, Wrocław 2007, ss. 198; też, *Wprowadzenie do doktryny społecznej Benedykta XVI*, Wrocław 2009, ss. 156.

<sup>2</sup> Zob. K. Szulist, *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Toruń 2016, ss. 502.

<sup>3</sup> Zob. J. Szymik, *Theologia benedicta, t. 1*, Katowice 2010, ss. 366; tenże, *Theologia benedicta, t. 2*, Katowice 2010, ss. 378; tenże, *Theologia benedicta, t. 3*, Katowice 2010, ss. 446.

Ratzingera. Oryginalna niemiecka seria redagowana była przez byłego prefekta Kongregacji Nauki Wiary w latach 2012-2017 kard. Gerharda Müllera, we współpracy z Instytutem Papieża Benedykta XVI w Ratzybonie. W Polsce tego trudu podjął się Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II w ramach zbioru *Opera omnia* (Dzieła wszystkie)<sup>4</sup>, wydawanego pod redakcją ks. Krzysztofa Góździa. Obok tej publikacji wymienić też należy, skromniejszą pod względem objętości, ale niemniej wartościową, wydaną przez wydawnictwo WAM, dziesięciotomową serię zawierającą wybrane oraz uporządkowane problemowo wystąpienia i teksty opublikowane zarówno przed rozpoczęciem pontyfikatu jako J. Ratzinger, jak i już jako Benedykt XVI<sup>5</sup>.

Na osobne wskazanie i omówienie zasługuje też wydawana po polsku od 1980 r. edycja „L'Osservatore Romano”, czyli oficjalnej gazety watykańskiej. Na jej łamach dokumentowana jest aktywność duszpasterska papieża, wypowiedzi najważniejszych hierarchów Kościoła i dokumenty przygotowywane w Kurii Rzymskiej. Duża część z tych materiałów (również w polskiej wersji językowej) dostępna jest też później w oficjalnym serwisie internetowym Stolicy Apostolskiej, a także innych serwisach internetowych działających pod egidą Kościoła katolickiego. W polskojęzycznym Internecie na szczególną uwagę zasługuje serwis papieski poświęcony Benedyktowi XVI, wydawany przez Fundację Opoka.

---

<sup>4</sup> Zob. J. Ratzinger, *Opera omnia*, t. I, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, Lublin 2014, ss. 746; tenże, *Opera omnia*, t. II, *Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*, Lublin 2014, ss. 840; tenże, *Opera omnia*, t. III, cz. 1, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, Lublin 2021, ss. 486; tenże, *Opera omnia*, t. III, cz. 2, *Bóg wiary i Bóg filozofów*, Lublin 2021, ss. 432; tenże, *Opera omnia*, t. IV, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Lublin 2017, ss. 890; tenże, *Opera omnia*, t. VI, cz. 1, *Jezus z Nazaretu*, Lublin 2015, ss. 588; tenże, *Opera omnia*, t. VI, cz. 2, *Jezus z Nazaretu*, Lublin 2015, ss. 608; tenże, *Opera omnia*, t. VII, cz. 1, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Lublin 2016, ss. 564; tenże, *Opera omnia*, t. VII, cz. 2, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Lublin 2016, ss. 584; tenże, *Opera omnia*, t. VIII, cz. 1, *Kościół – znak wśród narodów*, Lublin 2013, ss. 638; tenże, *Opera omnia*, t. VIII, cz. 2, *Kościół – znak wśród narodów*, Lublin 2013, ss. 800; tenże, *Opera omnia*, t. IX, cz. 1, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, Lublin 2018, ss. 664; tenże, *Opera omnia*, t. IX, cz. 2, *Wiara w Piśmie i Tradycji*, Lublin 2018, ss. 436; tenże, *Opera omnia*, t. X, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Lublin 2014, ss. 728; tenże, *Opera omnia*, t. XI, *Teologia liturgii*, Lublin 2012, ss. 694; tenże, *Opera omnia*, t. XII, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, Lublin 2012, ss. 824; tenże, *Opera omnia*, t. XIII, cz. 1, *W rozmowie z czasem*, Lublin 2017, ss. 416; tenże, *Opera omnia*, t. XIII, cz. 2, *W rozmowie z czasem*, Lublin 2017, ss. 894; tenże, *Opera Omnia*, t. XIV, cz. 1, *Kazania*, Lublin 2020, ss. 656; tenże, *Opera Omnia*, t. XIV, cz. 2, *Kazania*, Lublin 2020, ss. 550; tenże, *Opera omnia*, t. XIV, cz. 3, *Kazania*, Lublin 2020, ss. 776. W ramach serii zaplanowano wydanie w sumie XVI tomów. W momencie gdy powstawała niniejsza rozprawa, spośród zaplanowanych nie zostały opublikowane jeszcze następujące tomy: *Tom V. Pochodzenie i przeznaczenie*, *Tom XVI. Z mojego życia*. Zob. K. Góźdz, *Opera Omnia Josepha Ratzingera wydawane na KUL*, [https://www.kul.pl/opera-omnia-josepha-ratzingera-wydawane-na-kul.art\\_35022.html](https://www.kul.pl/opera-omnia-josepha-ratzingera-wydawane-na-kul.art_35022.html) [dostęp: 12.01.2022].

<sup>5</sup> Porządek wg kolejności wydawania. Zob. J. Ratzinger, *Glód Boga. Kazania z Pentling*, Kraków 2016, ss. 168; tenże, *Tajemnica wcielenia. Nauczanie papieskie*, Kraków 2017, ss. 208; tenże, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków 2017, ss. 160; tenże, *Przyjście Pana. Rozważania papieskie*, Kraków 2017, ss. 160; tenże, *Blask zbawienia. Homilie papieskie*, Kraków 2018, ss. 176; tenże, *Matka Boga. Maryja w wierze Kościoła*, Kraków 2019, ss. 208; J. Ratzinger, *Przeszłość wiary. Refleksje teologiczne*, Kraków 2019, ss. 144; Benedykt XVI, *Uczniowie Pana. Katechezy o apostołach*, Kraków 2020, ss. 224.

Ostatnim aspektem związanym z analizą stanu badań nad doktryną społeczną Benedykta XVI, który należy tu w kontekście uzasadnienia wyboru tematy rozprawy pokrótce poruszyć, jest kwestia niepolskich opracowań naukowych dotyczących myśli i postaci Benedykta XVI. Bezsprzecznie, oferta wydawnicza obfituje tutaj w wiele interesujących pozycji naukowych. Niestety, nie wszystkie z nich doczekały się polskiej edycji. Zaznaczyć ponadto należy, że nie ma też pośród nich całościowego opracowania, które można by uznać za systematyczną analizę doktryny społecznej Benedykta XVI, szczególnie w aspekcie papieskiej refleksji na temat państwa i polityki.

Odnosnie do samych niepolskich prac naukowych, w pierwszej kolejności na uwagę zasługują takie pozycje jak monumentalna biografia Benedykta XVI autorstwa P. Seewalda *Benedykt XVI. Życie* oraz skromniejsza, ale równie wartościowa praca E. Guerreiro *Świadek prawdy. Biografia Benedykta XVI*. Dodatkowo nie można pominąć pracy R. Regolio *Benedykt XVI. Wielki Papież czasu kryzysu*, na kartach której podjęto próbę przekrojowego omówienia pontyfikatu Benedykta XVI. Poza wymienionymi tu opracowaniami nie sposób też nie uwzględnić prac poświęconych okresowi poprzedzającemu objęcie przez J. Ratzingera Stolicy Piotrowej. Wskazać tu należy na autobiograficzną pracę J. Ratzingera *Moje życie*, książkę brata papieża Georga Ratzingera napisaną wspólnie z Michaeliem Hesemannem *Mój brat, Papież* oraz na książkę *Śladami Josepha Ratzingera* autorstwa Alessandry Borghese. Spośród niewydanych po polsku prac, w pierwszej kolejności wymienić także powinniśmy dzieło Charlesa E. Currana *Catholic Social Teaching and Pope Benedict XVI*<sup>6</sup>. Obok tej publikacji istnieje jednak również wiele innych zasługujących na uwagę każdego badacza omawianej problematyki<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Zob. P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, Kraków 2021, ss. 1102; E. Guerreiro, *Świadek prawdy. Biografia Benedykta XVI*, Kraków 2018, ss. 584; R. Regoli, *Benedykt XVI. Wielki papież w czasach kryzysu*, Kraków 2017, ss. 525; J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, Częstochowa 1998, ss. 141; G. Ratzinger, M. Hesemann, *Mój brat Papież*, Kraków 2012, ss. 308; A. Borghese, *Śladami Josepha Ratzingera*, Warszawa 2007, ss. 164; C. E. Curran, *Catholic Social Teaching and Pope Benedict XVI*, Georgetown 2014, ss. 67.

<sup>7</sup> Niewydane po polsku publikacje poświęcone myśli i postaci J. Ratzingera (przed rozpoczęciem pontyfikatu). Zob. J. Hamman, B. Just, *Mein Herz schlägt bayrisch*, München 2006, ss. 320; A. Läßle, *Benedetto XVI e le sue radici*, Marzianum Press, Venezia 2009, ss. 176; V. Laube, *Das Erzbischöfliche Studienseminar St. Michael in Traunstein und sein Archiv*, Regensburg 2006, ss. 321; G. Valente, *Ratzinger al Vaticano II*, Cinisello Balsamo 2013, ss. 224; G. Valente, *Ratzinger professore. Gli anni dello studio e dell'insegnamento nel ricordo dei colleghi e degli allievi (1946-1977)*, Cinisello Balsamo 2008, ss. 210; K. Wagner, H. Ruf, *Kardinal Ratzinger. Der Erzbischof von München und Freising in Wort und Bild*, München 1977, ss. 96; E. Zanotti, *Il sorriso di Benedetto. Pellegrinaggio nella terra d'infanzia di papa Benedetto XVI*, Siena 2007, ss. 96. Niewydane po polsku publikacje poświęcone myśli i postaci Benedykta XVI (po rozpoczęciu pontyfikatu). Zob. H. Albert, *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, Aschaffenburg 2008, ss. 126; V. Aucante, *Benoît XVI et l'Islam*, Paris 2008, ss. 220; J. Chélini, *Benoît XVI, l'héritier du Concile*, Paris 2005, ss. 360; P. Kuhn (Editor), *Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. Im Dialog mit Martin Hengel und Peter Stuhlmacher*, Tübingen 2010, ss. 137; M. Tagliaferri (editore), *Il Gesù di Nazaret di Joseph Ratzinger. Un confronto*, Assisi 2011, ss. 224; J.M. Kraus, *Benedetto XVI. Il perché di una scelta*, Roma 2013, ss. 121; B. Lecomte, *Benoît XVI. Le dernier pape européen*, Paris 2006, ss. 161; A. Melloni, *Benedetto XVI* [w:] A. Melloni (editore), *Il conclave di papa Francesco*, Roma 2013, s. 23-61; tenże, *L'inizio di papa Ratzinger*, Torino 2005, ss. 162; J. Murphy, *Christ Our Joy. The Theological Vision of Pope*



Odnosząc się krytycznie do scharakteryzowanych wyżej wyborów źródeł oraz literatury przedmiotu, poświęconych myśli i postaci Benedykta XVI, autor niniejszej rozprawy pragnie wyrazić przekonanie o istnieniu potrzeby dalszych badań rekonstruujących doktrynę społeczną tego papieża. Niniejsza rozprawa ma stanowić skromną próbę działań na rzecz zmiany tego stanu rzeczy. Autor wyraża nadzieję, że stanie się ona skromnym przyczynkiem do dyskusji (przede wszystkim w Polsce) nad doktryną społeczną Benedykta XVI oraz intelektualnym dziedzictwem tego papieża.

Pole badawcze niniejszej rozprawy sytuuje się w dziedzinie nauk społecznych w dyscyplinie nauk o polityce i administracji. Realizowane w ramach pracy badania mają charakter politologiczny, nawiązujący do takich subdyscyplin jak politologia religii oraz historia myśli politycznej. Autor rozprawy, w ślad za Barbarą Krauz-Mozer, przyjmuje, że: „Dzisiejsza politologia jest wyraźnie dziedziną wieloparadygmatyczną i jednocześnie pluralistyczną »rozmytą«, pozbawioną jasnych granic; te okoliczności przekładają się w widoczny sposób na myślenie teoretyczne, organizujące wysiłki badawcze podejmowane w tej dyscyplinie”<sup>8</sup>. Obok cytowanej badaczki, do kluczowych źródeł, które pomogły w wypracowaniu ram teoretycznych dla niniejszej rozprawy, należą poświęcone metodologii badań społecznych publikacje takich badaczy jak (kolejność alfabetyczna): Klaus von Beyme, Zbigniew Blok, Andrzej J. Chodubski, Roman Bäcker, Artur Łuszczynski oraz Marian Surmaczynski<sup>9</sup>.

Jak zauważono w powyższym akapicie, jedną z subdyscyplin, w ramach której osadzona jest niniejsza rozprawa, jest politologia religii. W tym kontekście, odnośnie do relacji politologii religii z szeroko rozumianą dyscypliną nauk o polityce, konieczne jest dokonanie szeregu wyjaśnień oraz zastrzeżeń. Autor tej pracy jest świadom, że politologia na początku swego istnienia odrzucała lub co najwyżej marginalizowała pytania o religię i Boga. Sprzyjało temu nowożytne rozumienie polityczności, które postulowało separację polityki i moralności. Na ten fakt nakładały się ponadto liczne twierdzenia socjologów religii, na czele z Peterem L. Berge-

---

*Benedict XVI*, San Francisco 2008, ss. 216; A. Pfeiffer, *Religion und Politik in den Schriften Papst Benedikt XVI*, Marburg 2007, ss. 130; R. Rusconi, *Il gran rifiuto. Perché un papa si dimette*, Brescia 2013, ss. 120.

<sup>8</sup> B. Krauz-Mozer, *Teoretyzowanie w politologii u progu XXI wieku* [w:] Z. Blok (red.), *Czym jest teoria w politologii*, Warszawa 2011, ss. 286. Zob. tenże, *Teorie polityki. Założenia metodologiczne*, Warszawa 2007, s. 45.

<sup>9</sup> Zob. K. von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, Warszawa 2007, ss. 346; Z. Blok (red.), *Czym jest teoria...*, dz. cyt., ss. 286. A. Chodubski, *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk 2013, ss. 262; J. Wojciechowska, R. Bäcker (red.), *Metodologia badań politologicznych*, Warszawa 2016, ss. 230; A. Łuszczynski, *Podstawy metodologiczne badań politologicznych*, Rzeszów 2005, ss. 102. Ponadto należy także wskazać na następujące publikacje. Zob. J. B. Johnson, H. T. Reynolds, J. D. Mycoff, *Metody badawcze w naukach politycznych*, Warszawa 2010, ss. 633; D. Marsh, G. Stoker (red.), *Teorie i metody w naukach politycznych*, Kraków 2006, ss. 375; D. Nachmias, Ch. Franfort-Nachmias, *Metody badawcze w naukach społecznych*, Poznań 2001, ss. 615.

rem, stojących na stanowisku, że sekularyzacja będzie systematycznie postępować, a sama religia, w sposób nieuchronny zaniknie<sup>10</sup>. Autor tej rozprawy w swoich badaniach przyjmuje jednak, że: (1) nie można ignorować faktu, że przez tysiąclecia myślenie o polityce znajdowało się pod wpływem wyobrażeń religijnych, a w czasach chrześcijańskich również teologii<sup>11</sup>; (2) człowiek, obok *homo politicus* jest także *homo religiosus* w takim rozumieniu, że potrzeby religijne należy uznać za trwałe element antropologiczny, niejako wpisany w człowieczeństwo<sup>12</sup>. Autor przyjmuje, że również współcześnie wyobrażenia religijne wpływają na politykę w sposób, który można badać naukowo oraz że duża część żyjących na ziemi ludzi posiada potrzeby religijne, które w określonych sytuacjach mogą mieć wymiar społeczny, a co za tym idzie – polityczny.

We współczesnej nauce anglosaskiej, której wpływów w Polsce nie można lekceważyć, terminem *religion and politics*, określa się wszelkiego typu badania, które w jakimś stopniu dotyczą relacji religii i polityki. Do tego rodzaju refleksji odwołuje się również polska politologia religii, która rozumiana jest na kartach niniejszej rozprawy jako dziedzina na styku nauk o polityce i religioznawstwa. Bada ona wzajemne wpływy i zależności pomiędzy religią a polityką. Główne obszary badawcze politologii religii, zdaniem R. Michalaka, stanowią: (1) polityczna treść i przesłanie religii; (2) sprawstwo polityczne religii; (3) polityczne konsekwencje zachowań i praktyk religijnych; (4) stosunek aktorów politycznych do religii i organizacji z nią związanych; (5) problemy świeckie mające swe religijne konsekwencje<sup>13</sup>. Niewątpliwie, w ramach niniejszej rozprawy wszystkie z wymienionych wcześniej pięciu obszarów stanowią pole do badań. Oczywiście, w największym stopniu autor analizuje polityczną treść i przesłanie religii oraz problem politycznego sprawstwa religii. Można jednak z pełnym przekonaniem stwierdzić, że w ramach doktryny społecznej Kościoła katolickiego obecne są wszystkie wymienione obszary zainteresowań politologii religii.

---

<sup>10</sup> Por. P. Burgoński, M. Gierycz, *Politologia i religia. Wprowadzenie* [w:] tychże (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2013, s. 19. Zob. P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997, ss. 235.

<sup>11</sup> Por. P. Burgoński, M. Gierycz, *Politologia...*, dz. cyt., s. 20. Nie można lekceważyć także problemu fenomenu związanego z faktem, że idee religijne, choć trudno weryfikowalne lub w zasadzie nieweryfikowalne, pozostają ciągle czynnikiem, który potrafi silnie motywować do działania politycznego. M. Potz wskazuje, że religia nie jest jedynie obietnicą zbawienia, ale także zaspokaja takie potrzeby jak: (1) dostarczenie sensu; (2) normy moralne; (3) tożsamość; (4) poczucie przynależności. Por. M. Potz, *Perspektywy badawcze w politologii religii*, „Studia Religioznawcze”, 2019, nr 52 (4), s. 282.

<sup>12</sup> Por. P. Burgoński, M. Gierycz, *Politologia...*, dz. cyt., s. 20. Autor niniejszej rozprawy przyjmuje, że przypuszczalnie człowiek jest predysponowany ewolucyjnie zarówno do religijności, jak i polityczności. Zdaniem M. Potza połączenie religioznawstwa ewolucyjnego i politologii ewolucyjnej, wydaje się mieć duży potencjał wyjaśniający. Por. M. Potz, *Perspektywy badawcze...*, dz. cyt., s. 286. Odnośnie do pojęcia *homo religiosus*, pogłębioną naukową rekonstrukcję i analizę jego znaczeń, przeprowadziła M. Libiszowska-Żółtkowska. Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Przedmowa* [w:] tejże, *Homo religiosus. Szkice z socjologii religii*, Kraków 2021, s. 11-16.

<sup>13</sup> Por. R. Michalak, *Wstęp. Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii* [w:] tegoż (red.), *Religijne determinanty polityki*, Zielona Góra 2014, s. 7-12.

Politologia religii, choć uznawana za subdyscyplinę relatywnie młodą, posiada w Polsce zasługujący na uznanie dorobek<sup>14</sup>. Poszukując korzeni polskich badań z obszaru politologii religii – jak zauważa R. Michalak – wskazać należy na inicjatywy podejmowane na przełomie XX i XXI wieku w kręgu Polskiego Towarzystwa Religioznawczego oraz Instytutu Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego<sup>15</sup>. Polska politologia religii, na co wskazuje Maria Marczevska-Rytko, rozwijała się początkowo w dwóch nurtach: (1) jako subdyscyplina religioznawstwa; (2) jako subdyscyplina nauk o polityce<sup>16</sup>. W ramach pierwszego religioznawczego nurtu, obok wielu wybitnych postaci, należy wskazać na takich badaczy jak Kazimierz Banek i Bogumił Grott. Naukowcy ci jako pierwsi zgłosili i zakreslili obszary religioznawczych badań wpisujących się w politologię religii<sup>17</sup>. Już kilka lat później kształtować zaczął się drugi, *stricte* politologiczny, korzeń polskiej politologii religii. Za pierwszą i jedną z najważniejszych całościowych publikacji na temat uznać należy wydaną w 2010 r. pracę wspomianej już M. Marczevskiej-Rytko pt. *Religia i polityka w globalizującym się świecie*<sup>18</sup>. W ramach tego nurtu, mając jednak świadomość, że to tylko reprezentanci wielkiego grona ważnych badaczy, wymienić ponadto trzeba takie osoby jak cytowani już na łamach tego wstępu: Piotr Burgoński, Michał Gierycz i Ryszard Michalak. W kontekście ostatniego z wymienionych, na osobne przywołanie zasługuje opublikowany w 2020 r. w języku angielskim artykuł pt. *History of politology of religion in Poland. A research overview*. Stanowi on bezcenną syntezę dziejów polskich badań w obszarze politologii religii<sup>19</sup>. Mówiąc o polskich politologach religii, nie można także osobno nie wymienić takich postaci jak cytowany w dalszej części rozprawy Dariusz Góra-

---

<sup>14</sup> Przyjmuje się, że po raz pierwszy terminu „politologia religii” (niem. *Religionspolitologie*) użył Claus-Ekkehard Bärsch, na początku lat 90. XX wieku. W 1996 roku powstał na uniwersytecie w Duisburgu założony przez niego Instytut Politologii Religii (*Institut für Religionspolitologie*). Por. R. Michalak, *Politologia religii – nowe wyzwania i perspektywy badań*, Referat wygłoszony na IV Międzynarodowym Kongresie Religioznawczym, Gdynia 19 czerwca 2015, [https://www.academia.edu/15889173/Politologia\\_religii\\_nowe\\_wyzwania\\_i\\_perspektywy\\_bada%C5%84](https://www.academia.edu/15889173/Politologia_religii_nowe_wyzwania_i_perspektywy_bada%C5%84) [dostęp: 23.11.2021].

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Zob. M. Marczevska-Rytko, *Politologia religii jako subdyscyplina religioznawstwa i/lub nauk o polityce* [w:] M. Marczevska-Rytko, D. Maj (red.), *Politologia religii*, Lublin 2018, s. 17-33.

<sup>17</sup> K. Banek niewątpliwie najwcześniej zaczął wprowadzać do polskiej debaty naukowej termin i perspektywę politologii religii. Zob. K. Banek, *Główne problemy politologii religii*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, 2010, nr 34-36, s. 18-23; tenże, *Politologia religii (zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju)*, „Pantheon”, 2007, nr 2, s. 164-176; tenże, *Politologia religii jako dziedzina badań religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 1999, nr 3-4, s. 77-82; K. Banek, *Politologia religii. Nowa dziedzina religioznawstwa: zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju*, „Przegląd Religioznawczy”, 2003, nr 3, s. 165-176. Odnośnie do B. Grotta, to w kontekście refleksji z obszaru politologii religii należy wymienić następujące publikacje i materiały redagowane: B. Grott (red.), *Religia chrześcijańska a idee polityczne*, Kraków 1998, ss. 169; tenże (red.), *Religia i polityka*, Kraków 2000, ss. 334; B. Grott, O. Grott (red.), *Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych*, Warszawa 2015, ss. 277.

<sup>18</sup> Zob. M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, ss. 361.

<sup>19</sup> Zob. R. Michalak, *History of politology of religion in Poland. A research overview*, „Политикология религии – Politics and Religion Journal”, 2020, nr 2, s. 219-262.

-Szopiński<sup>20</sup> oraz Maciej Potz, któremu w kolejnych akapitach tego wstępu autor pragnie poświęcić dodatkowe rozważania.

Do współczesnych polskich naukowców realizujących swoje badania w ramach paradygmatów politologii religii, a których podejście autor tej rozprawy uważa za inspirujące, należy zaliczyć przywołanego już Macieja Potza. Badacz ten, przede wszystkim na łamach pracy *Political Science of Religion: Theorising the Political Role of Religion*<sup>21</sup>, dokonał krytyki dotychczas obecnych w ramach politologii religii, perspektyw badawczych jako niewystarczających. Ponadto autor ten sformułował i zaproponował główne postulaty politologii religii jako subdyscypliny politologicznej alternatywnej wobec politologii religii o afiliacji religioznawczej<sup>22</sup>.

W ocenie M. Potza relacje religii i polityki, zarówno w nauce światowej, jak i polskiej, badane były dotychczas przede wszystkim poza obszarem nauk o polityce czy też politologii (a na pewno poza głównym nurtem tych nauk). W badaniu relacji religii i polityki dominowało podejście prawnicze. Tego rodzaju badania koncentrowały się zaś na relacji państwo – Kościół ujmowanych w perspektywie prawa<sup>23</sup>. Niewątpliwie, ta perspektywa obecna jest również w ramach niniejszej rozprawy, szczególnie na stronach rozdziału II.

Obok podejścia prawniczego, problem relacji religii i polityki często badany jest z pozycji wyznaniowych. W przypadku Polski są to pozycje przede wszystkim katolickie, teoretycznie bazujące na społecznym nauczaniu Kościoła katolickiego. Do tego typu refleksji zaliczyć także można fenomen określany jako „teologia polityczna”, który inspirowany jest przede wszystkim myślą niemieckiego prawnika i filozofa Carla Schmitta (1888-1985)<sup>24</sup>.

W ślad za M. Potzem można wyróżnić sześć założeń politologicznego paradygmatu badań religioznawczych. Postulaty te pozostają w związku z fundamentalnym dla takiego podejścia pytaniem o to, jaki wpływ ma religia na stosunki władzy politycznej. Badacz wymienia następujące założenia: (1) religia to zjawisko społeczne, które motywuje ludzi do różnego typu zachowań; (2) organizacje religijne mogą zachowywać się jak grupy interesu lub ruchy społeczne, do realizacji swoich celów mogą wykorzystywać zarówno typowe metody aktywności w życiu publicznym (np. lobbing, masową mobilizację), jak i niedostępne dla innych typowo religijne formy aktywności (np. obietnica zbawienia); (3) aktorzy religijni traktowani są tak samo jak świeccy, są badani przy użyciu takich samych narzędzi teoretycznych; (4) wierzenia

---

<sup>20</sup> Zob. D. Góra-Szopiński, *Czym może, a czym nie powinna być politologia religii?* [w:] R. Michalak (red.), *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, Zielona Góra 2015, s. 13-34

<sup>21</sup> Zob. M. Potz, *Political Science of Religion. Theorising the Political Role of Religion*, London 2020, ss. 187.

<sup>22</sup> Omawiane tezy opublikowane zostały także w języku polskim w wersji skróconej w artykule z 2019 r. Zob. M. Potz, *Perspektywy badawcze...*, dz. cyt., s. 277-291.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 277.

<sup>24</sup> Por. tamże, s. 278.

religijne traktowane są jako funkcjonalne odpowiedniki ideologii politycznych; (5) badania w ramach politologii religii mają charakter nienormatywny i niewartościujący; (6) pole badawcze politologii religii obejmuje takie obszary jak: władza w organizacjach religijnych, systemy polityczne oparte na religijnej legitymizacji władzy (teokratyczne), systemy polityczne, demokratyczne lub nie, gdzie religia nie jest czynnikiem legitymizacji władzy (nieteokratyczne)<sup>25</sup>.

Ważnym problemem, którego nie można tu pominąć, jest propozycja opisu działalności organizacji religijnych, którą postuluje M. Potz. Model ten wydaje się w pełni adekwatny do opisu działalności Kościoła katolickiego, a w tym kontekście do badania jego doktryny. Podejście zakłada, że działalność organizacji religijnej powinna być opisywana w trzech perspektywach: (1) transakcyjnej; (2) teorii ruchów społecznych; (3) kulturowej (humanistycznej)<sup>26</sup>.

Reasumując, zdaniem M. Potza badanie relacji religii i polityki powinno być prowadzone na różnych poziomach i przy uwzględnieniu wielu koncepcji teoretycznych. Na poziomie makro należy badać to, jak podmioty religijne wchodzą w interakcję z innymi elementami systemu politycznego w ramach danego porządku prawnoinstytucjonalnego. W kontekście Kościoła katolickiego jest to w praktyce badanie obszaru, który określa się mianem relacji państwo – Kościół. W takim ujęciu najbardziej użyteczną staje się perspektywa transakcyjna. Na poziomie mezo organizacje religijne badane są z punktu widzenia czynników, które warunkują ich potencjał mobilizacyjny. Tu szczególne znaczenie w kontekście Kościoła katolickiego ma problem jego autorytetu moralnego. Na najniższym poziomie, czyli mikro, badany jest zaś problem tego, dlaczego poszczególne jednostki są na potencjał mobilizacyjny instytucji religijnej podatne<sup>27</sup>.

Drugą subdyscypliną nauk o polityce, w ramach której sytuuje się niniejsza rozprawa, jest historia myśli politycznej. Wskazanie jej wynika z kluczowego dla prowadzonych badań

---

<sup>25</sup> Por. tamże, s. 279-280.

<sup>26</sup> W ramach pierwszego podejścia – transakcyjnego – wyróżnia się następujące sposoby interpretowania działalności organizacji religijnej: (a) silny paradygmat ekonomiczny, który zakłada, że organizacja w sposób świadomy kieruje się logiką ekonomii; (b) słaby paradygmat ekonomiczny, który zakłada, że organizacja maksymalizuje korzyści, ale jest to efekt uboczny realizacji celów pozamaterialnych; (c) paradygmat ekonomiczny, rozumiany jako metafora, który przyjmuje, że instytucja religijna nie jest firmą, ale czasem zachowuje się w sposób podobny. Oznacza to, że ekonomia może opisać jej działania, ale nie wyjaśnić. Odnosząc się do drugiego podejścia, czyli teorii ruchów społecznych, wskazać należy, że paradygmat ten powstał na styku socjologii, psychologii i politologii. Zakłada on, że ruch społeczny postrzegany powinien być w kategoriach teorii racjonalnego wyboru. Paradygmat ten zakłada, że jednostki, które są racjonalne, mobilizują zasoby dla osiągnięcia wspólnego celu, którego w pojedynkę nie byłyby w stanie zrealizować. W kontekście teorii ruchów społecznych pamiętać należy o takich elementach jak: (a) motyw; (b) zasoby; (c) struktura możliwości politycznych. Pamiętać przy tym należy, że wymienione tu elementy należy traktować jako wzajemnie powiązane i niezbędne. W kontekście trzeciej, kulturowej (humanistycznej) perspektywy badań z obszaru politologii religii, wskazać należy, że dąży ona do wyjaśnienia relacji religia – polityka z perspektywy jednostki. Organizacja religijna nie jest tutaj postrzegana w obrębie systemu politycznego. W centrum tego podejścia stoi człowiek rozumiany w wymiarze: biologicznym, psychologicznym i społecznym. Por. tamże, s. 238-286.

<sup>27</sup> Tamże, s. 288-289.

założenia, że doktryna społeczna Kościoła katolickiego stanowi formę, a *de facto* odmianę współczesnej myśli politycznej. Autor zgadza się z Romanem Tokarczykiem, że w kontekście badań katolickiej doktryny społecznej ważne jest wyraźne oddzielenie od siebie często mylnych czy też mieszanych ze sobą dwóch problemów, jakimi są: (1) myśl katolicka sama w sobie; (2) stosowania tej myśli w katolickiej praktyce życia społecznego. Autor przyjmuje tutaj, że do obszaru myśli przynależy wszystko, co określamy mianem tejże myśli czy też nauki i doktryny; do sfery praktyki katolickiej zaliczyć należy zaś sam proces nauczania, tj. przekazywania myśli<sup>28</sup>. Reasumując, podkreślić należy, że na łamach niniejszej rozprawy autor podaje badaniom zarówno myśli, jak i proces (w tym kontekst) jej przekazywania, uznając, że tylko w ten sposób możliwa jest całościowa krytyczna interpretacja analizowanego zjawiska.

Sytuując niniejszą rozprawę w ramach subdyscypliny historii myśli politycznej, autor pamięta także o kluczowych dla tego sposobu badania rzeczywistości elementach. Autor przyjmuje, że przedmiotem myśli politycznej są zawsze wartości polityczne, które wyrażane są w postaci idei. Prym wiodą tu oczywiście idee związane z państwem i prawem. Innymi słowy, myśl polityczna to wszystkie poglądy, których przedmiotem jest zagadnienie szeroko pojętej polityki. Każda rozwinięta myśl polityczna, a za taką na pewno należy uznać doktrynę społeczną Kościoła katolickiego, zawiera w sobie odpowiedzi na fundamentalne dla życia społecznego pytania. Do najważniejszych, jak wskazuje R. Tokarczyk, należą te o: (1) naturę człowieka; (2) ideę społeczeństwa; (3) ideę wolności; (4) ideę równości; (5) ideę wspólnoty; (6) ideę władzy; (7) ideę sprawiedliwości; (8) ideę państwa; (9) ideę zmiany<sup>29</sup>. W alternatywny, choć w istocie tożsamy sposób, zbiór elementów konstytuujących myśl polityczną wyraził Waldemar Paruch, dla którego całościowa myśl polityczna zawiera w sobie: (1) wyobrażenie struktury społecznej; (2) wizję ładu i systemu społecznego; (3) ocenę rzeczywistości; (4) propozycję przekształcenia rzeczywistości; (5) ocenę „innych”, dzieląc ich na zwolenników i przeciwników<sup>30</sup>. Wymienione tu pytanie pomocnicze i cechy dojrzałej myśli politycznej stanowią dla autora przewodnik na potrzeby rekonstrukcji doktryny społecznej Benedykta XVI jako formy współczesnej myśli politycznej.

Osobnym problemem, który w kontekście teoretycznych i metodologicznych założeń niniejszej rozprawy musi zostać poruszony, jest wyzwanie związane z politologicznym badaniem instytucji Kościoła katolickiego. Niewątpliwie, w realiach polskiej rzeczywistości społeczno-kulturowej faktem jest, że naukowe badanie Kościoła katolickiego, poza wyzwaniami

---

<sup>28</sup> R. Tokarczyk, *Współczesne doktryny polityczne*, Zakamycze 2000, s. 391.

<sup>29</sup> Tamże, s. 22.

<sup>30</sup> W. Paruch, *Myśl polityczna – refleksja metodologiczna o pojęciu*, „Annales UMCS”, 1999, s. 38.

typowymi metodologicznymi, niesie ze sobą problemy, które można zbiorczo opisać jako związane z pewnym typem tabu. Wynika ono z faktu, że instytucje religijne, w tym Kościół katolicki, zwykle postrzegają siebie same jako fenomeny przede wszystkim metafizyczne, a nie zjawiska *stricte* społeczne. Co za tym idzie, instytucje religijne często nie patrzą przychylnie na badania, których same stanowią przedmiot. W ich ocenie tego rodzaju badania mogą redukować je do organizacji społecznych, których cele są typowo ziemskie. Na problem ten zwrócił uwagę m.in. Janusz Mariański, który stoi na stanowisku, że badacz nie może lekceważyć faktu istnienia metapolitycznych aspiracji Kościołów, w przypadku jego badań konkretnie Kościoła katolickiego. W związku z tym naukowiec powinien przyjąć, że cele i interesy tej instytucji, nie mają jedynie charakteru materialnego. W tym kontekście J. Mariański wskazuje, że ten kto bada Kościół: „(...) powinien mieć w polu swojego widzenia i to, że Kościół – z teologicznego punktu widzenia – nie jest zwykłą ludzką instytucją, taką jak inne, że jest instytucją związaną z Bogiem, że ma swoje wymiary transcendentne”<sup>31</sup>.

Przywołana uwaga J. Mariańskiego dotyczy badań socjologicznych, wydaje się jednak, że zachowuje ona podobną wagę również dla politologa. Zresztą na problem podniesiony przez J. Mariańskiego zwracali uwagę również inni badacze Kościoła i relacji państwo – Kościół. Wskazać można tutaj chociażby Jarosława Gowina, który w swoich pracach na temat specyfiki funkcjonowania Kościoła katolickiego w Polsce po transformacji ustrojowej wskazywał, że: „(...) nie mogę zgodzić się z zarzutem, że socjologiczno-politologiczna analiza Kościoła redukuje go do wymiaru instytucjonalnego lub że stanowi wręcz zawołany atak na Kościół. Skoro bezsporne jest, że nakazy wiary obejmują sferę publiczną, a Kościół ma nie tylko prawo, lecz również obowiązek angażować się w sprawy, którymi żyje zbiorowość, to równocześnie niepodobna pominąć pytania, jakie są praktyczne skutki tego zaangażowania i jak rzutuje ono na wiarygodność przesłania kościelnego. Innymi słowy, jeżeli polityka (w swym wymiarze moralnym) stanowi naturalny przedmiot zainteresowania Kościoła, to analiza sposobu i form uczestniczenia przezeń w życiu publicznym jest przyczynkiem do opisu samej misji kościelnej”<sup>32</sup>.

Odnosząc się do przytoczonych słów, podkreślić należy odrzucenie przez J. Gowina tezy o niemożności naukowych badań Kościoła ze względu na jego transcendentną specyfikę. Z faktu, że nakazy wiary zawierają w sobie wytyczne odnośnie do aktywności społecznej, wynika praktyczne zaangażowanie w te sprawy Kościoła jako instytucji. Zjawisko to można badać

---

<sup>31</sup> J. Mariański, *Kościół katolicki w przestrzeni życia publicznego* [w:] J. Baniak (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym w Polsce. Między losem a wyborem*, Poznań, 2012, s. 75.

<sup>32</sup> J. Gowin, *Kościół w czasach wolności 1989-1999*, Kraków 1999, s. 10-11. Podobne uwagi J. Gowin poczynił także we wcześniejszej wersji cytowanej pracy wydanej w 1995 r. Por. tenże, *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995, s. 12.

naukowymi metodami. Podobny pogląd jest bliski również autorowi niniejszej rozprawy. Zgadza się on jednak także ze wskazaniem J. Mariańskiego odnośnie do konieczności uświadomienia sobie faktu pewnej odmienności Kościoła od innych instytucji społecznych, która wynika z transcendencji wpisanej w jego doktrynalną samoświadomość. Podsumowując problem naukowego badania Kościoła katolickiego i jego doktryny, dodać także należy, że problem ten, ze względu na historyczno-kulturową specyfikę Polski, ma przypuszczalnie w naszym kraju większe znaczenie niż w państwach, w których Kościół katolickiego w historii odgrywał mniejszą rolę.

Przedmiotem badań prowadzonych w ramach niniejszej rozprawy jest doktryna społeczna Kościoła katolickiego rozwijana przez papieża Benedykta XVI w okresie trwania jego pontyfikatu w latach 2005-2013. Celem pracy jest rekonstrukcja wewnętrznej struktury tejże doktryny oraz jej najważniejszych odniesień. Do realizacji celu głównego niezbędne jest osiągnięcie celów pomocniczych, którymi są:

- (1) Zbadanie, w jakim stopniu doktryna społeczna Benedykta XVI stanowi rozwinięcie tradycyjnego nauczania Kościoła katolickiego oraz z których tradycji tego nauczania czerpie ona najwięcej;
- (2) Przeanalizowanie historycznych, formalnoprawnych oraz politologicznych ujęć relacji państwa i Kościoła, w tym ocena stopnia ich wpływu na doktrynę społeczną Benedykta XVI;
- (3) Ukazanie, w jaki sposób Benedykt XVI postrzegał relacje współczesnego państwa i Kościoła katolickiego, ze szczególnym uwzględnieniem problemu legitymizacji władzy oraz stosunku do demokracji;
- (4) Zrekonstruowanie stanowiska Benedykta XVI wobec problemu sekularyzujących się państw współczesnych (przede wszystkim zachodnich);
- (5) Przedstawienie wizji Benedykta XVI co do miejsca Kościoła katolickiego w sferze publicznej.

Osiągnięcie powyżej zakreślonych celów pracy było możliwe poprzez udzielenie odpowiedzi na poniższe pytania badawcze:

- (1) Czy i w jakim stopniu doktryna społeczna Benedykta XVI odwołuje się (bezpośrednio lub pośrednio) do konkretnych tradycji współczesnej zachodniej myśli politycznej?
- (2) Czy i w jakim stopniu doktryna społeczna Benedykta XVI powinna być klasyfikowana jako tradycjonalistyczna lub konserwatywna?
- (3) Jaki kształt wzajemnych relacji Kościoła katolickiego z systemami politycznymi współczesnych państw oraz ich formalnoprawnymi porządkami postulował Benedykt XVI?
- (4) Jak Benedykt XVI postrzegał miejsce i rolę Kościoła katolickiego w państwie demokratycznym?



(5) Jak Benedykt XVI wyobrażał sobie ewolucję roli religii i Kościoła katolickiego w sekularyzujących się państwach zachodnich?

(6) Jak Benedykt XVI wyobrażał sobie udział Kościoła katolickiego w nowoczesnym dyskursie toczonym w ramach sfery publicznej?

Do realizacji wskazanych celów badawczych autor zastosował podejście interdyscyplinarne. Zakłada ono wykorzystanie dorobku wielu nauk społecznych i humanistycznych. Podkreślić przy tym należy, że podstawę dla niniejszych badań stanowią metody badań politologicznych oraz perspektywa badawcza politologii religii. W celu zrekonstruowania badanej rzeczywistości w sposób możliwie pełny, autor odwołał się zarówno do pozytywistycznej tradycji nauk o polityce, która zakłada możliwość obiektywnego poznania otaczającej nas rzeczywistości, jak i do refleksji konstruktywistycznej, przyjmującej, że to podmiot poznający nadaje znaczenie poszczególnym fenomenom, a sensy te nie mogą być odczytane bez uwzględniania kontekstu, w jakim się znajdują. Drugie podejście nabiera szczególnego znaczenia podczas studiów nad dokumentami doktryny społecznej Kościoła katolickiego, których sens jest historycznie zmienny. Tego rodzaju badanie tekstów i próba ich zrozumienia wymaga podejścia hermeneutycznego, które pozwala na ujawnienie teoretycznych założeń analizowanych treści. Celem dociekań o charakterze hermeneutycznym jest objaśnienie sensu danej wypowiedzi oraz ujawnienie treści, która przekracza intencje autora<sup>33</sup>. Jak zauważa Marek Szulakiewicz, hermeneutyka nie jest zbiorem technicznych narzędzi do rozwiązywania filozoficznych dylematów. Hermeneutyka ma być przede wszystkim chęcią zrozumienia oraz dążeniem do wyzwolenia spod wpływu złudzeń. Zakłada ona, że wszelkie doświadczenia zapośredniczone są w nośnikach sensów, które przechowywane i rozwijane są w tradycji i kulturze. Tradycja jest niezbędna do życia i poznania. Jedyną szansą na zbliżenie się i zrozumienie przeszłości jest rozumienie, dzięki niemu przeszłość może zaistnieć w świadomości terażniejszej<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Metodologiczny wymiar hermeneutyki istnieje w postaci tzw. koła hermeneutycznego, czyli techniki opisującej sposób rozumienia i interpretowania tekstu. Zakłada ona, że nie można zrozumieć całości bez zrozumienia szczegółu, a szczegół nie może być rozumiany bez odwołania do całości. Koncepcja zakłada, że skuteczna interpretacja polega na kolistym ruchu całość-szczegół-całość. Jak zauważa Józef Herbut, hermeneutyka to sposób ujmowania przedmiotu jako tekstu, znaku lub symbolu. Pierwotne założenie jej jest takie, że przedmiot poznania ma charakter podwójny: zakrywająco-ujawniający. Hermeneutyka dąży więc do odkrycia tego, co nie jest w pierwszej chwili dostępne. Aby proces odkrywania miał jednak sens, musi on być przeprowadzony we właściwym historyczno-społeczno-kulturowym, a nawet okolicznościowym kontekście. Por. J. Herbut, *Elementy metodologii filozofii. Skrypt do wykładu*, Lublin 2004, s. 14. Anna Brożek opisując hermeneutykę, zwraca uwagę, że analizuje ona przede wszystkim artefakty językowe przez pryzmat momentu historycznego. Badaczka podkreśla, że aby zrekonstruować sens, konieczne jest odtworzenie historyczno-psychologicznego tła powstania jego nośnika. Przypomina ponadto o konieczności autokrytycyzmu samego badacza, który musi być świadomy własnych uwarunkowań historycznych. Por. A. Brożek, *O stylach filozoficznych i dylematach metodologicznych*, „Analiza i Egzystencja” 2009, nr 10, s. 83-84.

<sup>34</sup> Por. M. Szulakiewicz, *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012, s. 33-36 i 47.

Poszukując odpowiedzi na postawione pytania badawcze na poziomie metod i technik, autor odwołał się do następujących sposobów badania rzeczywistości społecznej:

- (1) Metody wyjaśnienia genetycznego (zastosowano ją przede wszystkim w celu zarysowania genezy doktryny społecznej Benedykta XVI oraz historycznej ewolucji relacji państwa i Kościoła)<sup>35</sup>;
- (2) Metody porównawczej (wykorzystanej przy studium na temat modeli relacji państwo – Kościół, a także przy analizie porównawczej myśli Josepha Ratzingera i Jurgena Habermasa)<sup>36</sup>;
- (3) Metody instytucjonalno-prawnej (użytej również do analizy instytucji Kościoła oraz teoretycznych założeń relacji państwa i Kościoła)<sup>37</sup>;
- (4) Metody historyczno-krytycznej i analizy narracyjnej (wykorzystanej do analizy i interpretacji dokumentów źródłowych katolickiej doktryny społecznej oraz dyskursu Benedykta XVI)<sup>38</sup>.

Realizując prace nad niniejszą rozprawą, autor stosował sposoby wnioskowania oparte zarówno na indukcji, jak i na dedukcji. Pierwsze podejście okazało się przydatne do badań dokumentów doktryny społecznej Kościoła katolickiego i pism Benedykta XVI, rozumianych jako części ukształtowanej w procesie historycznym tradycji. Drugie podejście w największym stopniu przydatne okazało się na etapie analizy literatury i publikacji dotyczących przedmiotu badań.

Dążąc do realizacji celów rozprawy, autor zdecydował się przyjąć dla niej określoną strukturę. Niniejsza praca składa się z czterech rozdziałów. Każdy z nich dotyka innego aspektu doktryny społecznej Benedykta XVI związanego z szeroko rozumianym problemem relacji religii, kościoła i polityki.

W rozdziale pierwszym, który składa się z ośmiu podrozdziałów i podsumowania, dokonano rekonstrukcji genezy doktryny społecznej Benedykta XVI. Ukazane zostały w nim najważniejsze etapy życia J. Ratzingera, ze szczególnym uwzględnieniem tych, które miały decydujący wpływ na intelektualne postawy przyszłego papieża. Życie J. Ratzingera zaprezentowane zostało także na tle towarzyszących jego czasom wydarzeń historycznych, które – co oczywiste – wywarły istotny wpływ na myślenie i postawy przyszłego Ojca Świętego. Stały się też przyczyną niektórych biograficznych kontrowersji. W ramach osobnych podrozdziałów tej

---

<sup>35</sup> Na temat różnych typów wyjaśnienia genetycznego. Zob. A. Czajkowski, *Wyjaśnianie empiryczne a wyjaśnianie interpretacyjne działań politycznych*, „Teoria Polityki”, 2020, nr 4, s. 43-60.

<sup>36</sup> Na temat metody porównawczej w badaniach o polityce. Zob. J. Bajer, *Badania porównawcze w politologii zagadnienia metodologiczne*, „Studia Politicae Universitatis Silesiensis”, 2012, nr 8, s. 15-48.

<sup>37</sup> Na temat metody instytucjonalno-prawnej. Zob. J. Kawa, *Metodologia, metodyka, metoda jako podstawa wyводу naukowego*, „Studia Prawnoustrojowe”, 2013, nr 21, s. 169-188; B. Michalak, *Metody porównawcze stosowane w badaniach systemów wyborczych*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, 2016, vol. 51, s. 7-27.

<sup>38</sup> Na temat metodologicznych warunkowań praktycznego zastosowania metody historyczno-krytycznej i analizy dyskursu. Zob. Z. Pawłowski, *Metoda historyczno-krytyczna i analiza narracyjna w perspektywie założeń hermeneutycznych*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, 2018, nr 11, s. 159-176; M. Wałdoch, *Teoria krytyczna jako metoda analizy politologicznej*, „Świat Idei i Polityki”, 2008, t. 8, s. 224-244;

części pracy ukazano także znaczenie, jakie dla myśli J. Ratzingera, a później Benedykta XVI, miał dorobek myśli św. Augustyna i św. Bonawentury. Postaciom tym poświęcone zostały akademickie rozprawy naukowe przyszłego papieża, które można uznać za w dużym stopniu konstytuujące dla jego postrzegania Kościoła i świata. Znaczenie to dostrzegamy poprzez analizę papieskich wypowiedzi na temat wymienionych Świętych. W ramach osobnego podrozdziału pierwszej części rozprawy zaprezentowano także stosunek Benedykta XVI do cywilizacyjno-kulturowego dziedzictwa Zachodu. Problem ten stanowi, w ocenie autora, ważny klucz do zrozumienia doktryny społecznej Benedykta XVI. Podobnie, jako oddzielny podrozdział, zrekonstruowano stosunek Benedykta XVI do fenomenu katolickiej nauki społecznej. Autor uczynił to w szerszym kontekście filozofii chrześcijańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem myśli neotomistycznej, która dla współczesnej doktryny społecznej Kościoła katolickiego ma znaczenie nieocenione. W osobnym podrozdziale autor omówił także stosunek Benedykta XVI do dziedzictwa Soboru Watykańskiego II. Problem ten stanowi częste zarzewie sporów i kontrowersji odnośnie do ocen pontyfikatu Benedykta XVI. Należy go także traktować jako ważny element, bez którego rekonstrukcja papieskiej doktryny społecznej nie jest możliwa.

Rozdział drugi, składający się z siedmiu podrozdziałów i podsumowania, traktuje o stosunku Benedykta XVI do państwa i władzy politycznej. Problem ten ma duże znaczenie dla niniejszej rozprawy, gdyż stosunek do tych fenomenów to element warunkujący papieskie postrzeganie relacji religii i polityki. W drugim podrozdziale autor ukazał historyczną ewolucję relacji Kościoła i kształtującego się, niejako w jego historycznym cieniu, państwa współczesnego. Analiza tego procesu pozwala dostrzec złożoność i specyfikę relacji państwa i Kościoła w cywilizacji zachodniej. Istotą jest tu fenomen specyficznej dla tej części świata formuły rozdziału Kościoła i państwa. Separacja ta wypracowana została w procesie historycznym, a mogła zaistnieć ze względu na wyjątkowe dzieje kontynentu i roli, jaką w jego dziejach odegrało chrześcijaństwo. Kolejny podrozdział dopełnia te rozważania, rekonstruując główne formalno-prawne ujęcia relacji państwa i Kościoła, jakie ukształtowały się w kręgu kultury europejskiej, czy też szerzej, cywilizacji zachodniej. Ukazuje to, jak wielki wpływ na tożsamość współczesnych państwa zachodnich ma to, jaki wariant chrześcijaństwa dominował, czy też dominuje, w ich społeczeństwach. Kolejne dwa podrozdziały koncentrują się zaś *stricto* na analizie doktryny społecznej Benedykta XVI w zakresie państwa i polityki. Autor analizuje to, w jaki sposób papież rozumiał współczesną koegzystencję państwa i Kościoła oraz jak próbował promować rozumienie polityki osadzone na ewangelicznych założeniach. Rozważania w ramach tej części dotyczą także problemu, jakim jest próba odnalezienia przez Benedykta XVI sposobu efektywnej komunikacji ze współczesnym światem polityki. W kolejnych podrozdziałach w tej

części pracy omówiony został stosunek Benedykta XVI do demokracji w formie dominującej we współczesnych państwach zachodnich, czyli demokracji liberalnej. Analiza doktryny społecznej Benedykta XVI wobec państwa, polityki i demokracji współczesnej została przeprowadzona na szerokim tle tradycji nauki społecznej Kościoła. Wskazano też, jaki model demokracji jest przez papieża aprobowany, a jaki definiuje on jako zagrożenie dla afirmowanych przez katolicyzm wartości.

Przedmiotem rozdziału trzeciego jest stosunek Benedykta XVI do szeroko pojętej problematyki sekularyzacji. Zagadnienie to musiało być w tym miejscu podjęte, gdyż bez omówienia fenomenu zeświecczenia niemożliwe jest zrozumienie współczesnego kształtu doktryny społecznej Kościoła katolickiego. W drugim podrozdziale dokonano przeglądu sposobów rozumienia i praktycznego stosowania w debacie naukowej pojęć związanych z sekularyzacją. Celem tego działania było zaprezentowanie teoretycznego kontekstu dla omówienia w kolejnych dwóch podrozdziałach tego, w jaki sposób Benedykt XVI postrzegał zjawisko sekularyzacji oraz jaka jest jego recepcja w tradycji doktryny społecznej Kościoła. Na tak zarysowanym tle w podrozdziale piątym zrekonstruowano stanowisko Benedykta XVI wobec przemian w kręgu cywilizacji zachodniej zdefiniowanych przez autora jako postchrześcijaństwo. Za pośrednictwem tego zabiegu dokonano szerszej prezentacji wizji relacji Kościoła i świata współczesnego – postchrześcijańskiego. Na tej podstawie, w ostatniej części, przeprowadzono studium politologiczne egzemplifikujące dyskurs Benedykta XVI na temat możliwości koegzystencji Kościoła i współczesnego państwa, jaki papież rozwijał w trakcie swojej podróży apostołskiej do Francji. Wybór akurat tej podróży papieskiej nie był przypadkowy. Wizyta ta, w jednym z najbardziej zsekularyzowanych państw o katolickim podłożu kulturowym w Europie, stanowi doskonały, modelowy wręcz przykład dyskursu, jaki Benedykt XVI pragnął rozwijać w kontekście coraz bardziej odchodzących od religii chrześcijańskiej państw Zachodu. Dodatkowo, w analizie wskazano na polityczny kontekst wizyty Benedykta XVI związany z działalnością ówczesnego prezydenta Francji, co unaocznia, że symboliczna rola Kościoła katolickiego w wysoko rozwiniętych państwach europejskich ciągle pozostaje relatywnie duża.

Rozdział czwarty, składający się z ośmiu podrozdziałów i podsumowania, poświęcono refleksji nad zagadnieniem obecności religii jako takiej oraz Kościoła katolickiego w sferze publicznej. Rozpoczyna się on refleksją na temat sposobu rozumienia kategorii sfery publicznej, jaki najczęściej przyjmowany jest w debacie naukowej. W podrozdziale drugim autor dokonuje przeglądu i krytycznego osądu wybranych sposobów definiowania pojęcia sfery publicznej, wskazując jednocześnie, że koncepcja ta stanowi jeden z bardziej interesujących klu-

czy interpretacyjnych dla badań relacji współczesnego państwa i Kościoła, czy też religii i polityki. W podrozdziale drugim, omówiona zostaje też definicja sfery publicznej, zaproponowana przez niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa, która niewątpliwie stanowi jeden z najważniejszych (choć nie jedyny, co również zaznaczono) wyznaczników powszechnego rozumienia tej kategorii w zachodniej debacie naukowej. Postać J. Habermasa ma jednak znaczenie dla tej części rozprawy dużo większe niż jedynie porządkujące. Jest tak ze względu na fakt słynnej debaty Ratzinger – Habermas, która miała miejsce w 2005 r. Jej metaforyczne echo unosi się nad zachodnią refleksją na temat relacji religii i polityki po dziś dzień. W ocenie autora niniejszej pracy tezy wygłoszone w ramach tej dyskusji stanowią również ważne, dodatkowe, źródło do odczytania społecznej doktryny Benedykta XVI. Wychodząc z takiego założenia, w podrozdziale trzecim, dokonano rekonstrukcji rozwijanego przez Benedykta XVI postulowanego modelu obecności Kościoła katolickiego w sferze publicznej. W omawianym podrozdziale ukazano, w jakim stopniu Benedykt XVI czerpał m.in. z myśli J. Habermasa oraz w jaki sposób próbował wypracować katolicką propozycję dla twórczej obecności religii w życiu społecznym. W ostatnich trzech podrozdziałach dokonano rekonstrukcji i krytycznego omówienia głównych tez wspomnianej już debaty Ratzinger – Habermas, przedstawiając ją jako jeden z najbardziej poznawczo interesujących przykładów dialogu pomiędzy współczesną myślą katolicką a ideami oświeceniowymi.

# Rozdział I

## Geneza doktryny społecznej Benedykta XVI

### 1.1. Uwagi wstępne

Emerytowany papież Benedykt XVI w jednym z ostatnich obszernych wywiadów, jakich udzielił po swojej rezygnacji, w rozmowie z Peterem Seewaldem, określił siebie mianem „papieża pomiędzy czasami”. Doprecyzowując, co przez to rozumie, zwrócił uwagę, że nie należy on już do „starego świata”, a „nowy świat” jego zdaniem jeszcze nie powstał<sup>39</sup>. Przytoczona wypowiedź Benedykta XVI ma wielką wartość, gdyż można interpretować ją jako swego rodzaju autointerpretację własnego pontyfikatu. Podążając tym tropem oraz przyjmując stanowisko politologiczne, można zauważyć, że wielu badaczy zwraca uwagę na to, że żyjemy w dobie przebudowy porządku globalnego. Przemiany ładu światowego oddziałują na interpretowany z pozycji instytucjonalnej Kościoła katolicki. Na polu nauki toczy się wiele debat i sporów, które dotyczą omawianego zagadnienia. Zmarły w 2017 roku Zygmunt Bauman pisał o „interregnum”, francuski politolog Jacques Sapir o „nowym XXI wieku”, Immanuel Wallerstein czasy, w których żyjemy, określił przy użyciu pojęcia „bifurkacji”<sup>40</sup>. Niewątpliwie, należy przypuszczać, że podobnie papież Benedykt XVI był świadom zmian, które zachodzą w otaczającym nas świecie oraz wyzwań, jakie niosą one dla Kościoła katolickiego.

Uporządkowanej i analitycznej ocenie wydarzeń sprzyja czas. W tym kontekście wydaje się, że dla pogłębionej oceny pontyfikatu Benedykta XVI jest jeszcze zbyt wcześnie. Dopiero po latach, patrząc z historycznego dystansu, będziemy mogli odpowiedzieć na pytanie, czy następca Jana Pawła II był istotnie „papieżem pomiędzy czasami”. Niewątpliwie jednak już dziś możemy powiedzieć, że pontyfikat Benedykta XVI odcisnął swe wyraźne piętno na historii Kościoła. Niespodziewane *renuntiatio*<sup>41</sup> dwieście sześćdziesiątego piątego papieża stworzyło wyjątkowy kontekst, w jakim pontyfikat ten będzie interpretowany, a także przydało

---

<sup>39</sup> Por. Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, Kraków 2016, s. 270.

<sup>40</sup> Zob. Z. Bauman, *Times of interregnum*, „Ethics and Global Politics”, 2012, s. 49-56; J. Sapir, *Nowy XXI wiek. Od wieku „Ameryki” do powrotu narodów*, Warszawa 2009, ss. 256; I. Wallerstein, *Analiza systemów-swiatów*, Warszawa 2009, ss. 157.

<sup>41</sup> *Renuntiatio* (łac. rezygnacja). Współcześnie w *Kodeksie prawa kanonicznego* sytuacja ta określona jest przez kan. 332 § 2, który brzmi: „Gdyby się zdarzyło, że Biskup Rzymski zrzekłby się swego urzędu, to do ważności wymaga się, by zrzeczenie zostało dokonane w sposób wolny i było odpowiednio ujawnione; nie wymaga zaś niczyjego przyjęcia” Zob. *Kodeks prawa kanonicznego*, 1983, kan. 332 § 2. Problemowi rezygnacji Benedykta XVI z urzędu papieża, autor niniejszej rozprawy, poświęcił opublikowany w 2022 r. osobny artykuł. Zob. P. Kusiak, *Rezygnacja Benedykta XVI i jej wpływ na instytucję Kościoła katolickiego*, „Przegląd Religioznawczy”, 2022, nr 1, s. 21-34.

mu tajemniczości, która w oczach wielu wyewoluowała już w teorię spiskową<sup>42</sup>. Czas pokaże, czy za sprawą tej niespodziewanej rezygnacji nauka papieża Benedykta XVI będzie oddziaływać mocniej na Kościół i wiernych, czy może przyćmi ona intelektualne dokonania papieża, a jej fakt stanie się głównym powodem dla jego wspomnień. Bezsprzecznie, mało kto spodziewał się akurat po tym papieżu, uchodzącym przecież za tradycjonalistę, aktu, który tak bardzo odmieni współczesny Kościół, pokazując, że urząd biskupa Rzymu nie musi być sprawowany dożywotnio.

## 1.2. Zarys biografii Benedykta XVI

Joseph Ratzinger urodził się 16 kwietnia 1927 roku w miejscowości Marktl am Inn leżącej w Górnej Bawarii jako trzecie dziecko komisarza żandarmerii Josepha Ratzingera (1877-1959) i córki piekarza Marii Ratzinger z domu Paintner (1884-1963). Jego siostra Maria Theogona urodziła się w roku 1921 (zm. 1991), brat zaś George w 1924 roku (zm. 2022). W roku 1929 rodzina przeprowadziła się do Tittmoning, a w 1932 roku do Aschau am Inn. W roku 1937 ojciec przyszłego papieża przeszedł na emeryturę i rodzina przeniosła się do Hufschlag koło Traunstein. W tym samym roku młody Joseph rozpoczął naukę w gimnazjum, w roku 1939 wstąpił zaś do niższego seminarium St. Michael w Traunstein. Niewiele później wybuchła wojna<sup>43</sup>.

W Traunstein J. Ratzinger mieszkał i uczył się do roku 1942, kiedy seminarium zostało przekształcone w szpital wojskowy, a uczniowie odesłani do domów. Wcześniej, w roku 1941, został wcielony do Hitlerjugend. W roku 1943 przyszły papież został włączony do programu przygotowań wojskowych w zakresie obrony przeciwlotniczej, a w roku 1944 powołany do Reichsarbeitsdienst (służba pracy Rzeszy). W grudniu 1944 roku został wcielony do niemieckiej armii do 1 Kompanii Strzelecko-Szkolnej 179 Batalionu Szkolenia i Odwodów. W maju 1945 roku zdezerterował z wojska. Następnie do lipca 1945 roku był internowany w obozie jenieckim koło Neu-Ulm.

Niewątpliwie, doświadczenie wojny odcisnęło na Josephie Ratzingerze silne piętno. Jako jedno z najbardziej traumatycznych wspomnień związanych z tym okresem, J. Ratzinger przywoływał zabicie przez nazistów jego dotkniętego zespołem Downa kuzyna. W kontekście

---

<sup>42</sup> Kontrowersyjną interpretację abdykacji Benedykta XVI przedstawił m.in. Antonio Socci (włoski pisarz, dziennikarz i publicysta katolicki), który m.in. podważa legalność abdykacji Benedykta XVI oraz twierdzi, że Jorge Bergoglio został wybrany na papieża w sposób nieprawidłowy. Zob. A. Socci, *Czy to naprawdę Franciszek? Kościół w czasach zamętu*, Kraków 2014, s. 447.

<sup>43</sup> Por. A. Torielli, *Benedykt XVI*, Warszawa 2005, s. 43.

tego okresu życia, biograf przyszłego papieża John L. Allen zauważa jednak, że obraz wojny, jaki wyłania się ze wspomnień J. Ratzingera, charakteryzuje interpretacja tego zjawiska przez pryzmat historii i kultury. Szeroka perspektywa historiozoficzna miała mieć dla Ratzingera zawsze większe znaczenie niż konkretne, dotyczące zwykłych ludzi, przejawy wojennego okrucieństwa<sup>44</sup>.

Po wojnie, w roku 1946, J. Ratzinger podjął studia filozoficzne na akademii we Fryzynie, a następnie studia teologiczne na uniwersytecie monachijskim. Przyszły papież podkreślał, że szczególny wpływ miały na niego w tym okresie prace Gertrudy von Le Fort (1876-1971), Ernsta Wiecherta (1887-1950), Fiodora Dostojewskiego (1821-1881), Elisabeth Langgässer (1899-1950), Theodora Steinbüchela (1888-1949), Martina Heideggera (1889-1976) i Karla Jaspersa (1883-1969)<sup>45</sup>. Pod koniec studiów zbliżył się zaś do refleksji św. Augustyna. Klaus-Rüdiger Mai zauważa, że w tym okresie młodego J. Ratzingera fascynowała nie arystotelesowska metafizyka i oparty na niej tomizm, lecz poznanie poprzez relację z Bogiem. Stać miał on wtedy na stanowisku, że Bóg objawia się w Piśmie Świętym oraz w tradycji Kościoła przejawiającej się w liturgii, teologii oraz dogmatach i kodeksach. Niewątpliwie, ten sposób refleksji zgadza się z założeniami filozofii i teologii św. Augustyna. Mai twierdzi, że: „Silnie przez Augustyna i platońską filozofię uformowane wyobrażenie Josepha Ratzingera o chrześcijaństwie ukształtowało się podczas studiów i nie zmieniając się, mogło się już tylko pogłębiać i uzupełniać”<sup>46</sup>.

W roku 1951 J. Ratzinger otrzymał święcenia kapłańskie. Po ich odebraniu posługiwał w parafiach jako współpracownik i wikary. W roku 1952 objął stanowisko docenta w seminarium duchowym we Fryzynie. W roku 1953 broni rozprawę doktorską, a w 1957 habilitację. Obydwa stopnie naukowe zdobył na uniwersytecie monachijskim. W roku 1958 J. Ratzinger został profesorem w akademii we Fryzynie, a w dwa lata później na uniwersytecie w Bonn. Greg Tobin komentując ten okres kariery J. Ratzingera, zauważa, że szybko zyskał on szacunek innych profesorów i sympatię studentów. Warto także nadmienić, że w chwili gdy przybył on do Bonn, pracowało tam wielu wybitnych przedstawicieli dwudziestowiecznej teologii, m.in. Hubert Jedin (1900-1980), Johann Auer (1910-1989), Teodor Klauser (1894-1984) oraz Paul Hacker (1913-1979)<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Por. J. L. Allen, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, Poznań 2005, s. 36.

<sup>45</sup> Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005, s. 51.

<sup>46</sup> K. Mai, *Benedykt XVI. Jego życie, jego wiara, jego dążenia*, Warszawa 2005, s. 79.

<sup>47</sup> Por. G. Tobin, *Benedykt XVI. Papież nowego tysiąclecia*, Kraków 2005, s. 162.



Ważnym wydarzeniem w biografii J. Ratzingera był udział w Soborze Watykańskim II. W czasie jego trwania, w latach 1962-1965, był on doradcą teologicznym niemieckiego arcybiskupa Kolonii Josepha Fringsa (1887-1978). W tym samym czasie był członkiem Komisji ds. Wiary Episkopatu Niemiec oraz międzynarodowej Papieskiej Komisji Teologicznej w Rzymie. Cytowany wcześniej Greg Tobin interpretuje ten okres biografii przyszłego papieża jako przełomowy. W roku 2005 pisał on, że Benedykt XVI może być ostatnim papieżem, który brał aktywny udział w Soborze Watykańskim II. Dziś wydaje się to już pewne<sup>48</sup>.

W roku 1963 J. Ratzinger zostaje profesorem zwyczajnym na uniwersytecie w Münster. W roku 1966 przewodniczącym Wydziału Teologii Dogmatycznej na Uniwersytecie Eberharda i Karola w Tybindze. W roku 1969 przeniósł się na uniwersytet w Ratyzbonie. W roku 1972 wraz z m.in. Hansem Ursem von Balthasarem (1905-1988), Henrim de Lubac (1896-1991) i Walterem Kaspem (ur. 1933) założył, dziś dla wielu legendarne, pismo teologiczne „Communio”. W roku 1977 został ustanowiony przez Pawła VI arcybiskupem Monachium i Fryzycji. W tym samym roku został kardynałem. W roku 1981 otrzymał nominację z rąk Jana Pawła II na prefekta Kongregacji Nauki Wiary, przewodniczącego Papieskiej Komisji Biblijnej oraz Międzynarodowej Komisji Teologicznej<sup>49</sup>.

Lata osiemdziesiąte XX wieku to czas wielkiej kariery J. Ratzingera w Kurii Rzymskiej. W roku 1982 rzeka się on stanowiska biskupa Monachium i Fryzycji. W latach 1986-1992 przewodniczy papieskiej komisji przygotowującej Katechizm Kościoła Katolickiego<sup>50</sup>. W roku 1992 J. Ratzinger zostaje przyjęty do prestiżowej francuskiej Académie des sciences morales et politiques<sup>51</sup>. W tym samym roku zaczyna pełnić funkcję kardynała biskupa Velletri-Segni. Od roku 1994 jest zaś członkiem Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. W roku 1998 zostaje wicedziekanem, a w roku 2002 dziekanem Kolegium Kardynalskiego. W roku 2005 przewodniczy uroczystościom pogrzebowym Jana Pawła II.

Ostatni i zdecydowanie najważniejszy etap życia J. Ratzingera rozpoczął się 19 kwietnia 2005 roku, kiedy został wybrany papieżem Kościoła katolickiego. J. Ratzinger przyjął imię Benedykt XVI. Jego pontyfikat trwał do 2013 roku. 11 lutego 2013 roku, jako pierwszy papież

---

<sup>48</sup> Por. tamże, s. 163.

<sup>49</sup> Por. Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy...*, dz. cyt., s. 287-291.

<sup>50</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002, ss. 750.

<sup>51</sup> Académie des Sciences Morales et Politiques, w wolnym tłumaczeniu Akademia Nauk o Moralności i Polityce. Prestiżowe francuskie stowarzyszenie naukowe powołane do życia w 1795 roku. Organizacja podzielona jest na pięć sekcji zajmujących się odpowiednio: (1) filozofią umysłu, (2) prawem i jurysprudencją, (3) ekonomią polityczną i statystyką, (4) historią powszechną i historią filozofii oraz (5) polityką, administracją i finansami. Zob. Oficjalna strona internetowa Académie des Sciences Morales et Politiques, <http://www.asmp.fr> [dostęp: 26.10.17].

od 1000 lat i pierwszy faktycznie sprawujący władzę, wygłosił oświadczenie, w którym zadeklarował rezygnację z posługi biskupa Rzymu<sup>52</sup>. W dniu 28 lutego 2013 roku Benedykt XVI przestał być papieżem, od tego momentu nosił on tytuł papieża emerytowanego lub emerytowanego papieża rzymskiego (łac. *summus pontifex emeritus*, lub *Pontifex Romanus emeritus*), nazywany jest także Jego Świątobliwością Benedyktem XVI<sup>53</sup>. Benedykt XVI zmarł 31 grudnia 2022 roku.

Pontyfikat Benedykta XVI trwał 8 lat. W tym czasie wydał on 17 listów *motu proprio*, 116 konstytucji apostolskich oraz 144 listy apostolskie. Ponadto opublikował 278 listów oficjalnych i 242 przesłania do przedstawicieli Kościołów lokalnych oraz rządów państw. W sumie wygłosił on 1491 różnego rodzaju mów. Wydał on także trzy encykliki: *Deus caritas est* (Bóg jest miłością, 2006), *Spe salvi* (Nadzieją zbawieni, 2007) oraz *Caritas in veritate* (Miłość w prawdzie, 2009). Nie jest też tajemnicą, że miał on wkład w pierwszą encyklikę wydaną przez papieża Franciszka pt. *Lumen fidei* (Światło wiary, 2013). W trakcie swojego pontyfikatu Benedykt XVI opublikował także głośną trylogię o Jezusie, która wydana została w 20 językach, docierając do czytelników w 72 krajach. Ponadto papież odbył 24 podróże zagraniczne do 22 krajów oraz 30 podróży na terenie Włoch. Szacuje się, że w spotkaniach z nim wzięło udział 18 milionów wiernych<sup>54</sup>.

Biografowie oraz badacze myśli J. Ratzingera (Benedykta XVI) zwykle zgodnie dzielą jego życie na dwa okresy. Pierwszy to czas przed Soborem Watykańskim II oraz w jego trakcie, kiedy to młody J. Ratzinger określany może być jako progresista i zwolennik reform. Drugi okres symbolicznie rozpoczyna się w roku 1968 wraz z falą studenckich protestów o charakterze lewicowym ogarniających Europę Zachodnią. Wtedy to przyszły papież zwraca się w kierunku, który można określić jako tradycjonalistyczny czy też konserwatywny<sup>55</sup>. W drugim

---

<sup>52</sup> Historia odnotowuje przypadki rezygnacji urzędującego papieża. Nie wszystkie są one jednak dostarczone udokumentowane, niektóre uważane są za w różny sposób wymuszone, inne za legendarne. Praktycznie jedyną niekwestionowaną dymisją papieską jest rezygnacja św. Celestyna V (1209 lub 1210-1296), który wybrany na następcę św. Piotra w 1294 roku, po kilku miesiącach sprawowania papieskiego urzędu zrzekł się biskupstwa rzymskiego wobec zgromadzonych kardynałów. Wydrżnie to stało się bezpośrednią przyczyną wprowadzenia do porządku prawa kanonicznego przepisu o możliwości abdykacji papieża. Por. P. Majer, *Rezygnacja papieża z urzędu*, „Annales Canonici”, 2013, nr 9, s. 42.

<sup>53</sup> Por. *Wiadomo, jak będzie się tytułować Papieża po rezygnacji*, Gość Niedzielny – [www.gosc.pl](http://www.gosc.pl) <https://www.gosc.pl/doc/1468341.Emerytowany-Papiez-Rzymki> [dostęp: 11.11.2016].

<sup>54</sup> Por. Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy...*, dz. cyt., s. 290-291.

<sup>55</sup> Biograf J. Ratzingera (Benedykta XVI) J. L. Allen Jr określa go nawet mianem „głównego doktrynalnego konserwatysty naszych czasów”. Por. J. L. Allen, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, Poznań 2005, s. 9.

okresie swej aktywności J. Ratzinger zapracował na takie przydomki jak „pancerny kardynał”, „doktrynalny policjant”, „wielki inkwizytor” czy „pies gończy papieża”<sup>56</sup>.

### 1.3. Wpływ myśli św. Augustyna na poglądy Benedykta XVI

Postacią, która miała przemożny wpływ na intelektualną postawę Benedykta XVI, jest św. Augustyn. Pomimo że od śmierci Augustyna z Hippony do narodzin J. Ratzingera upłynęło prawie 1500 lat, refleksja Doktora Łaski miała dla przyszłego papieża charakter aktualnych wskazań, a nie jedynie historycznego dorobku tradycji Kościoła. Symboliczne potwierdzenie dla tej tezy znaleźć możemy w papieskim herbie, w którym Benedykt XVI umieścił m.in. złotą muszlę pielgrzyma (muszlę małża morskiego, czyli przegrzebka). Artefakt ten związany jest z sanktuarium św. Jakuba w Santiago de Compostela. Pielgrzymi odwiedzający to miejsce zostawiają muszle, które stanowią nawiązanie do św. Augustyna. Chodzi tu konkretnie o nawiązanie do snu, w którym Święty ujrzał dziecko przelewające muszlą wodę z morza do dziury w piasku. Stanowi on symbol tego, że ludzki rozum nie jest zdolny do pełnego zrozumienia tajemnicy Trójcy Świętej, a ludzki umysł ogarnia jedynie niewielką jej część.

Św. Augustyn (354-430) uważany jest za jedną z najważniejszych postaci chrześcijaństwa. Przedstawiony jest on jako filozof, teolog, pisarz, organizator życia kościelnego, a w końcu jeden z ojców i doktorów Kościoła. Ukończył szkoły w Tagaście i Madurze, w Kartaginie uczył się zaś retoryki. W rodzinnej Tagaście założył szkołę retoryczną, później przeniósł się do Kartaginy. Ważnym etapem w jego życiu był okres związku z manichejczykami<sup>57</sup>. Augustyn przyłączył się do nich, stając się jednym ze słuchaczy. Z ruchem tym związany był przez około dekadę. W tym okresie powstały jego pierwsze prace filozoficzne, w których próbował dokonywać syntezy manicheizmu z filozofią grecką. Po rozstaniu z manichejczykami wyjechał do Rzymu, gdzie po raz pierwszy zetknął się z neoplatonizmem, a później z chrześcijaństwem. Następnie Augustyn przeniósł się do Mediolanu, gdzie usiłował założyć filozoficzną wspólnotę. W dalszym ciągu studiował także dzieła platońskie, neoplatońskie oraz Pismo

---

<sup>56</sup> Por. Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy...*, dz. cyt., s. 199; Ł. Kleska, *Oblicza Josepha Ratzingera. Zarys dyskusji wokół przemian w teologii strażnika wiary na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2011, s. 5-6.

<sup>57</sup> Manicheizm – system religijny powstały w III wieku. Jego założycielem był Mani (w języku greckim Manes, ur. 216, zm. ok. 276 r.). Stanowił on syntezę staroirańskiego zoroastryzmu, buddyzmu i chrześcijaństwa. Do podstawowych elementów manicheizmu należał dualizm dobra i zła. System w wielu elementach był podobny do gnostycyzmu. Zob. S. Runciman, *Manicheizm średniowieczny*, Katowice 2007, ss. 262; A. Sarwa, *Czyciele ognia, czasu i szatana. Zaratusztrianizm, zurwanizm, anahityzm, mitraizm, manicheizm, mazdakizm, mazdaznizm, jazydyzm*, Sandomierz 2010, ss. 172.

Święte. W Mediolanie został katechumenem, a później przyjął chrzest z rąk biskupa Ambrozego (ok. 339-397). Po chrzcie powrócił do ojczystej Afryki, gdzie założył pierwszą wspólnotę<sup>58</sup>.

Niewątpliwie, przełomowy okres w działalności Augustyna rozpoczął się wraz z przybyciem do Hippony w roku 391, gdzie został wyświęcony na kapłana. Po śmierci biskupa tego miasta Augustyna obrano jego następcą. W kolejnych latach napisał jedno ze swych najbardziej znanych dzieł, czyli *Confessiones* (Wyznania)<sup>59</sup>. Późniejszy okres biografii Augustyna naznaczony jest również aktywnością pisarską i polemiczną. W roku 413 zaczął opracowywać swe wielkie dzieło historyczoficzne pt. *De civitate Dei* (O państwie Bożym)<sup>60</sup>. Zmarł w roku 430 w trakcie oblężenia Hippony przez Wandalów.

Św. Augustyn należał do osób wszechstronnie wykształconych w kulturze i literaturze klasycznej. Zdaniem Józefa Bocheńskiego był on, podobnie jak Platon (427-347 p.n.e.), nie tylko wielkim filozofem, ale i pisarzem. Badacz zwrócił uwagę, że wypracował on styl, który nie będąc stylem złotego okresu łaciny, jest jednocześnie jednym z najpiękniejszych stylów łacińskich. Nie bez znaczenia pozostaje także literacki wymiar pism św. Augustyna. Biskup Hippony niewątpliwie dbał o swe utwory pod względem formalnym, używając takich środków wyrazu jak aliteracje i rymy. Uważa się także, że to Augustyn, jako pierwszy, poprzez dzieło *Wyznania*, wprowadził do tradycji europejskiej autobiografię intelektualną. Ponadto J. Bocheński uważa, że teksty, które biskup Hippony napisał o swej matce i zmarłym przyjacielu Adeodacie, należą pod względem piękna do najwspanialszych dzieł prozy europejskiej<sup>61</sup>.

Badacze zajmujący się dorobkiem intelektualnym św. Augustyna dzielą go na dwa główne okresy. W młodości zainteresowania Augustyna miały charakter *stricte* filozoficzny, w okresie dojrzałym skupił się on zaś przede wszystkim na teologii. W swojej teologii przestrzegał jednak naukowych metod filozoficznych, dlatego uważa się, że teologiczna refleksja Augustyna nie pozostała bez wpływu na filozofię. Uważa się, że biskup Hippony to myśliciel typowo chrześcijański, gdyż w jego myśli nie występuje przeciwstawienie wiary i filozofii, lecz podkreślenie ich wzajemnych zależności<sup>62</sup>. Okres dojrzały, kiedy Augustyn skupiał się na re-

---

<sup>58</sup> Więcej temat biografii św. Augustyna. Zob. S. Jaśkiewicz, *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012, ss. 190; W. Turek, *Między dwiema duszami. Św. Augustyn w relacjach z najbliższymi*, Płock 2014, ss.123; L. de Wohl, *Św. Augustyn. Niespokojny płomień*, Sandomierz 2008, s. 347.

<sup>59</sup> Zob. Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2008, ss. 428.

<sup>60</sup> Zob. tenże, *O państwie Bożym (Tom I i II)*, Warszawa 2003, ss. 707 i ss. 983.

<sup>61</sup> Por. J. Bocheński, *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993, s. 101-102.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 102.

fleksji teologicznej, dodatkowo przyjęto dzielić na trzy etapy. Pierwszy to czas polemik z manichejczykami, drugi dotyczy schizmy donatystów w Afryce Północnej<sup>63</sup>, ostatni zaś to czas polemiki z pelagianami<sup>64</sup>. Równoległe do polemik, Augustyn pisał także traktaty, listy teologiczne, głosił homilie i katechezy. Stanisław Kowalczyk, analizując epistemologię biskupa Hippony, zauważył, że dzieli się ona na następujące po sobie okresy: manichejski racjonalizm i sensualizm, sceptycyzm inspiracji akademików, neoplatonizm, chrześcijański realizm<sup>65</sup>.

Na potrzeby refleksji filozoficznej i teologicznej Augustyn wykorzystywał i rozwijał różne metody naukowe. Analizując myśl biskupa Hippony, można zauważyć, że stosował on równoległe: filozofię przyrody, krytykę filozoficzną, fenomenologię duszy, teologię racjonalną, teologię doktrynalną, teologię spekulatywną, teologię mistyczną, etykę, eklezjologię, teologię kultury, politologię, logikę oraz retorykę<sup>66</sup>.

Św. Augustyn uważany jest za myśliciela uniwersalnego o szerokim spektrum zainteresowań. Stał on na gruncie zasady, że dostarczona przez objawienie wiedza nie może być sprzeczna z danymi empirycznymi. W literaturze przedmiotu funkcjonuje opinia, że św. Augustyn wyprzedzał w swej myśli nie tylko czas, w którym żył i całe średniowiecze, ale nawet okres pomiędzy XVI i XIX wiekiem. J. Bocheński zauważa, że pod względem techniczno-filozoficznym jego myśl wniosła do filozofii następujące nowe elementy: rozbudowany system monoteizmu, introspekcyjne zagadnienie poznania, zagadnienie wolnej woli, oryginalny dowód na fikcyjny charakter czasu, szkice fenomenologiczne na temat śmierci, oryginalną ontologię poznania, pierwszą w dziejach filozofię historii<sup>67</sup>.

Badacze historii filozofii zwykle są zgodni co do tego, że myśl św. Augustyna należy analizować w kontekście spuścizny Platona. Wpływy platońskie widoczne są u biskupa Hippony poprzez obecny w jego metafizyce idealizm, absolutyzm w teorii poznania, uznanie

---

<sup>63</sup> Donatyzm – ruch w kościele chrześcijańskim aktywny na przełomie IV i V wieku. Rozwijał się i działał w prowincji Afryki Północnej Cesarstwa Rzymskiego. Twórcą ruchu był biskup Kartaginy Donat (ur. ok. 313, zm. ok. 355). Główną ideą ruchu był sprzeciw wobec ponownego włączenia do Kościoła apostatów. W roku 412 donatyści zostali skazani na banicję, znikli w wyniku najazdu ariańskich Wandalów, a następnie muzułmańskich Arabów. Zob. S. Adamiak, *Donatyści pod rządami Wandalów i Bizancjum*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze”, 2009, t. 8, s. 13-31; T. Kołosowski, *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego – ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000, ss. 312.

<sup>64</sup> Pelagianizm – nurt w teologii duchowości aktywny od początku V wieku. Zakładał, że natura ludzka jest zdolna przezwyciężyć grzech i osiągnąć świętość. Pierwszym jego propagatorem był Pelagiusz (ur. ok. 360, zm. ok. 435). Rozwijał się przede wszystkim w Italii i Afryce Północnej. Uznany za herezję przez synody katolickie, papieży i sobór efeski. Zob. H. Pietras (red.), *Grzech pierworodny. Dzieje procesu Pelagiusza*, Kraków 1999, ss. 276; R. Toczko, *Kto i kiedy rozpoczął tak zwaną kontrowersję pelagiańską?*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze”, 2011, t. 10, s. 215-228.

<sup>65</sup> Por. S. Kowalczyk, *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*. Warszawa 1987, s. 276.

<sup>66</sup> Por. E. TeSelle, *Augustine the Theologian*, Londyn 1970, s. 347-349.

<sup>67</sup> Por. J. Bocheński, *Zarys historii...*, dz. cyt., s. 103.

odrębności ducha, nacisk na irracjonalne czynniki życia duchowego oraz dualizm życia doskonałego i ziemskiego. Władysław Tatarkiewicz (1886-1980), w swojej *Historii filozofii*, zauważył, że św. Augustyn na wiele wieków przed Kartezjuszem (1596-1650) sformułował pogląd, że wszystko jest wątpliwe, poza faktem istnienia podmiotu. Stanowiło to zupełne odwrócenie dominującego w czasach biskupa Hippony poglądu na poznanie<sup>68</sup>.

Drugi obok platońskiego korzeń myśli św. Augustyna, prowadzi do św. Pawła z Tarsu (5-10 – ok. 64-67 r. n.e.). Można spotkać się wręcz z opinią, że teologia biskupa Hippony to w dużym stopniu egzegeza listów św. Pawła. Przykładem może tu być, tak istotne w refleksji św. Augustyna, pojęcie „pożądliwości”, które zainspirowane miało być właśnie myślą Pawła z Tarsu. Św. Augustyn od Apostoła Narodów przejął także założenie o boskim pochodzeniu władzy oraz twierdzenie, że Bóg stworzył państwo z powodu grzechu (gdyby nie upadek ludzki, istnienie instytucji państwa nie byłoby konieczne)<sup>69</sup>.

Jednym z najważniejszych aspektów myśli św. Augustyna (zarówno w jej wymiarze teologicznym, jak i filozoficznym) było przesłanie miłości<sup>70</sup>. Jego myśl przez ponad 700 lat była najbardziej wpływową szkołą filozoficzną w ramach Kościoła katolickiego. Zastąpiona została dopiero w okresie soboru trydenckiego przez idee św. Tomasza z Akwinu (ok. 1225-1274)<sup>71</sup>.

W celu dostrzeżenia i zrozumienia wpływu, jaki myśl św. Augustyna wywarła na Benedykta XVI i jego społeczną doktrynę, konieczna jest osobna analiza poglądów biskupa Hippony związanych z państwem i polityką. Na wstępie przypomnieć należy, że w rzeczywistości chrześcijańskiej, w odróżnieniu od świata starożytnej Grecji, polityka przestała być relacją pomiędzy ludźmi, a stała się relacją pomiędzy ludźmi a Bogiem. Tak rozumiana polityka miała być przede wszystkim formą realizacji Bożych wskazówek i przykazań. Chrześcijańską wizję polityki tworzyli zaś głównie ci, którzy owe wskazówki interpretowali. Niewątpliwie,

---

<sup>68</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Tom I, Warszawa 1997, s. 194-195.

<sup>69</sup> Por. K. Chojnicka, H. Olszewski, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 2004, s. 40-41.

<sup>70</sup> Miłość to jedno z najważniejszych (jeśli nie najważniejsze) z pojęć w teologii św. Augustyna. Miłość człowieka do Boga, zdaniem biskupa Hippony, przejawiała się szczególnie w miłości braterskiej. Wola ludzka poszukuje miłości, a szczęście polega na zrealizowaniu dobra. Najwyższe szczęście człowiek może osiągnąć gdy jego wola skieruje się na najwyższe dobro, czyli Boga. Obszerny wykład refleksji św. Augustyna na temat miłości odnaleźć można w jego Homiliach na ewangelie i pierwszy list św. Jana. Zob. Św. Augustyn. Zob. W. Szoldrski, W. Kania, *Homilie na ewangelie i pierwszy list św. Jana*, cz. 2, Seria „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, t. XV, 1977, s. 47-124. Na temat problemu miłości u św. Augustyna. Zob. J. Grzeszczak, „Kochaj i czyn, co chcesz”. *Raz jeszcze o miłości według św. Augustyna*, „Osoba i Miłość”, 2014, t. 11, s. 69-79.

<sup>71</sup> Św. Tomasz z Akwinu – filozof scholastyczny, teolog, członek zakonu dominikanów. Jeden z najwybitniejszych myślicieli w dziejach chrześcijaństwa. System filozoficzny św. Tomasza można scharakteryzować jako przystosowanie klasycznych poglądów Arystotelesa doktryny chrześcijańskiej. Zob. H. Majkrzak, *Doktor doktorów św. Tomasz z Akwinu*, Kraków 2009, ss. 341 s; L. de Wohl, *Św. Tomasz z Akwinu. Łagodne światło*, Sandomierz 2008, ss. 383.

jednym z najważniejszych interpretatorów chrześcijańskiego przesłania w pierwszych wiekach rozwoju religii był właśnie św. Augustyn. Współcześni badacze zgodni są co do tego, że wypracował on spójną doktrynę filozoficzną, która do XIII wieku stanowiła podstawę myśli chrześcijańskiej, do dziś pozostając jej istotnym elementem<sup>72</sup>.

Refleksja św. Augustyna związana ze wspólnotowym wymiarem życia człowieka zasadza się na przekonaniu istnienia boskiego sprawstwa w świecie. Doktor Kościoła podkreślał, że to boska opatrność kieruje dziejami i nadaje im sens. Sama historia, w rozumieniu biskupa Hippony, miała zaś charakter linearny, a co za tym idzie wydarzenia w jej ramach nie powtarzały się. Drugą obok linearnej koncepcji czasu historycznego ideą przyświecającą myśli św. Augustyna była idea ludzkości jako uniwersalnego podmiotu historycznego. Oczywiście, linearna wizja dziejów pojawiła się już w okresie przedchrześcijańskim, w refleksji żydowskiej. Uniwersalizm odrzucający podział na Hellenów i barbarzyńców obecny był zaś już u stoików. Niemniej, przed wejściem na arenę dziejową chrześcijaństwa, idee te miały charakter peryferyjny. Dopiero religia chrystusowa usytuowała je w centrum swej doktryny<sup>73</sup>.

Istotowe założenie dla całości filozofii politycznej św. Augustyna dotyczy społecznej natury człowieka. Najważniejszą cechą, która umożliwia mu realizację jego natury, jest mowa, dzięki której ludzie mogą komunikować się, a co za tym idzie wchodzić we wzajemne relacje. Doktor Kościoła był zdania, że człowiek może osiągnąć doskonałość tylko poprzez zrzeszanie się z innymi ludźmi we wspólnocie politycznej. W konkluzji tej widać wyraźnie podobieństwa do arystotelesowskiej koncepcji *politikon zoon*, czyli człowieka rozumianego jako zwierzę polityczne (istota z natury społeczna)<sup>74</sup>. W tym kontekście należy ponadto podkreślić, że św. Augustyn w swej filozofii politycznej akcentował zasadniczą zgodność tradycji klasycznej z Pismem Świętym. Ernest L. Fortin podkreśla, że główny zarzut Świętego wobec filozofów pogańskich dotyczył nie ich doktryny, mówiącej o naturalności społeczeństwa obywatelskiego i o potrzebie sprawiedliwości wewnątrz niego, ale problemu ich niezdolności do stworzenia społeczeństwa sprawiedliwego<sup>75</sup>.

Zasadniczą ideą z punktu widzenia społecznej refleksji św. Augustyna jest „pokój Boży” (*Pax Christiana*). Koncepcja ta zakłada boskie pochodzenie władzy, a co za tym idzie

---

<sup>72</sup> Por. M. Lilla, *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, Warszawa 2009, s. 50-51; por. A. Szahaj, M. N. Jakubowski, *Filozofia polityki*, Warszawa 2006, s. 25.

<sup>73</sup> A. Piskuzub wskazuje, że istnieją trzy podstawowe prawa rządzące przebiegiem dziejów. Pierwsze interpretuje dzieje jako proces cykliczny (idea wiecznych nawrotów); drugie – linearny (wznoszenie się od punktu początkowego do punktu końcowego); trzecie to tzw. rozwój po spirali (synteza rozwoju cyklicznego i linearnego). Por. A. Piskuzub, *Elementy nauki o cywilizacji*, Gdańsk 1992, s. 18-25.

<sup>74</sup> Por. Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2006, s. 230.

<sup>75</sup> Por. E. L. Fortin, *Św. Augustyn* [w:] L. Strauss, J. Cropsey (red.), *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010, s. 187.

wymóg szacunku i posłuszeństwa dla niej. Bóg daje jednak władzę zarówno ludziom pobożnym, jak i bezbożnym. Pierwsi, wykonując ją, kierują się miłością i dobrem poddanych. Można też domniemywać, że za ich pośrednictwem przemawia sam Chrystus. Wystąpienie przeciwko takiej władzy politycznej jest, zdaniem biskupa Hippony, równoznaczne z zaburzeniem harmonii Pokoju Bożego. Niemniej Bóg dopuszcza również do władzy despotów. W takim wypadku interpretować to należy jako karę za grzechy. Takiej władzy ludzie mogą się sprzeciwić, ale tylko w sytuacji, gdy łamie ona prawa Boże<sup>76</sup>.

Problemem ściśle związanym z zagadnieniem pokoju Bożego jest w myśli św. Augustyna „sprawiedliwość”. To właśnie cnota sprawiedliwości, zdaniem Świętego, pchała człowieka do realizacji idei dobra. Poprzez samą sprawiedliwość biskup Hippony rozumiał prawidłowe uporządkowanie rzeczy zgodnie z rozumem. Definicja ta odnosiła się zarówno do kwestii jednostkowych, jak i społecznych. Zdaniem św. Augustyna człowiek stworzony został jako istota ze swej natury szczęśliwa, która wolna była od ziemskich pożądliwości. Głównym wyznacznikiem jego bytu była świadomość istnienia nadrzędnej nad nim istoty, czyli Boga. Biskup Hippony podkreślał, że wtedy w sprawiedliwym łańdże pozostawały wszystkie części jego duszy, czyli roztropność, męstwo i umiarkowanie<sup>77</sup>. W tym kontekście zwrócić należy uwagę, że omawiane zagadnienie jest wyraźnym przykładem inspiracji św. Augustyna myślą Platona zawartą w *Państwie*. Przypomnijmy, że grecki filozof dzielił duszę na trzy części: rozumną, gniewliwą i pożądliwą. Nad nimi zaś królowała sprawiedliwość<sup>78</sup>. Doktor Kościoła był zdania, że sprawiedliwość pojawia się w człowieku, gdy jego ciało podporządkowane jest duszy, a emocje rozumowi. Człowiek niestety, zdaniem Świętego, permanentnie oddala się od sprawiedliwości z powodu oddziaływania grzechu pierwotnego. W związku z tym cnotliwi obywatele muszą być posłuszni mądrym władcom, którzy mądrzy są dlatego, że w swoim działaniu kierują się prawem Bożym. Św. Augustyn zdawał sobie jednak sprawę, że sytuacja taka w praktyce społecznej w zasadzie nie istnieje ze względu na oddziaływanie wspomnianego grzechu. Za jego przyczyną w ludziach zwyciężają żądze panowania i przedkładania własnych interesów ponad dobro wspólne. W ten sam sposób biskup Hippony uzasadniał także fakt istnienia ucisku, w tworzonych przez człowieka instytucjach. Konkludował on, że sprawiedliwość nie może wyrosnąć z samego człowieka, a jedynie z Bożej łaski. Samo zło Święty rozumiał zaś jako coś

---

<sup>76</sup> Por. W. Kornatowski, *Spoleczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965, s. 182.

<sup>77</sup> Por. D. Nowakowski, *Św. Augustyn a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Philosophica”, 2010, nr 23, s. 79.

<sup>78</sup> Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 1996, s. 297; Zob. Platon, *Państwo*, Warszawa 2010, ss. 575.



nienaturalnego. Uważał, że złem jest wszystko, co jest grzechem, karą za grzechy lub brakiem dobra<sup>79</sup>.

Obok augustiańskiej koncepcji pokoju Bożego oraz definicji sprawiedliwości, prze-możne znaczenie dla filozofii politycznej św. Augustyna ma jego idea dwóch państw. Zakładała ona rozróżnienie rzeczywistości, w jakiej żyją ludzie na „państwo Boże” i „państwo ziemskie”. Rozwijając ją, biskup Hippony oparł się na założeniu, że ludzkość podzielona jest na wiele społeczności i narodów, które względem siebie są mocno zróżnicowane. Symbolem państwa ziemskiego miał być Rzym jako aktualne wcielenie zepsutego Babilonu. Kościół miał być zaś współczesnym Jeruzalem. Niemniej św. Augustyn podkreślał, że państwo Boże nie jest w istocie osobną społecznością polityczną, która istnieje obok innych, a wyróżnia ją to, że opiera się na prawie Bożym. Zaproponowane przez biskupa Hippony figury państwa Bożego i ziemskiego nie odnoszą się do żadnych konkretnych, istniejących w rzeczywistości państw<sup>80</sup>. Zdaniem biskupa Hippony w państwie ziemskim prawdziwa sprawiedliwość nie może istnieć, choć mogą pojawiać się jej prymitywne przejawy. Sama formalna przynależność do instytucji Kościoła nie jest jednak równoznaczna z partycypacją w państwie Bożym. Przypisanie do danego państwa zależne jest od tego, czemu podporządkowane są działania człowieka: miłości do Boga czy miłości własnej. W efekcie obydwie państwa się przenikają, a ich obywatele żyją przemieszani obok siebie. Ostateczne rozróżnienie obywateli poszczególnych państw będzie miało miejsce po ich śmierci. Św. Augustyn mówi o tym następującymi słowami: „Otóż państwo świętych jest w niebie, jakkolwiek i tutaj na ziemi rodzi ono obywateli, w których przebywa na obczyźnie, aż nadejdzie czas jego panowania”<sup>81</sup>.

Badacze myśli św. Augustyna doktrynę dwóch państw uznają za kulminację filozoficznego ataku, jaki Święty rozwinął przeciwko filozofii pogańskiej. Koncepcja ta uważana jest za największy wkład biskupa Hippony w dyskusję na temat państwa i społeczeństwa<sup>82</sup>.

Doniosłym elementem społecznej refleksji św. Augustyna jest także rozróżnienie dwóch rodzajów prawa. Konkluzja ta jest bezpośrednio związana z tezą dotyczącą wadliwości sprawiedliwości ludzkiej. Doktor Kościoła rozróżnił dwa rodzaje prawa: ustanowione przez Boga i co za tym idzie niezmiennie prawo wieczne, które kieruje rzeczy ku ich celom; oraz doczesne prawo ludzkie stanowiące adaptację prawa wiecznego na użytek zmiennych potrzeb społeczeństwa. Ewa J. Nowacka zauważa, że pochodzenie władzy i praw prezentowane przez

---

<sup>79</sup> Por. Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Seria „Pisma Starochrześcijańskich pisarzy”, t. XXV, Warszawa 1980, s. 83 i 267.

<sup>80</sup> Por. E. L. Fortin, *Św. Augustyn...*, dz. cyt., s. 201.

<sup>81</sup> Św. Augustyn, *O państwie Bożym...*, dz. cyt., s. 240.

<sup>82</sup> Por. E. L. Fortin, *Św. Augustyn...*, dz. cyt., s. 202.

św. Augustyna wskazuje na motyw umowy zgody. Podkreśla ona jednak, że wątki te nie są tożsame z klasyczną koncepcją umowy społecznej, która uznaje władzę za przedmiot ludzkiej konwencji<sup>83</sup>.

Nie jest łatwo zrekonstruować i przedstawić całokształt wpływu, jaki myśl św. Augustyna wywarła na Benedykta XVI. Faktem jest na pewno to, że jego skala jest wyraźnie zauważalna i w żaden sposób niekwestionowana w świecie nauki. Odwołania do twierdzeń biskupa Hippony można odnaleźć w wielu pracach i wystąpieniach kard. J. Ratzingera, a później papieża Benedykta XVI. Na uwagę zasługuje fakt, że przyszły papież wyraźnie sytuuje myśl św. Augustyna przed św. Tomaszem z Akwinu<sup>84</sup>. We wspomnieniach wskazuje, że w okresie studiów logika teologii św. Tomasza jawiła mu się jako nazbyt uporządkowana i zamknięta<sup>85</sup>. Niewątpliwie św. Augustyn był mu bliższy. Uciekając się do uproszczonego liczbowego porównania, w okresie swojego pontyfikatu, następca Jana Pawła II poświęcił św. Augustynowi aż sześć wystąpień w trakcie audiencji i spotkań oraz dwa przemówienia i orędzia (dalej będą cytowane); św. Tomaszowi z Akwinu papież poświęcił zaś tylko trzy wystąpienia w trakcie audiencji i spotkań<sup>86</sup>.

Do refleksji biskupa Hippony J. Ratzinger zbliżył się w okresie studiów. Młody J. Ratzinger dostrzegał i akcentował związki zachodzące pomiędzy myślą biskupa z Hippony a personalizmem. J. Ratzinger wyrażał opinię, że św. Augustyn antycypował ten nurt filozoficzny, co szczególnie widoczne jest w jego pracy pt. *Wyznania*. W dziele tym, zdaniem J. Ratzingera, św. Augustyn ukazuje siebie jako człowieka, z którym potencjalnie może identyfikować się każdy z nas<sup>87</sup>. Fascynacja biskupem Hippony prowadzi do tego, że Święty stał się bohaterem rozprawy doktorskiej pt. *Lud Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, którą przyszły papież obronił w roku 1953<sup>88</sup>. W wydanych w roku 1977 wspomnieniach J. Ratzinger pisał, że autorem tematu był Gottlieb Söhngen (1892-1971), a duży wpływ na to, jak młody teolog go zinterpretował, miało dzieło Henriego de Lubac (1896-1991) pt. *Katolicyzm*<sup>89</sup>. We wspomnieniach

---

<sup>83</sup> Por. E. J. Nowacka, *Spoleczno-polityczna myśl...*, dz. cyt., s. 13-14.

<sup>84</sup> Zob. P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, Kraków 2006, s. 222.

<sup>85</sup> Por. J. Ratzinger, *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, Inowrocław 2005, s. 50.

<sup>86</sup> Zob. Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu (I)*, Audiencja generalna 2 czerwca 2010, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_02062010.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_02062010.html) [dostęp: 21.06.2017]; tenże, *Św. Tomasz z Akwinu (II)*, Audiencja generalna 16 czerwca 2010, Fundacja Opoka [dostęp: 21.06.2017]; tenże, *Św. Tomasz z Akwinu (III)*, Audiencja generalna 23 czerwca 2010, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_23062010.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_23062010.html) [dostęp: 21.06.2017].

<sup>87</sup> Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi...*, dz. cyt., s. 52.

<sup>88</sup> Zob. tenże, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki Augustyna i teologii ojców Kościoła*, Lublin 2014, ss. 744.

<sup>89</sup> Zob. H. de Lubac, *Katolicyzm. Spoleczne aspekty dogmatu*, Poznań 2011, ss. 368.

J. Ratzinger stwierdził także, że wraz z rozpoczęciem pracy nad myślą św. Augustyna otworzyły się przed nim nowe horyzonty<sup>90</sup>.

Atencję dla postaci i myśli św. Augustyna Benedykt XVI wyrażał także w wyliczonych wcześniej wystąpieniach, które wygłaszał już jako papież. Niewątpliwy hołd dla tego Świętego, papież wygłosił w roku 2007 w Pawii (miejsce spoczynku szczątków św. Augustyna), gdzie ponownie i symbolicznie powierzył on Kościołowi i światu swą pierwszą encyklikę *Deus caritas est* – Bóg jest miłością<sup>91</sup>. Papież podkreślił, że encyklika (szczególnie pierwsza jej część) jest w dużym stopniu inspirowana myślą św. Augustyna<sup>92</sup>. Rok później Benedykt XVI wrócił w swym wystąpieniu do wizyty w Pawii, przedstawiając ją jako, z jednej strony, hołd całego Kościoła katolickiego dla swego Doktora, z drugiej zaś jako wyraz osobistego szacunku dla biskupa Hippony w wymiarze teologicznym, kapłańskim i pasterskim<sup>93</sup>.

Poza podkreśleniem wpływu, jaki wywarł św. Augustyn na samego Benedykta XVI, w swych wystąpieniach papież przypominał również o znaczeniu Świętego dla całego Kościoła, używając przy tym wielkich kwantyfikatorów. Benedykt XVI stwierdził, że św. Augustyn jest największym z ojców Kościoła łacińskiego. Przypomniwał on ponadto, że cała łacińska literatura chrześcijańska związana jest ze św. Augustynem<sup>94</sup>. Zdaniem papieża, pisma biskupa Hippony również i dziś nie straciły na aktualności, zachowując charakter ponadczasowy i uniwersalny<sup>95</sup>.

W ocenie Benedykta XVI św. Augustyn to swego rodzaju fenomen, który był w stanie stworzyć idee i formy, które stanowiły inspirację dla późniejszych pokoleń. Używając słów Pawła VI, Benedykt XVI przypomniwał także, że w dziełach św. Augustyna skupiła się cała myśl starożytności i w ten sposób przeniknęła tradycję doktrynalną kolejnych stuleci<sup>96</sup>.

---

<sup>90</sup> Por. J. Ratzinger, *Moje życie...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>91</sup> Zob. Benedykt XVI, *Deus caritas est. O miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006, ss. 56.

<sup>92</sup> Por. tenże, *Wizyta Ojca Świętego w Vigevano i Pawii 21-22 kwietnia 2007 r. (Nieszpory w bazylice św. Piotra in Ciel d'Oro)*, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/pawia\\_bazylika\\_22042007.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/pawia_bazylika_22042007.html) [dostęp: 21.06.2017].

<sup>93</sup> Por. tenże, *Św. Augustyn (I)*, Audiencja generalna, 27 lutego 2008, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_2702008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_2702008.html) [dostęp: 21.06.2017]; Podobne uwagi na temat biografii św. Augustyna. Zob. tenże, *Wizyta Ojca Świętego w Vigevano i Pawii 21-22 kwietnia 2007 r. (Msza św. w parku Orti Borromaici)*, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/pawia\\_orti\\_22042007.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/pawia_orti_22042007.html) [dostęp: 21.06.2017].

<sup>94</sup> Por. tenże, *Św. Augustyn (I)*, Audiencja generalna 9 stycznia 2008, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_09012008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_09012008.html) [dostęp: 20.06.2017].

<sup>95</sup> Por. tenże, *Św. Augustyn (II)*, Audiencja generalna 16 stycznia 2008, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_16012008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_16012008.html) [dostęp: 20.06.2017].

<sup>96</sup> Por. tenże, *Św. Augustyn (I)...*, dz. cyt., Zob. Paweł VI, *Acta Apostolicae Sedis*, 66, 1970, s. 426, oficjalny portal internetowy Stolicy Apostolskiej, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-62-1970-ocr.pdf> [dostęp: 20.06.2017].

W podobnym duchu Benedykt XVI mówił o przesłaniu płynącym z biografii św. Augustyna. Papież podkreślał, że ludzkie i chrześcijańskie doświadczenie tego Świętego zachowuje aktualność w dzisiejszych czasach, które w jego ocenie naznaczone są relatywizmem. Wskazał on, że życie św. Augustyna cechowało poszukiwanie prawdy, która jest zdolna zapewnić sercu ludzkiemu trwałą pokój. W ocenie Benedykta XVI św. Augustyn przekonał się, że do prawdy nie prowadzą prestiż, kariera czy rzeczy materialne. O wielkości Świętego, zdaniem papieża, świadczy przede wszystkim jego nieustraszenie w poszukiwaniach prawdy, czyli Boga<sup>97</sup>.

Analizując drogę życiową św. Augustyna, Benedykt XVI zwracał uwagę, że intelektualne i duchowe dzieje Świętego również dziś stanowią przykład dla relacji wiary i rozumu. W tym kontekście papież przypomina fundamentalne dla nauki katolickiej założenie o nierozdzielności wiary i rozumu, które wzajemnie się uzupełniają. Przypomniał on także augustiańskie formuły *crede ut intelligas* – „uwierz, abyś zrozumiał” oraz *intellige ut credas* – „zrozum, abyś uwierzył”<sup>98</sup>.

Odnosząc się do społecznego wymiaru dziedzictwa św. Augustyna, papież podkreślał, że biskup Hippony stał na stanowisku, że człowiek jest z natury istotą społeczną. Czynnikiem, który powoduje, że przekształca się ona w istotę antyspołeczną, jest grzech. Jediną siłą, która jest w stanie zapewnić człowiekowi wolność i zarazem zbawienie, jest Chrystus. Benedykt XVI akcentował twierdzenie św. Augustyna, że jedynym pośrednikiem w zbawieniu jest Syn Boży, który jest zarazem głową Kościoła. Sam Kościół pozostaje zaś z Jezusem w mistycznym i stanowiącym jedność związku<sup>99</sup>.

W swych katechezach dotyczących św. Augustyna, Benedykt XVI przypominał również jedno z najważniejszych dzieł Świętego, czyli *O państwie Bożym*. Zdaniem papieża jest to praca kluczowa z punktu widzenia rozwoju zachodniej myśli politycznej oraz chrześcijańskiej teologii dziejów. Ojciec Święty zwracał uwagę na kontekst powstania dzieła, czyli czas zdobycia i splądrowania Rzymu przez Wizygotów w roku 410<sup>100</sup>. Przypominał, że wydarzenia te były dla wielu ówczesnie żyjących asumptem do twierdzenia, że to chrześcijański Bóg i jego apo-

---

<sup>97</sup> Por. Benedykt XVI, *Św. Augustyn i inni święci jako towarzysze podróży chrześcijanina*, Audiencja generalna 25 sierpnia 2010, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_25082010.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_25082010.html) [dostęp: 20.06.2017].

<sup>98</sup> Por. tenże, *Św. Augustyn (III)*, Audiencja generalna 30 stycznia 2008, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_30012008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_30012008.html) [dostęp: 20.06.2017].

<sup>99</sup> Por. tamże.

<sup>100</sup> 24 sierpnia 410 r. miasto Rzym po raz pierwszy od 800 lat zostało zdobyte przez barbarzyńców. Przewodził im Alaryk (ur. 370, zm. 410). Zdobycie miasta było wielkim szokiem dla mieszkańców Italii, przekonanych o jego potędze. Zob. D. Gazda, *Pola Katalaunijskie 451*, Warszawa 2005, ss. 171.

stołowie są winni upadku miasta, gdyż nie byli w stanie zapewnić mu bezpieczeństwa. Na zarzut ten odpowiedział św. Augustyn w swym wspomnianym już dziele, gdzie wyjaśniono czego człowiek ma prawo oczekiwać od Boga. Benedykt XVI przypominał, że w pracy „O państwie Bożym” św. Augustyn wyłożył model relacji między sferą polityczną a sferą wiary. Zdaniem papieża również i dzisiaj praca ta stanowi źródło, w oparciu o które można prawidłowo określić prawdziwą świeckość i kompetencje Kościoła. Szczególne miejsce w rozważaniach na temat dzieła *O państwie Bożym* św. Augustyna, Benedykt XVI poświęcił zawartej w pracy koncepcji historiozoficznej. Papież przypomniał uwagi Świętego odnoszące się do tego, że historia jest w istocie walką pomiędzy miłością własną (obojętność na Boga) i miłością Boga (obojętność na samego siebie). Celem człowieka jest zaś pełna wolność od siebie i ofiarowanie siebie innym<sup>101</sup>.

Obok napisanego przez św. Augustyna *O państwie Bożym*, które zdaniem Benedykta XVI może być nawet najważniejszą z jego prac, Ojciec Święty wskazuje dwa inne, ważne jego zdaniem dzieła. Pierwsze z nich to *O Trójcy Świętej*, w której biskup Hippony analizuje zagadnienie Trójjedności Boga<sup>102</sup>. Drugim jest praca pt. *O nauce chrześcijańskiej*<sup>103</sup>, która zdaniem Benedykta XVI stanowi kulturowe wprowadzenie do interpretacji Biblii, mające zasadniczy wpływ na kształt kultury Zachodu<sup>104</sup>.

#### 1.4. Wpływ myśli św. Bonawentury na poglądy Benedykta XVI

Drugą obok św. Augustyna postacią, która intelektualnie ukształtowała Benedykta XVI, jest św. Bonawentura. W roku 1958 przyszły papież uzyskał habilitację na podstawie pracy pt. *Teologia dziejów u św. Bonawentury*<sup>105</sup>. W cytowanych już na kartach tego rozdziału wspomnieniach J. Ratzinger zauważa, że na temat jego rozprawy decydujący wpływ miał Gottlieb Söhngen, który uznał, że skoro praca doktorska J. Ratzingera dotyczyła teologii ojców kościoła, to następnym obszarem, którym powinien zająć się młody naukowiec, jest średniowiecze. W tym kontekście, za najbardziej adekwatną postać do badań uznany został właśnie św. Bonawentura<sup>106</sup>.

Św. Bonawentura przyszedł na świat jako Giovanni Fidanza ok. roku 1217. Nazywany Doktorem Serafickim, uważany jest za reprezentanta szczytowego okresu rozwoju scholastyki.

---

<sup>101</sup> Por. Benedykt XVI, *Św. Augustyn (IV)*, Audiencja generalna. 20 lutego 2008, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_2002008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_2002008.html) [dostęp: 21.06.2017].

<sup>102</sup> Zob. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996, ss. 661.

<sup>103</sup> Tenże, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, Warszawa 1979, ss. 308.

<sup>104</sup> Por. Benedykt XVI, *Św. Augustyn (IV)*..., dz. cyt.

<sup>105</sup> Zob. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Erzabtei St. Ottilien 1992, ss. 166.

<sup>106</sup> Por. tenże, *Moje życie*... dz. cyt, s. 80.

Papież Sykstus V (1521-1590) przyrównał jego i św. Tomasza do dwóch kandelabrow, które światłem swej mądrości oświetlają Kościół. W latach 1236-1242 studiował w Paryżu. Po studiach wstąpił do zakonu franciszkanów, gdzie rozpoczął studia teologiczne. W roku 1257 został profesorem uniwersytetu paryskiego oraz generałem zakonu franciszkanów. Dokonał on głębokiej reorganizacji zakonu. Św. Bonawentura zmarł w roku 1274 w trakcie obrad soboru w Lyonie<sup>107</sup>.

Św. Bonawentura rozwijał filozofię w duchu platońsko-augustiańskim, krytycznie wobec Arystotelesa. Bytem najwyższym był jego zdaniem Bóg, który nie jest pochodny względem niczego innego. Rozum uważał za niewystarczający do poznania Boga, konieczne do tego było połącznie rozumu i wiary. Jego obszary zainteresowań i pisma podzielić można na: filozoficzne, teologiczne, spekulatywno-systematyczne, egzegetyczne, ascetyczno-mistyczne, odnoszące się do zakonu franciszkanów i homiletyczne<sup>108</sup>.

We współczesnym Kościele myśl św. Bonawentury jest ciągle żywa. Wiele pojęć z filozofii Doktora Serafickiego z XIII wieku zostało przejętych i rozwiniętych w dyskusjach Soboru Watykańskiego II. Przed Soborem w teorii skupiano się głównie na prawie naturalnym. W odwołaniu do św. Bonawentury powrócono do kategorii miłości jako podstawy działania moralnego. Zdaniem Ewy J. Nowackiej, fakt ten szczególnie widoczny jest w soborowej *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym*<sup>109</sup>.

Jako papież Benedykt XVI wracał do myśli św. Bonawentury wielokrotnie. W roku 2009 przy okazji spotkania z mieszkańcami Bagnoregio papież przypomniał św. Bonawenturę w kontekście refleksji na temat priorytetu spraw ducha nad problemami ziemskimi<sup>110</sup>. Rok później Benedykt XVI powrócił do św. Bonawentury aż trzykrotnie. W jednym z wystąpień podkreślił wielki wpływ, jaki Doktor Seraficki wywarł na jego formację duchową<sup>111</sup>. W kolejnym wystąpieniu nawiązał on do historiozofii św. Bonawentury. Benedykt XVI zauważył, że we współczesnym Kościele funkcjonują również wizje historii akcentujące powolny upadek fenomenu Kościoła, wprost podkreślające fakt, że upadek taki nastąpił zaraz po objawieniu Nowego Testamentu, tudzież lansujące, w odwołaniu do Soboru Watykańskiego II, spirytualistyczną utopię. Papież stanowczo oponował przeciw takiemu pogładowi, konkludując swój sprzeciw

---

<sup>107</sup> Zob. S. C. Napiórkowski, E. J. Zieliński (red.), *Święty Bonawentura. Życie i myśl*, Niepokalanów 1976, ss. 619.

<sup>108</sup> Por. T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, T. II, Warszawa 2001, s. 180-182.

<sup>109</sup> E. J. Nowacka, *Spoleczno-polityczna myśl...*, dz. cyt., s. 32 i 39.

<sup>110</sup> Por. Benedykt XVI, *Św. Bonawentura był poszukiwaczem Boga i piewca stworzenia*, Spotkanie z mieszkańcami Bagnoregio 6.09.2009, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/bagnoregio\\_06092009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bagnoregio_06092009.html) [dostęp: 22.10.2017].

<sup>111</sup> Por. tenże, *Św. Bonawentura z Bagnoregio*, Audiencja generalna 3 marca 2010, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_03032010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_03032010.html) [dostęp: 22.10.2017].

sentencją: *Opera Christi non deficiunt, sed proficiunt* (łac. dzieła Chrystusa nie upadają, ale się rozwijają). Zauważył on, że dziś, podobnie jak wcześniej, w Kościele istnieją ruchy odnowy. W tym kontekście przywołany został właśnie św. Bonawentura jako ten, który łączył w sobie trzeźwy realizm oraz otwarcie na nowe charyzmaty<sup>112</sup>.

Na szczególną uwagę i osobną refleksję zasługuje także inne wystąpienie Benedykta XVI poświęcone św. Bonawenturze (wygłoszone również w 2010 roku). Papież porównał w nim Doktora Serafickiego i św. Tomasza. W kontekście podobieństw podkreślił, że obydwaj wielcy teologowie i filozofowie z sukcesem wykorzystywali rozum w prowadzonym przez siebie dialogu wiary i rozumu. Po obszernej części wypowiedzi, opisującej podobieństwa pomiędzy myślicielami, Ojciec Święty przeszedł do omówienia aspektów ich dzielących. Pierwsza z zasadniczych różnic ma charakter typowo teologiczny. Św. Tomasz akcentuje, że celem człowieka winno być zobaczenie Boga, św. Bonawentura mówi zaś o miłości, spotkaniu i zjednoczeniu z Bogiem. Myśliciele różni ponadto kryterium najwyższe. Zdaniem św. Tomasza najważniejszą kategorią jest prawda, zdaniem św. Bonawentury – dobro. Benedykt XVI konkluduje, że rozróżnienie to dało początek różnym tradycjom i duchowościom<sup>113</sup>.

Streszczone powyżej wybrane wypowiedzi Benedykta XVI na temat św. Bonawentury pokazują, że postać i myśl Doktora Serafickiego stanowiła dla następcy Jana Pawła II istotną inspirację duchową. Faktem jest jednak również to, że papież nie formułował w odwołaniu do św. Bonawentury istotnych wskazań, które dotyczyłyby życia społecznego. Św. Bonawentura stanowił dla Benedykta XVI raczej drogowskaz i inspirację niż bezpośrednie źródło tez, które można by interpretować w kontekście jego doktryny społecznej. Niewątpliwie, dużo silniejszy wpływ na niemieckiego papieża miał opisany we wcześniejszej części tego rozdziału św. Augustyn.

## 1.5. Benedykt XVI wobec kulturowo-cywilizacyjnego dziedzictwa Zachodu

Obok postaci i idei, które wpłynęły na oblicze doktryny społecznej Benedykta XVI, wskazać trzeba także na ważne tematy, z którymi intelektualnie mierzył się przyszły papież podczas swojego życia. Niewątpliwie, wyróżnić tu należy fenomen kulturowo-cywilizacyjnej tożsamości Europy, czy też szerzej Zachodu, który stanowi: z jednej strony doniosły wątek

---

<sup>112</sup> Por. Benedykt XVI, *Dzieła i nauka św. Bonawentury*, Audiencja generalna 10 marca 2010, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_10032010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_10032010.html) [dostęp: 22.10.2017].

<sup>113</sup> Por. tenże, *Teologia św. Bonawentury*, Audiencja generalna 17 marca 2010, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_17032010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_17032010.html) [dostęp: 22.10.2017].

pontyfikatu Benedykta XVI; z drugiej ważny temat refleksji teologiczno-filozoficznej kard. Josepha J. Ratzingera<sup>114</sup>. Jest to także jeden z tych przypadków, kiedy to wyraźnie można zaobserwować ciągłość intelektualnej refleksji kard. J. Ratzingera, a później Benedykta XVI. Wbrew pozorom zjawisko to nie jest oczywiste, gdyż poglądów papieskich, rozumianych w sposób instytucjonalny, nie można utożsamiać z wcześniejszymi, teologicznymi, i nie tylko, poglądami tego, kto papieżem później został. Tym bardziej przyjąć należy, że warunkiem koniecznym do zrozumienia genezy doktryny społecznej Benedykta XVI jest analiza jego refleksji na temat kulturowo-cywilizacyjnego dziedzictwa Zachodu. Jak ważny jest to problem, symbolicznie wskazuje nam już samo papieskie imię, które J. Ratzinger przyjął po konklawe w 2005 r. Jak sam tłumaczył podczas swojej pierwszej audiencji: „Zdecydowałem, że będę się nazywał Benedykt XVI, by nawiązać do postaci czcigodnego papieża Benedykta XV, który przewodził Kościołowi w okresie zamętu spowodowanego przez I wojnę światową. Był on mężnym i prawdziwym prorokiem pokoju, z wielką odwagą czynił wszystko, co możliwe, najpierw, by uniknąć dramatu wojny, a następnie – by ograniczyć jej zgubne skutki. (...) Imię Benedykt przywołuje na pamięć ponadto postać wielkiego »Patriarchy monastycyzmu zachodniego« – św. Benedykta z Nursji, współpatrona Europy... (...) Jest zasadniczym punktem odniesienia dla jedności Europy i z mocą przypomina o niezwywalnych chrześcijańskich korzeniach jej kultury i cywilizacji”<sup>115</sup>. Przytoczone słowa Bendyka XVI oraz nieprzypadkowy moment, kiedy zostały wypowiedziane, jednoznacznie wskazują, jak wielką wagę przykładał papież do problemu cywilizacyjno-kulturowej tożsamości Europy. Zrozumienie tego zagadnienia stanowi jeden z kluczy interpretacyjnych do całości jego myśli, w tym do doktryny społecznej.

Poszukując źródeł Europy rozumianej jako idea, przypomnieć należy starożytną Grecję, którą jej mieszkańcy wyrażali w formie mitu o słynącej z niezwykłej urody księżniczce, córce fenickiego władcy Agenora. Została ona porwana przez greckiego boga Zeusa, który w tym celu przybrał postać złotego byka<sup>116</sup>. Opowieść ta, tak inspirująca dla starożytnych greckich i rzymskich artystów oraz ich kontynuatorów, w żadnym stopniu nie wyjaśnia jednak zmieniającego się w czasie historiozoficznego fenomenu Europy. W końcu stał się on przedmiotem

---

<sup>114</sup> Problem ten podejmowany był przez licznych badaczy dorobku intelektualnego Benedykta XVI. Zob. Ł. Kleska, *Benedict XVI about the European culture*, „Przegląd Religioznawczy”, 2015, nr 4, s. 123-135; S. Rabiej, *Europa Benedykta* [w:] K. Glombik (red.), *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI*, Opole 2006, ss. 85-94 (w tekście znajduje się dodatkowa bogata literatura przedmiotu);

<sup>115</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie podczas pierwszej audiencji generalnej papieża Benedykta XVI* (27.04.2005), Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_imie\\_27042005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_imie_27042005.html) [dostęp: 23.20.21].

<sup>116</sup> Por. J. Parandowski, *Mitologia*, Londyn 1992, s. 200.



refleksji naukowej, na gruncie której zwykle wyróżnia się trzy (w wielu aspektach ząębające się i różnie nazywane) koncepcje Europy: geograficzną, cywilizacyjną oraz polityczną<sup>117</sup>.

Najbardziej jednoznaczna jest niewątpliwe idea Europy rozumianej w kategoriach geograficznych. W tej interpretacji współczesna Europa to zachodni półwysep Eurazji, oddzielony na północy od wielkiego kontynentu azjatyckiego grzbietem Uralu, a na południu górami Kaukazu. Niezależnie od jednoznaczności, a co za tym idzie politycznej użyteczności, koncepcja ta obarczona jest piętnem historycznej zmienności. Faktem jest, że Ural uznany został za linię rozgraniczającą Europę i Azję dopiero w XVIII wieku. Przypuszczalnie miało to związek z politycznymi ambicjami rosyjskiej carycy Katarzyny II Wielkiej (1729-1796). Wcześniejsza, ustanowiona jeszcze przez starożytnych Greków, linia demarkacyjna przebiegała na rzece Don. Brytyjski historyk i popularyzator historii Norman Davies zauważa, że na podstawie stałości granic Europy przez ostatnich dwieście lat nie można wnioskować, że stan ten pozostanie takim w przyszłości<sup>118</sup>. Trudno się z tą refleksją nie zgodzić.

Dużo trudniejsza w jednoznacznej definicji jest cywilizacyjna koncepcja Europy. Przekracza ona geograficzne granice kontynentu, gdyż potomkowie ludzi niosących ze sobą wartości charakterystyczne dla cywilizacji europejskiej żyją niemal we wszystkich zakątkach współczesnego świata. Proces ich migracji nasilił się w XVI wieku wraz z nastaniem epoki tzw. wielkich odkryć geograficznych. Stopniowo mieszkańcy kontynentu europejskiego zasiedlili całą Amerykę i Australię oraz części Afryki i Azji. Europa przestała być jednoznaczny centrum cywilizacyjnym. Adekwatniejszym określeniem dla jej kultury stało się, bardziej uniwersalne, pojęcie cywilizacji zachodniej lub Zachodu.

Genezy trzeciej koncepcji Europy upatrywać należy w idei politycznej. W formie utopii funkcjonowała ona w europejskim dyskursie od stuleci, na przestrzeni których podejmowano różne próby jej urzeczywistnienia. Po drugiej wojnie światowej zmaterializowała się ona w formie politycznej, którą dziś znamy pod nazwą Unii Europejskiej.

Faktem jest, że pytanie o to, czym w swej istocie jest „Europa”, na przestrzeni ostatnich stuleci padało wiele razy. Zadawali je próbujący zrozumieć swą kulturową tożsamość filozofo-

---

<sup>117</sup> Zob. N. Davies, *Europa*, Kraków 1998, ss. 1406; P. Domeracki, A. Karalus, R. Michalski, A. Lisak, P. Parszutowicz, M. Tomczak, *Filozoficzne i kulturowe aspekty integracji europejskiej*, Gdańsk 2011, ss. 113; F. Golembki, *Kulturowe aspekty integracji europejskiej*, Warszawa 2008, ss. 211; O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, Lublin 1994, ss. 227; P. Kuncewicz, *Legenda Europy*, Warszawa 2005, ss. 355.

<sup>118</sup> Por. N. Davies, *Europa – między Wschodem a Zachodem*, Kraków 2007, s. 17.

wie, teologowie, politycy i artyści. Na gruncie udzielanej odpowiedzi rozwijano wielkie systemy filozoficzne, doktryny i ideologie<sup>119</sup>. Od udziału w sporze nie stronił także Kościół katolicki, który dążył do zinterpretowania europejskości w duchu swego nauczania. Godnym uwagi przykładem, najpierw hierarchy, a następnie papieża, żywo zaangażowanego w toczoną na przełomie XX i XXI wieku dyskusję na temat tożsamości Europy, jest właśnie J. Ratzinger, późniejszy papież Benedykt XVI, któremu niniejsza rozprawa jest poświęcona.

Papież Benedykt XVI w swej historiozoficznej refleksji na temat idei Europy przyjmuje założenie, że jest ona przede wszystkim bytem historyczno-kulturowym. Oczywiście, docenia dziejową wagę geograficznej koncepcji Europy spopularyzowanej przez starożytnego greckiego „ojca historii” Herodota (ok. 484 p.n.e. – ok. 426 p.n.e.). Samo ujęcie jednak krytykuje jako relatywne, zauważając, że starożytna definicja Europy niewiele pokrywa się ze współczesnymi, geograficzno-politycznymi granicami kontynentu<sup>120</sup>.

Komentując ten pogląd, warto na wstępie odnotować, że ratzingerowskiej interpretacji istoty Europy nie można uznać za oryginalną. Jej założenia wpisują się w poglądy wielu, reprezentujących różne filozoficzne nurty, myślicieli. Przykładem może być tu Zygmunt Bauman, którego poglądy dotyczące ogólnego sposobu rozumienia idei Europy są w dużym stopniu zbieżne z myślą Benedykta XVI. Socjolog, w podobnym duchu jak J. Ratzinger, uważa, że: „(...) Europa polityków, kartografów i wszystkich jej oficjalnych i samozwańczych rzeczników może być pojęciem geograficznym i przestrzennie ograniczonym bytem – o tyle nie jest nim »istota« Europy”<sup>121</sup>. W kontekście zdystansowania się Benedykta XVI od ściśle geograficznego sposobu ujmowania granic Europy zauważyć ponadto należy, że nie oznacza on automatycznego zlekceważenia ich wpływu na proces dziejowy. Godnym podkreślenia jest fakt docenienia przez papieża wpływu systemu gospodarczego na starożytne procesy polityczno-kulturowe. Siłę napędową dziejów widzi on w wielu elementach, odrzucając tym samym interpretacje redukcjonistyczne. Analizowane przez siebie historyczne fenomeny papież zawsze umieszczał w geograficznym kontekście. Do określenia tego typu sposobu myślenia doskonale nadają się słowa teoretyka przemian cywilizacyjnych A. Piskozuba: „(...) elementy filozofii przestrzeni dopełniają się z elementami filozofii dziejów w jednolitą symbiozę czasu i przestrzeni, rozwoju procesów cywilizacyjnych i ich rozmieszczenia”<sup>122</sup>. Nadmienić należy także, że z papieskiego

---

<sup>119</sup> Zob. M. Dobroczyński, J. Stefanowicz, *Tożsamość Europy*, Warszawa 1979, ss. 241; G. Labuda, *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji*, Poznań 2008, ss. 561; K. Łastawski, *Historia integracji europejskiej*, Toruń 2011, ss. 370; A. Marszałek (red.), *Integracja europejska*, Warszawa 2004, ss. 528;

<sup>120</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005, s. 9-10.

<sup>121</sup> Z. Bauman, *Europa niedokończona przygoda*, Kraków 2005, s. 11.

<sup>122</sup> A. Piskozub, *Elementy nauki o cywilizacji*, Gdańsk 1992, s. 65.

uznania dla zmienności formalnych granic Europy na przestrzeni wieków, można wyciągnąć wnioski, że nie wyklucza on podobnych zjawisk w przyszłości.

W swych pracach i wypowiedziach Benedykt XVI podkreśla, że kolebką Europy są kraje hellenistyczne oraz późniejsze Cesarstwo Rzymskie. Zauważa, że Morze Śródziemne było osią, wokół której ukształtowała się wspólna kultura, która wraz z wymianą handlową stymulowała rozwój jednolitego systemu politycznego. W podłoże to wrosła z czasem duchowa refleksja judaizmu. W trakcie swej podróży apostołskiej do Niemiec specyfikę fenomenu Europy Benedykt XVI wyraził słowami: „Kultura Europy zrodziła się ze spotkania Jerozolimy, Aten i Rzymu – ze spotkania monoteistycznej wiary w Boga Izraela, filozoficznego rozumu Greków i prawniczej myśli Rzymu. To potrójne spotkanie tworzy głęboką tożsamość Europy”<sup>123</sup>. Wcześniej, w wykładzie z roku 1979, J. Ratzinger powołując się na niemieckiego filozofa H. Kuhna (1899-1991), zwracał uwagę, że dziedzictwo greckie w Europie sprowadzić można do sokratejskiego rozróżnienia pomiędzy dobrem i złem oraz dziedzictwa demokracji. W tym samym wystąpieniu stwierdził, że chrześcijaństwo w osobie Chrystusa stanowi syntezę wiary Izraela i ducha greckiego<sup>124</sup>.

Analizując pogląd Benedykta XVI dotyczący grecko-rzymsko-judaistycznych fundamentów kultury europejskiej, zwrócić należy uwagę, że nie wykracza on poza powszechnie przyjęty w świecie nauki konsensus. Spór pośród badaczy dotyczy raczej znaczenia siły oddziaływania poszczególnych części składowych europejskiej tożsamości<sup>125</sup>. W tym obszarze spotkać możemy różne interpretacje. Przykładowo wyraźnie zauważalne jest podobieństwo konkluzji Benedykta XVI do poglądów F. Konecznego (1862-1949). Polski historyk twierdził, że czynnikiem wyróżniającym cywilizację zachodnią (nazywaną przez niego łacińską) jest: personalistyczny charakter; przyjęty wraz z chrześcijaństwem, lecz źródłowo osadzony w tradycji rzymskiej; dualizm prawny oraz poczucie narodowe<sup>126</sup>. Nową postać judaizmu widział zaś w chrześcijaństwie autor pierwszej syntetycznej historii Żydów H. Graetz (1817-1891), który twierdził, że wraz z rozwojem chrześcijaństwa: „Nastał czas, w którym zasadnicze

---

<sup>123</sup> Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa, Przemówienie Benedykta XVI w Bundestagu z 22 września 2011 r.*, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1248/przemowienie-benedykta-xvi-w-bundestagu-z-wrzesnia-r/> [dostęp: 02.03.2015].

<sup>124</sup> Por. J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 180 i 182.

<sup>125</sup> Wybrane prace dotyczące problemu specyfiki cywilizacji zachodniej. Zob. M. Golka, *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Warszawa 2012, ss. 506; A. Flis, *Chrześcijaństwo i Europa: studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2001, s. 339-371; M. Kociuba, *Tożsamość kulturowa cywilizacji europejskiej. O potrzebie aksjologicznej „metanoi”*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, 2002, vol. XXVII, 3, s. 37-61.

<sup>126</sup> Por. F. Koneczny, *O ład w historii*, Warszawa – Struga 1991, s. 23-25 i 35-40.

prawdy judaizmu, dotąd spętane i tylko przez głębsze umysły oceniane w ich rzetelnej wartości, otrząsnąć miały z siebie okowy i wylecieć na wolność, by narody ziemi przeniknąć”<sup>127</sup>.

W swej historiozoficznej analizie procesu kształtowania się Europy Benedykt XVI zwraca także uwagę na doniosłość faktu odmiennego sposobu transformacji różnych części antycznego świata. Przede wszystkim podkreśla, że Wschód przekształcał się wolniej i inaczej niż Zachód. Cesarstwo zachodnie upadło i uległo politycznemu przekształceniu, Cesarstwo Rzymskie ze stolicą w Konstantynopolu trwało zaś aż do XV wieku. W tym czasie kultura europejska praktycznie została wyparta z basenu Morza Śródziemnego. Ekspansja Zachodu dokonała się zaś w kierunku północnym, obejmując Galię, Germanię, Brytanię, a także Skandynawię. Papież zwraca uwagę, że niezależnie od przekształceń w obrębie samej kultury zachodnioeuropejskiej, jej duchowy mianownik pozostawał niezmienny. Spośród czynników, które go konstytuowały, najistotniejsza – zdaniem Benedykta XVI – była konstrukcja teologii historii, w której centrum stało założenie, że odnowione i przekształcone przez chrześcijaństwo Cesarstwo Rzymskie było ostatnim wielkim cywilizacyjnym dziełem człowieka. Zdaniem Ojca Świętego widziano w nim wciąż postępująca unię ludów i państw<sup>128</sup>.

Idea Cesarstwa Rzymskiego, w ocenie Benedykta XVI, stała się trwale obecnym kulturowym punktem odniesienia, inspirującym rozwój europejskiej tożsamości. W tym kontekście, w rozważaniach następcy Jana Pawła II, często pojawia się osoba św. Benedykta z Nursji (ok. 480-547). W ocenie papieża postać ta wniosła nieoceniony wkład w rozwój chrześcijańskiej Europy w chwili jej kryzysu spowodowanego upadkiem Rzymu. W roku 2005 w rozważaniach przed modlitwą Anioł Pański papież stwierdził: „Benedykt, który szukał przede wszystkim Królestwa Bożego, być może nawet nie zdając sobie z tego sprawy, pośród zgliszczy Cesarstwa Rzymskiego zasiał ziarno nowej cywilizacji, która rozwinęła się, łącząc z jednej strony wartości chrześcijańskie z dziedzictwem klasycznym, a z drugiej kultury germańskie i słowiańskie”<sup>129</sup>. Trzy lata później, w roku 2008, papież uzupełnił swoją refleksję o stwierdzenie, że: „(...) dzieło świętego, a w szczególności jego Reguła, zrodziły, jak się okazało, prawdziwy ferment duchowy, który na przestrzeni wieków, sięgając poza granice jego ojczyzny i jego czasów, odmienił oblicze Europy i, po zburzeniu jedności politycznej, stworzonej przez Cesarstwo Rzymskie, doprowadził do powstania nowej jedności duchowej i kulturowej – wspólnoty wiary

---

<sup>127</sup> H. Graetz, *Historia Żydów (Tom III – Od panowania Heroda I-go do powtórnego zburzenia Jerozolimy)*, przekł. S. Szenhak, Warszawa 1929; s. 536–537.

<sup>128</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, dz. cyt., s. 9-10.

<sup>129</sup> Benedykt XVI, *Św. Benedykt ojcem cywilizacji*, Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański 10 lipca 2005, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/modlitwy/ap\\_10072005.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_10072005.html) [dostęp: 22.06.2015].

chrześcijańskiej, którą podzielały narody kontynentu. W ten właśnie sposób zrodziła się rzeczywistość, którą nazywamy »Europą«<sup>130</sup>.

Rozważając dzieje Europy Zachodniej oraz próbując wskazać ich przełomowe z kulturowego punktu widzenia momenty, Benedykt XVI dużo uwagi poświęca rozwijającemu się na przełomie VIII i X wieku królestwu Karolingów. Podkreśla on, że wraz z jego powstaniem i rozkwitem koncepcja Europy na trwałe pojawia się w dyskursie uczonych. Na Wschodzie w tym czasie silnie oddziaływał bizantyjski korzeń Europy, który przetrwał najazdy barbarzyńców i napór islamu. Cesarstwo Bizantyjskie uważało się za prawdziwy Rzym, który na wschodzie nigdy nie upadł. Na tym założeniu budowało i wysuwało ono swoje roszczenia wobec Zachodu. Ojciec Święty podkreśla fakt, że ten wschodni wariant Cesarstwa Rzymskiego rozprzestrzenił się na północ, równoległe tworząc nową wersję świata grecko-rzymskiego (odrębna liturgia, struktura kościelna, porzucenie łaciny jako wspólnego języka naukowego) oraz wchłaniając świat słowiański<sup>131</sup>.

W kontekście powyższych fragmentów papieskich wypowiedzi widać, jak istotnym – w jego ocenie – elementem procesu kształtowania się europejskiej tożsamości jest dziedzictwo Cesarstwa Rzymskiego. Zwrócić należy ponadto uwagę, że papież traktuje jego dorobek całościowo, nie redukując do konkretnych zdobyczy cywilizacyjnych. Wydaje się wręcz, że duchowe dziedzictwo Imperium Romanum, wyrażające się w idei uniwersalistycznego imperium, stanowi według niego element najistotniejszy. W ten sposób Benedykt XVI wpisuje się w pogląd, że jedną z najistotniejszych cech europejskiego fenomenu jest kulturowa zdolność do wytworzenia wspólnej przestrzeni obejmującej różne ludy. Wzorem jest tu starożytny Rzym, który pomimo swego upadku, ideę imperium zaszczerpił wkraczającym na arenę dziejową barbarzyńcom. W idei cesarza niektórzy dopatrują się nawet prapoczątku zjednoczenia Europy po II wojnie światowej, widząc jej napęd we współpracy niemiecko-francuskiej oraz porównując granice dawnych Wspólnot Europejskich z cesarstwem Karola Wielkiego. Z uwagi na swą atencję dla Benedykta z Nursji, Ojciec Święty zapewne zgodziłby się ze stwierdzeniem J. L. Orella Martíneza, że: „postać cesarza w aspekcie politycznym oraz św. Benedykta z Nursji w wymiarze duchowym utworzą twórczy dualizm Europy jako coś więcej ponad rzeczywistość geograficzną”<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Benedykt XVI, *Św. Benedykt, Audiencja generalna 9 kwietnia 2008*, Fundacja Opoka.pl, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_09042008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_09042008.html) [dostęp: 24.04.2015].

<sup>131</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, dz. cyt., s. 12. Zob. K. F. Papciak, *Nowy etos starego kontynentu. Chrześcijaństwo wobec Europy*, Wrocław 2012, s. 21-35.

<sup>132</sup> J. L. Orella Martínez, *Chrześcijaństwo fundamentem konstrukcji Europy*, Międzynarodowy Przegląd Polityczny, [http://www.mpp.org.pl/11/11\\_2.html](http://www.mpp.org.pl/11/11_2.html) [dostęp: 22.05.2015].

Zagadnieniem, które w kontekście analizy refleksji Benedykta XVI na temat kultury europejskiej należy omówić osobno, jest stosunek papieża do problemu specyfik podziału Europy na Zachód i Wschód. Przypomnieć w tym kontekście należy, że Benedykt XVI w swoich historiozoficznych rozważaniach wyodrębnia dwa przełomowe momenty warunkujące narodziny i rozwój tego, co dziś rozumiemy jako Europę. Pierwszym z nich jest powstanie i rozwój Imperium Karolińskiego, drugim kontynuacja Rzymu w Bizancjum oraz jego ekspansja pośród Słowian. Szczególnie mocno papież podkreśla znaczenie faktu, że kultura grecko-chrześcijańska nie przestała się rozwijać po upadku Bizancjum. Jego zdaniem upadek Konstantynopola z jednej strony stanowił zerwanie historycznej ciągłości ze starożytnym Rzymem, z drugiej narodziny nowej postaci Europy z centrum w Moskwie, która ogłosiła się „trzecim Rzymem” i zaczęła rozszerzać na wschód. Ponadto w Moskwie ustanowiono patriarchat oparty na idei drugiego przeniesienia imperium<sup>133</sup>. Benedykt XVI zauważa także, że Moskwa zaproponowała własną, alternatywną wersję Europy, pozostającą jednakże w związku z Zachodem, co w swej radykalnej postaci widoczne było w podejmowanych przez Piotra I Wielkiego (1672-1725) próbach przekształcenia Rosji w kraj zachodni. Zdaniem papieża ekspansja Bizancjum na północ zaowocowała, widocznym nawet dziś, coraz śmielszym przesuwaniem granic Europy ku wschodowi. Ojciec Święty jednoznacznie stwierdza, że Ural, jako granica cywilizacji, jest zbyt arbitralny, a świat położony na wschód od tych gór dziś nie jest już tylko Azją, ale czymś pomiędzy – strukturą przed europejską<sup>134</sup>.

Odnosząc się do poglądów Benedykta XVI dotyczących miejsca i roli Rosji w kulturze europejskiej, należy zauważyć, że nie deprecjonuje on idei Moskwy jako trzeciego Rzymu. Przeciwnie, w odwołaniu do opartej na tym założeniu wielkiej historycznej narracji pragnie widzieć potwierdzenie dla tezy, że Rosja, jako dziedziczka Bizancjum, stanowi część chrześcijańskiej Europy. Pamiętać należy, że przywódcy Kościoła katolickiego, na przestrzeni dziejów wielokrotnie odwoływali się do tej koncepcji, pragnąc widzieć w Rosji przeciwwagę dla ekspansji Imperium Osmańskiego. Sama zaś idea trzeciego Rzymu sformułowana została na początku XVI wieku przez prawosławnego mnicha Filoteusza z Pskowa (ok. 1450-1525). Zakłada ona, że po upadku Cesarstwa Rzymskiego (476), czyli pierwszego Rzymu i Cesarstwa Bizantyńskiego (1453) – drugiego Rzymu – centrum prawosławnego chrześcijaństwa stała się Moskwa. Idea ta zakłada sakralizację Rosji wyrażoną w figurach Świętej Rusi oraz Nowej Jerozolimy. Koncepcja trzeciego Rzymu legła także u podstaw ukształtowanej w Rosji symbiozy Cerkwi z władzą polityczną. Z czasem zaczęła być także wykorzystywana jako element ideologii

---

<sup>133</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, dz. cyt. s. 15-16.

<sup>134</sup> Tamże.

usprawiedliwiającej ekspansywną politykę. Niewątpliwie, do dziś stanowi ona część składową rosyjskiej świadomości narodowej przejawiającej się m.in. w formie mesjanizmu religijnego<sup>135</sup>.

Okazywana przez Benedykta XVI akceptacja dla promowanej na gruncie rosyjskiego prawosławia idei trzeciego Rzymu sugeruje, że papież byłby również gotów zaakceptować tezę o odrębności Rosji jako cywilizacji. Tak daleko J. Ratzinger się już jednak nie posuwa. Charakterystycznym aspektem rozwijanej przez niego interpretacji idei europejskiej jest założenie, że jej wschodnia i zachodnia część w swej istocie stanowią chrześcijańską jedność. Papież jest świadom uwarunkowanych historycznie i kulturowo różnic, które leżą u podstaw istniejącego podziału. Niemniej unika on sformułowań sugerujących, że Europa wschodnia mogłaby stanowić odrębny byt cywilizacyjny. Akcentuje on, że chrześcijaństwo stanowi fenomen przekraczający kultury i cywilizacje. Podkreśla, że Wschód i Zachód na trwałe spaja kulturotwórcze znaczenie dziedzictwa biblijnego oraz starożytnego okresu rozwoju Kościoła. Ponadto dodaje takie wspólne dla Zachodu i Wschodu elementy jak: idea imperium, sposób rozumienia istoty Kościoła, interpretacja podstawowych idei prawa i porządku prawnego oraz monastycyzm<sup>136</sup>.

Przykładem wypowiedzi, w której w sposób jednoznaczny Benedykt XVI podkreśla wspólne dziedzictwo Europy zachodniej i wschodniej, jest wystąpienie z roku 2009, wygłoszone w trakcie podróży apostołskiej do Republiki Czeskiej. Ojciec Święty zauważył w nim: „Kultura całej Europy została głęboko ukształtowana przez dziedzictwo chrześcijańskie, ale w szczególności sposób odnosi się to do Czech, ponieważ dzięki dziełu misyjnemu świętych Cyryla i Metodego w IX w. język starosłowiański po raz pierwszy został zapisany. Apostołowie Słowian i ojcowie ich kultury słusznie są czczeni jako patroni Europy. Warto jeszcze przypomnieć, że ci dwaj wielcy święci, ukształtowani przez tradycję bizantyńską, spotkali tutaj misjonarzy z łacińskiego Zachodu”<sup>137</sup>.

Szczególnie istotny, godny osobnego rozpatrzenia, element wspólny dla zachodniego i wschodniego chrześcijaństwa, Benedykt XVI widzi w monastycyzmie. W jego ocenie stanowi on ważny nośnik wspólnej kultury, wartości religijno-moralnych oraz wektor wskazujący osta-

---

<sup>135</sup> Zob. J. H. Billington, *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*. Kraków 2008, s. 52-58; A. de Lazari, *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1995, s. 9-10; M. Ławreszuk, *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletystycznych*, Warszawa 2000, s. 142-144; N. V. Riasanovsky, M. D. Steinberg, *Historia Rosji*, Kraków 2009, s. 128-130; M. Soska, *Za Świętą Rus'. Współczesny nacjonalizm rosyjski – zarys ideologii*, Warszawa 2009, s. 89-91.

<sup>136</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, dz. cyt., s. 12-13.

<sup>137</sup> Benedykt XVI, *Wasza ziemia była miejscem spotkania różnych ludów, tradycji i kultur*, Podróż apostołska Benedykta XVI do Republiki Czeskiej 26-28 września 2009 (Ceremonia powitalna na lotnisku Stará Ruzyně, 26 września 2009, Praga), Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/czechy2009\\_powitalne\\_26092009.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/czechy2009_powitalne_26092009.html) [dostęp: 28.03.2015].

teczną orientację człowieka, która wyprzedza i przerasta politykę. Zdaniem papieża monastycyzm to wielki przykład realizacji chrześcijańskiej idei *caritas*. W opublikowanej w 2006 roku encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI podkreśla społeczną rolę wyrosłych przy monasterych instytucji, które zajmowały się pomocom ubogim oraz leczeniem i opieką nad chorymi<sup>138</sup>. Jako mocno wpisany w tradycję prawosławną, ale jednocześnie ważny również dla katolików, przykład realizacji tej idei papież wskazuje św. Bazylego. W katechezie w roku 2007 Benedykt XVI mówił o nim tymi słowami: „W rzeczywistości stworzył on [św. Bazyli – przyp. PK] bardzo szczególny monastycyzm: niezamykający się na wspólnotę Kościoła lokalnego, lecz na nią otwarty. Jego mnisi stanowili część Kościoła partykularnego, jego żywe jądro; poprzedzając innych wiernych w naśladowaniu Chrystusa... (...) Ci mnisi, posiadając szkoły i szpitale, posługiwali ubogim i w ten sposób ukazywali spójność życia chrześcijańskiego”<sup>139</sup>.

Niezależnie od akcentowanych podobieństw zachodniego i wschodniego kręgu cywilizacyjnego, Benedykt XVI był świadom fundamentalnych różnic pomiędzy tymi podmiotami. Jako najważniejszy element różnicujący Ojciec Święty wymieniał wypracowany przez obydwie cywilizacje sposób ujmowania relacji państwo – kościół. Zauważa, że w Bizancjum wystąpiło utożsamienie się Cesarstwa i Kościoła, cesarz był zarówno przedstawicielem władzy politycznej, jak i duchowej. Od IV wieku nosił on oficjalny tytuł kapłana i króla, co nawiązywało do biblijnego Melchizedeka, w postaci którego upatrywano starotestamentalną zapowiedź wiecznej godności arcykapłańskiej Chrystusa<sup>140</sup>. W Rzymie zaś rozwinęła się autonomiczna pozycja biskupa jako następcy św. Piotra i przywódcy Kościoła. Było to możliwe, gdyż od czasów Konstantyna cesarz nie rezydował na stałe w Wiecznym Mieście, co za tym idzie zaistniały warunki do rozwoju równoległej do politycznej władzy duchowej. Stąd także powstanie zachodniej nauki o cesarsko-papieskiej dwoistości władzy. Jako moment przełomowy dla jej rozwoju Benedykt XVI wskazuje wizję sformułowaną przez papieża Galezjusza I, którego pontyfikat przypadł na lata 492-496. W swoim liście do cesarza Anastazjusza I (ok. 430-518) podkreślił on, że jedność władzy tkwi jedynie w Chrystusie, chrześcijańscy cesarze w sprawach życia wiecznego potrzebują kapłanów, którzy podporządkowują się im na gruncie doczesnym<sup>141</sup>.

---

<sup>138</sup> Por. Benedykt XVI, *Encyklika Deus caritas est. O miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006, s. 53-54.

<sup>139</sup> Tenże, *Św. Bazyli*, Audiencja generalna 4 lipca 2007, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_04072007.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_04072007.html) [dostęp: 04.06.2015].

<sup>140</sup> Por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Rdz 14,18; Por. tamże, Ps 110, 4; Por. tamże, Hbr 6, 20.

<sup>141</sup> Zob. W. Grzelak, *Nauka papieża Gelazego I o autorytecie stolicy apostolskiej: przyczynek do historii prymatu i polityki papieskiej*, Poznań 1922, ss. 96.



Zdaniem Benedykta XVI rozdział władzy cesarskiej i papieskiej odcisnął wyraźne piętno na rozwoju Europy, stając się podstawą typowego dla Zachodu ładu politycznego. Okazał się on, rzecz jasna, przyczyną wielu sprzeczności i stanowiących ich konsekwencję cierpień. Papież podkreślał, że sposób interpretowania i egzekwowania tej zasady pozostaje problematyczny również współcześnie oraz że zapewne podobnie będzie i w przyszłości<sup>142</sup>.

Ustosunkowując się do promowanej przez Benedykta XVI tezy o zasadniczej jedności Europy Wschodniej i Zachodniej, zauważyć należy, że stoi ona w sprzeczności z opiniami wielu wpływowych współczesnych badaczy. Przykładem może być Samuel P. Huntington (1927-2008), który w swej głośniejszej pracy pt. *Zderzenie cywilizacji* klasyfikuje cywilizację prawosławną, podobnie jak latynoamerykańską, jako byt odrębny<sup>143</sup>. Również polski badacz Andrzej Andrusiewicz w swej monumentalnej trylogii pt. *Cywilizacja rosyjska* uzasadnia tezę istotowej odrębności opartej na prawosławiu kultury rosyjskiej<sup>144</sup>. Niemniej zauważyć również należy, że wymienieni badacze swe opinie podbudowują argumentami z obszaru nauk historycznych i politologicznych. Dla Benedykta XVI punkt wyjścia do rozważań stanowi przede wszystkim refleksja teologiczna.

Kolejny, niejako osobny, dział refleksji Benedykta XVI na temat cywilizacyjno-kulturowej tożsamości Europy stanowią jego rozważania na temat przełomu związanego z końcem średniowiecza i początkiem nowożytności. Historycy zwykle przywołują tutaj dwa symboliczne wydarzenia. Pierwsze z nich to upadek Konstantynopola w 1453 roku, a co za tym idzie ostateczny zmierzch cywilizacji bizantyjskiej. Drugie to odkrycie przez Krzysztofa Kolumba (1451-1506) Ameryki w roku 1492. Niezależnie od tego, że samo w sobie znaczenie tych faktów bywa różnie interpretowane, na trwałe przyjęły się one jako określenia używane w kontekście charakterystycznego dla historii Europy podziału dziejów na starożytność, średniowiecze i nowożytność. Za symboliczny koniec nowożytności przyjmuje się odpowiednio: wybuch rewolucji francuskiej (1789), kongres wiedeński (1815) lub Wiosnę Ludów (1848)<sup>145</sup>.

W swej historiozoficznej refleksji Benedykt XVI interpretuje epokę nowożytną jako czas przełomowych, z punktu widzenia kształtowania się europejskiej tożsamości, momentów.

---

<sup>142</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, dz. cyt. s. 15.

<sup>143</sup> Zob. S. P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2007, s. 572.

<sup>144</sup> Zob. A. Andrusiewicz, *Cywilizacja rosyjska (Tom I)*, Warszawa 2004, ss. 640; tenże, *Cywilizacja rosyjska (Tom II)*, Warszawa 2005, ss. 656; tenże, *Cywilizacja rosyjska (Tom III)*, Warszawa 2009, ss. 976.

<sup>145</sup> Zob. K. Baczkowski (red.), *Późne średniowiecze*, Warszawa 2005, ss. 743; A. Chwałba, *Historia powszechna. XIX wiek*, Warszawa 2009, ss. 712; J. Da Silva, *Morskie dzieje Portugalczyków*, Gdańsk 1987, ss. 634; G. Ostrogorski, *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008, ss. 626; Z. Wójcik, *Historia powszechna. Wiek XVI-XVII*, Warszawa 2006, ss. 650.

Wiele z nich, w ocenie papieża, kładzie się bezpośrednim cieniem na współczesności. Jako najistotniejsze Ojciec Święty wskazuje reformację, odkrycie Ameryki oraz rewolucję francuską.

W ocenie Benedykta XVI szczególny wpływ na oblicze Zachodu miała reformacja, za przyczyną której Europa podzieliła się kulturowo. W ocenie papieża, rozwój tego religijno-społecznego ruchu zaowocował narodzinami nowego typu myślenia i relacji. Nie udało mu się jednak stworzyć ośrodka, który mógłby stanowić alternatywne wobec katolicyzmu centrum religijne. Niemniej wraz z reformacją zaistniało zjawisko Kościołów państwowych oraz wolnych Kościołów. Papież zwraca uwagę, że pierwsze charakterystyczne są przede wszystkim dla Europy, drugie zaś rozwijają się głównie w obszarze Ameryki Południowej<sup>146</sup>. Benedykt XVI zauważa ponadto, że powstały w wyniku reformacji protestantyzm bardzo szybko podzielił się na luteranizm i ewangelicyzm reformowany, do którego dołączyli metodyści i prezbiterianie. Drogę pośrednią pomiędzy katolicyzmem a ewangelicyzmem próbował znaleźć natomiast Kościół anglikański. W trakcie przemówienia wygłoszonego przy okazji spotkania z niemiecką wspólnotą luterzańską w Rzymie, papież oceniał konsekwencje tego fenomenu następującymi słowami: „(...) smutkiem napawa rozdarcie tej wspólnoty, podział jedynej drogi na wiele dróg, co powoduje, że świadectwo, które powinniśmy dawać, jest mniej wyraźne, a miłość nie może w pełni się wyrazić”<sup>147</sup>.

Widząc w reformacji swoisty dramat nowożytnego chrześcijaństwa, Benedykt XVI konsekwentnie dążył do rozwoju dialogu ekumenicznego z Kościołami protestanckimi. W roku 2011, w przemówieniu wygłoszonym podczas spotkania z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech, papież mówił: „Nie wybawi nas ani nie uratuje chrześcijaństwa żadna taktyka, lecz wiara przemyślana i przeżywana na nowo, dzięki której Chrystus, a wraz z Nim żyjący Bóg, wejdzie w ten nasz świat. Podobnie jak męczennicy z czasów nazistowskich zbliżyli nas do siebie nawzajem i doprowadzili do pierwszego wielkiego otwarcia ekumenicznego, tak i dzisiaj w zsekularyzowanym świecie wiara przeżywana we własnym wnętrzu jest najmocniejszą siłą ekumeniczną, która nas prowadzi ku sobie, ku jedności w jedynym Panu. Dlatego prosimy Go, aby uczył nas na nowo życia wiarą, abyśmy z czasem byli jedno”<sup>148</sup>. W komentarzu do cytowanego wystąpienia papieskiego Rajmund Porada zauważa, że stanowić miało ono

---

<sup>146</sup> Rozwój protestantyzmu w Ameryce Południowej ma charakter bardzo dynamiczny. Można spotkać się z tezą, że zagroził on już pozycji katolicyzmu. Zob. Z. Kozłowska-Socha, *Rozwój Kościołów protestanckich w Ameryce Łacińskiej*, „Studia z Geografii Politycznej i Historycznej”, 2012, t. 1, s. 243-269.

<sup>147</sup> Benedykt XVI, *Módlmy się jedni za drugich i módlmy się razem*, Przemówienie podczas spotkania z niemiecką wspólnotą luterzańską w Rzymie, 04.03.2010 r., Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/luteranska\\_14032010.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/luteranska_14032010.html) [dostęp: 22.03.2014].

<sup>148</sup> Tenże, *Jak zyskam sobie łaskawego Boga?*, Spotkanie z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech. Erfurt 23.09.2011 r., Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/niemcy2011\\_ewangelicy\\_23092011.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_ewangelicy_23092011.html) [dostęp: 17.07.2015].

kolejny sygnał chęci rozliczenia przeszłych katolicko-protestanckich konfliktów i przeorientowania wspólnych wysiłków na rzecz budowy konkretnej jedności. Ostatecznym celem ma być tu osiągnięcie widzialnej jedności istniejącej w okresie sprzed reformacji<sup>149</sup>.

Inny, ważny nowożytny wyznacznik europejskiej tożsamości papież Benedykt XVI widział w odkryciu Ameryki. Zauważał, że Europa dokonywała równoległej ekspansji: na wschodzie, wskutek rozrostu Imperium Rosyjskiego; na zachodzie, w związku z rozpoczęciem epoki wielkich odkryć geograficznych. Papież dostrzega ponadto, że mający swe źródło w reformacji podział na część latynokatolicką i germańskoproteśtancką widoczny jest na wszystkich obszarach, które zasiedlili Europejczycy. W początkowym okresie historii Ameryki papież widzi w niej *de facto* byt tożsamy Europie. Moment krytyczny stanowić ma dopiero rewolucja francuska, która zmienia logikę rozwoju Europy. W jej wyniku w Ameryce miały rozpocząć się procesy, które ostatecznie doprowadziły do jej kulturowego upodmiotowienia. Benedykt XVI jednoznacznie stwierdza, że Ameryka, choć kształtowała się pod wpływem europejskim, dziś stanowi już podmiot odrębny<sup>150</sup>.

Odnosząc się do tezy Benedykta XVI zakładającej cywilizacyjną autonomię Ameryki, należy zauważyć, że może być ona pod wieloma względami interpretowana jako kontrowersyjna. Na przykład, cytowany już w niniejszej rozprawie S. P. Huntington, stoi na stanowisku, że Stany Zjednoczone i Europa stanowią jedną cywilizację; odrębny byt widzi on jedynie w Ameryce Południowej. Niemniej w literaturze przedmiotu odnaleźć możemy wiele prac uzasadniających tezę przeciwną<sup>151</sup>. Podsumowując ten spór, zwrócić należy uwagę na jego fundamentalny z historycznego punktu widzenia charakter. Przyjęcie założenia, że Europa i Ameryka (lub Ameryki) stanowią odrębne byty cywilizacyjne, implikuje rozlicznymi filozoficznymi i politycznymi konsekwencjami. W takim wypadku w zupełnie innym świetle jawią nam się takie idea jak np. solidarność atlantycka. Przewartościowaniu ulega także szerokie pojęcie cywilizacji Zachodu.

Kolejnym dziejowym fenomenem, mającym przemożny wpływ na oblicze europejskiej tożsamości, jest zdaniem Benedykta XVI rewolucja francuska, w której widział on próbę: „(...) ustanowienia panowania rozumu i wolności, również na sposób politycznie realny”<sup>152</sup>. Papież podkreślał, że jej praprzyczyny widoczne były już w średniowieczu, przejawiając się

---

<sup>149</sup> Por. R. Porada, *Od konfliktu do komunii – w drodze ku 500. rocznicy reformacji*, „Studia Oecumenica”, 2013, nr 13, s. 299.

<sup>150</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, dz. cyt., s. 17.

<sup>151</sup> Zob. Z. Lewicki, *Historia cywilizacji amerykańskiej: era tworzenia 1607-1789*, Warszawa 2009, ss. 803; Z. Lewicki, *Historia cywilizacji amerykańskiej: era sprzeczności 1787-1865*, ss. 782; D. Mauk, J. Oakland, *Cywilizacja amerykańska*, przeł. M. J. Dykier, Wrocław 2006, ss. 365.

<sup>152</sup> Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej*, Kraków 2007, s. 33.

m.in. wyczerpywaniem politycznej formuły Świętego Cesarstwa Rzymskiego. Rewolucja francuska dokonała zaś ostatecznego, formalnego rozsadzenia jego ram. Zdaniem papieża jest to zjawisko doniosłe zarówno politycznie, jak i duchowo. W sensie duchowym odrzucone zostaje sakralne postrzeganie dziejów oraz państwowości. W konsekwencji historia przestaje być oceniana na gruncie idei Boga, która wcześniej stanowiła fundament wszelkich rozważań. W nowym paradygmacie państwo postrzegane jest w wymiarze czysto świeckim, u którego podstaw stoją rozum i wola obywateli. W ocenie papieża dla zrozumienia tego fenomenu kluczowa jest lektura dzieł Emanuela Kanta (1724-1804), które są przejawem wymuszonej przez oświecenie ponownej refleksji nad sensem rozumu i wolności<sup>153</sup>.

W kontekście rewolucji francuskiej Benedykt XVI zauważa, że w jej wyniku, po raz pierwszy w dziejach Europy, powstała czysto świecka forma państwowości. W jej ramach odrzucone zostają boskie gwarancje i boska normatywność elementu politycznego. Próby sankcjonowania polityki w odniesieniu do idei boga uważane zaczęły wtedy być za wyraz mitologicznej wizji świata. Sam bóg, określany zaczął zaś być w kategoriach sprawy prywatnej, którą niestosownie jest rozważać w sferze publicznej. W ramach nowego, porewolucyjnego sposobu myślenia, przyjęty został zakaz narzucania religii przez państwo, która zaakceptowana może być tylko na gruncie wolności. Wszystko to wiąże się z ideami poszanowania praw człowieka i powszechnej równości. Papież podkreślał jednak, że błędne jest założenie, że oświeceniowy katalog wspólnych wartości może być tak samo realizowany w większości kontekstów historycznych. Pełną neutralność religijną państwa uważał za iluzję<sup>154</sup>. Benedykt XVI podkreślał fakt, że w świecie porewolucyjnym życie zbiorowe stało się wyłącznie dziedziną rozumu, z perspektywy którego Bóg nie jest jasno poznawalny. Podobnie interpretowane są także szerzej rozumiane sprawy religii i wiary. Zaliczane są one do sfery uczuć, dziedziną rozumu jest dla nich zamknięta. Papież podkreśla, że cechą charakterystyczną tych filozofii jest to, że są one pozytywistyczne, co za tym idzie antymetafizyczne. Ponadto opierają się na samoograniczeniu pozytywnego rozumowanie, które sprawdza się w obszarze technicznym, ale w innych jest dla istoty ludzkiej okaleczające. Konkludując, J. Ratzinger zauważa, że w porewolucyjnej rzeczywistości: „(...) człowiek nie dopuszcza już żadnej instancji moralnej poza swoim wyrachowaniem, a ponadto (...) idea wolności, która wydaje się nieograniczona, prowadzi w końcu do autodestrukcji wolności”<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Por. tamże, s. 33-34.

<sup>154</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, przeł. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 57-58.

<sup>155</sup> Tamże, s. 59.

Podsumowując rozważania Benedykta XVI na temat wpływu rewolucji francuskiej na dzieje Europy, wskazać należy, że następca Jana Pawła II przyjmował, iż pod koniec XVIII i na początku XIX wieku narodził się nowy typ schizmy, której skala dopiero współcześnie staje się wyraźnie widoczna. Papież zwracał uwagę, że w krajach katolickich określa się ją poprzez podział na chrześcijan i laików. Benedykt XVI zauważał, że w ostatnich dwóch stuleciach rozdarcie to uległo utrwaleniu. Inaczej Ojciec Święty postrzegał jednak sytuację w krajach protestanckich. Zwracał uwagę, że w ramach protestantyzmu dużo większą rolę odgrywały idee liberalne i oświeceniowe. Tragiczną w wymiarze politycznym konsekwencją rewolucji francuskiej było, w jego ocenie, przyczynienie się do ostatecznego rozmycia starożytnej idei uniwersalnego imperium. Zaowocować miało to rozwojem przekonania, że narody i państwa mogą budować własne tożsamości tylko na gruncie jednolitych stref językowych, przez co jawią się one jako jedyne nośniki dziejów. Benedykt XVI widział w tym fakcie wielki dramat. Jego zdaniem, z chwilą gdy wielkie narody europejskie uznały się za spadkobierców idei powszechnej, rozpoczął się ich marsz w kierunku konfliktów. Jak straszne w swych konsekwencjach może być odrzucenie chrześcijańskiego uniwersalizmu, zdaniem papieża, ukazał nam wiek XX. Wydarzeniem, które można uznać za soczewkę, w której dostrzec możemy istotę tego fenomenu, jest Holokaust. W trakcie swej wizyty w byłym niemieckim obozie koncentracyjnym Auschwitz-Birkenau papież wyraził to w następujących słowach: „W istocie, bezwzględni zbrodniarze (...) zamierzali zabić Boga, który powołał Abrahama, a przemawiając na górze Synaj, ustanowił zasadnicze kryteria postępowania ludzkości, obowiązujące na wieki. Skoro ten naród przez sam fakt swojego istnienia stanowi świadectwo Boga, który przemówił do człowieka i wziął go pod swoją opiekę, to trzeba było, aby Bóg umarł, a cała władza spoczęła w rękach ludzi – w rękach tych, którzy uważali się za mocnych i chcieli zawładnąć światem. Wyniszczając Izrael poprzez Szoah, chcieli w rzeczywistości wyrwać korzeń wiary chrześcijańskiej i zastąpić ją ostatecznie stworzoną przez siebie wiarą w panowanie człowieka – człowieka mocnego”<sup>156</sup>.

## 1.6. Benedykt XVI i tradycje filozofii chrześcijańskiej

Kolejnym obszarem problemowym, związanym z zagadnieniem genezy doktryny społecznej papieża Benedykta XVI, jest stosunek następcy Jana Pawła II do całokształtu tradycji filozofii chrześcijańskiej. W tym kontekście konieczne jest omówienie relatywnie szerokiego

---

<sup>156</sup> Benedykt XVI, *Przybyć tu musiałem, Przemówienie w byłym obozie koncentracyjnym, Auschwitz-Birkenau 28.05.2006*, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/pl\\_auschwitz\\_28052006.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pl_auschwitz_28052006.html) [dostęp: 07.08.2015].

zbioru zagadnień związanych z historią i współczesnością filozofii chrześcijańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem tomizmu, neotomizmu oraz problemu prawa naturalnego. Dopiero na takim tle możliwe będzie sformułowanie odpowiedzi na pytanie o genezę i afiliacje doktryny społecznej Benedykta XVI.

Mówiąc o filozofii chrześcijańskiej, należy na wstępie zaznaczyć, że jest to pojęcie bardzo ogólne. Filozofię chrześcijańską rozumianą jako zbiór kierunków i poglądów filozoficznych, w różnym stopniu bazujących na religii chrześcijańskiej, przyrównać można do wielkiego, budowanego przez stulecia gmachu<sup>157</sup>. Cegły, które się nań składają, dokładane były w różnych okresach, przez różnych myślicieli. Wpływ na nią mieli filozofowie związani zarówno z katolicyzmem, jak i protestantyzmem oraz prawosławiem. Początki filozofii chrześcijańskiej sięgają czasu tzw. ojców Kościoła (II-VIII wiek). Praktycznie cała średniowieczna zachodnioeuropejska filozofia ma charakter chrześcijański. W czasach nowożytnych wpływy filozofii chrześcijańskiej osłabły, ale w żadnym wypadku nie zanikły. Wyraźnie zarysowały się one w myśli takich filozofów jak Kartezjusz (1596-1650), Kant (1724-1804) czy Kierkegaard (1813-1855). W XX wieku rozwijają się zaś takie nurty jak neotomizm, personalizm i egzystencjalizm chrześcijański, fenomenologia chrześcijańska oraz, związana z marksizmem, teologia wyzwolenia.

Niezależnie od tego, jakim okresem i rodzajem filozofii chrześcijańskiej pragniemy się zająć, nie możemy pominąć milczeniem wpływu, jaki na całość tego sposobu tłumaczenia świata wywarli św. Augustyn z Hippony i św. Tomasz z Akwinu. Życie tych filozofów dzieli osiem wieków. Pierwszy rozwijał swą refleksję u zarania średniowiecza, drugi w czasie jego pełnego rozkwitu. Podstawę filozofii św. Augustyna stanowił neoplatonizm zmodyfikowany wpływem myśli chrześcijańskiej. Filozofię św. Tomasza określić można zaś jako przystosowanie klasycznych poglądów Arystotelesa do treści zawartych w teologicznej doktrynie chrześcijańskiej.

Postać i filozofię św. Augustyna z Hippony, na ile to było konieczne, omówiono w drugim podrozdziale tej rozprawy. Dlatego autor pozwoli sobie zająć się od razu drugim z wielkich twórców filozofii chrześcijańskiej, którego naukę – jak zauważył o. Jacek Woroniecki – Kościół uczynił swoją<sup>158</sup>.

---

<sup>157</sup> Krytycy pojęcia filozofii chrześcijańskiej, m.in. Émile Bréhier, zwracają uwagę na jego nieostrość i nieprzydatność. Por. W. Seńko, *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001, s. 24. Étienne Gilson, zwolennik używania tego pojęcia, filozofię chrześcijańską definiowała jako wszelką filozofię, która rozgranicza porządkę wiary i rozumu oraz uznaje objawienie zawarte w Biblii, w którym widzi pomoc i inspirację dla rozumu. Por. É. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 38-39.

<sup>158</sup> Por. J. Woroniecki, *Katolickość tomizmu*, Komorów 2008, s. 102.

Św. Tomasz z Akwinu, nazywany również Akwinatą i Doktorem Anielskim, przyszedł na świat w roku 1224 lub na początku 1225 w Roccasecca niedaleko Neapolu. W wieku pięciu lat rozpoczął pobieranie nauk w klasztorze na Monte Cassino. Później studiował na uniwersytecie w Neapolu, gdzie po raz pierwszy zetknął się z myślą Arystotelesa. W roku 1244 wstąpił do zakonu dominikanów. Później, od roku 1248, studiował u Alberta Wielkiego (1193/1205-1280) w Kolonii. W tym czasie napisał swoje pierwsze dzieła. Następnie powrócił do Paryża, gdzie w 1256 r. wziął udział w sporze między mendykantami<sup>159</sup> a świeckimi profesorami uniwersytetu w Paryżu. W latach 1261-1265 przebywa w szkole dominikańskiej w Orveito jako nauczyciel. W roku 1265 udał się do Rzymu, gdzie również nauczał. W tym czasie rozpoczął pracę nad *Summą teologiczną* (*Summa theologiae*). Św. Tomasz z Akwinu umiera w roku 1274 podczas podróży na sobór do Lyonu<sup>160</sup>.

Doktor Anielski należał do myślicieli wyjątkowo płodnych intelektualnie. W okresie 49 lat swego życia napisał łącznie 92 rozprawy. Władysław Tatarkiewicz do najważniejszych z nich zalicza trzy: *Komentarz do „Sentencji” Piotra Lombarda*, *Summę filozoficzną* oraz *Summę teologiczną* (przypisy do poszczególnych dzieł – polskich wydań)<sup>161</sup>. Ostatnia z wymienionych pozycji to najbardziej kompletne i, można powiedzieć, główne dzieło Akwinaty<sup>162</sup>. Dodatkowo wskazać także należy na traktat pt. *O władzy*, na kartach którego św. Tomasz obszernie wyjaśnił swój stosunek do polityki<sup>163</sup>.

Filozofia polityczna św. Tomasza z Akwinu kładła wyraźny akcent na rozróżnienie praw boskich i ludzkich, a także względne oddzielenie władzy boskiej od władzy politycznej. Według Akwinaty porządek polityczny opierał się na rozumie, religijny zaś na objawieniu. Św. Tomasz stał w opozycji do średniowiecznych filozofów żydowskich i muzułmańskich, którzy w samym objawieniu widzieli akt polityczny. Władza boska kierować miała człowieka ku zbawianiu, a władza polityczna ku dobrom ziemskim. Od Arystotelesa św. Tomasz przejął koncepcję człowieka jako istoty z natury politycznej. Zakładał on, że człowiek dąży do dobra, a poprzez racjonalne działanie rozumiał czyny zgodne z prawem natury. Prawo natury rozumiał zaś jako obecne w każdym człowieku światło rozumu wskazujące, co jest dobre, a co złe. Dzięki

---

<sup>159</sup> Medykanci (zakony żebracze) – zaczęły powstawać w XIII w., ich celem była realizacja ewangelicznego ubóstwa i apostołstwa. Pierwszymi i jednocześnie najśłynniejszymi są franciszkanie i dominikanie.

<sup>160</sup> Zob. A. Kenny, *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999, ss. 152; J. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, Kęty-Warszawa 2008, ss. 509; J. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985, ss. 519.

<sup>161</sup> Zob. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Sentencji Piotra Lombarda*, „Forum Teologiczne”, 2014, nr 15, s. 175-191; tenże, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, Poznań s. 395, *Summa theologiae*, w przekładzie polskim, [http://katedra.uksw.edu.pl/suma/suma\\_indeks.htm](http://katedra.uksw.edu.pl/suma/suma_indeks.htm) [dostęp: 13.04.2017].

<sup>162</sup> Por. W. Tatarkiewicz, *Historia...*, dz. cyt., s. 273.

<sup>163</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *O władzy* [w:] *Dzieła wybrane*, Warszawa 2001, s. 15-56.

niemu określony zostaje moralny porządek w społeczeństwie, którego istotą jest sprawiedliwość. W dziele *Kwestie dyskutowane o prawdzie* św. Tomasz stwierdza, że: „(...) sprawiedliwość, za pomocą której kieruje się wspólnotą dla dobra publicznego, ludzie mogą posiadać w stopniu wystarczającym dzięki danym z natury zasadom prawa naturalnego”<sup>164</sup>.

Św. Tomasz przyjmował, że ostatecznym źródłem władzy jest wola Boża. Uprawnienia władzy ograniczały wolności poddanych, utrwalone w umowach i obyczajach oraz nakazy wiary i prawa naturalnego. Inaczej jednak niż św. Augustyn, św. Tomasz nie przeciwstawiał drogi do zbawienia realizacji celów ziemskich. Celem państwa, zdaniem Akwinaty, była realizacja dobra wspólnego, przez które filozof rozumiał coś większego niż dobro jednostkowe i interes prywatny. *Bonum commune* w sensie politycznym było dla Akwinaty dobrym stanem wspólnoty czy państwa, do którego odpowiedzialnie przyczyniają się, należący do wspólnoty obywatele<sup>165</sup>. Ideę tę doskonale oddają słowa z traktatu *O Władzy*: „(...) celem ostatecznym społeczności jest życie według cnoty. Po to przecież ludzie tworzą wspólnoty, aby razem żyć dobrze, czego nie mógłby osiągnąć każdy w pojedynkę. Otóż dobre jest życie według cnoty, zatem cel ludzkiej wspólnoty stanowi życie cnotliwe. Świadczy o tym to, że ci tylko należą do wspólnoty, którzy sobie wzajemnie pomagają w dobrym życiu”<sup>166</sup>.

Analizując myśl św. Tomasza z Akwinu, musimy pamiętać, że rozwijała się ona w warunkach społecznych daleko odbiegających od realiów współczesnych. Najważniejsze koncepty Doktor Anielski sformułował w okresie pełnego rozkwitu średniowiecza, u progu jego jesieni. Rozwijana przez Akwinatę filozofia zaliczana jest do klasycznej scholastyki. Co jednak spowodowało, że myśl ta do dziś odgrywa w Kościele katolickim tak wielką rolę? Co więcej, w XX wieku autorytet Akwinaty osiągnął niespotykane wcześniej wyżyny. W roku 1923 papież Pius IX, w sześćsetną rocznicę kanonizacji św. Tomasza, ogłosił go głównym, obok apostołów, nauczycielem Kościoła. Stefan Opara zauważa, że źródeł tak daleko idącej waloryzacji filozofii św. Tomasza szukać należy w teologicznych i wewnątrzkościelnych aspektach oddziaływania jego myśli. W końcu XIX i na początku XX wieku Kościół zmuszony był stawić czoło rosnącym w siłę modernizmowi i nowożytnemu sceptycyzmowi. Wyjątkowo pomocna w tego typu sporach była filozofia św. Tomasza, określana mianem neotomizmu lub nowej scholastyki czy neoscholastyki. Cechy, które zawiera ona w sobie, pozwalają na budowę współczesnej chrześcijańskiej filozofii, a nawet w szerszym rozumieniu, racjonalnego chrześcijańskiego światopoglądu. Chodzi tu przede wszystkim o holizm, który w oparciu o myśl św. Tomasza dąży do

---

<sup>164</sup> Św. Tomasz, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, t. 1, s. 548-549.

<sup>165</sup> Por. M. Novak, *Wolne osoby i dobro wspólne*, Kraków 1998, s. 44.

<sup>166</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *O władzy...*, dz. cyt., s. 51.



twórczej konfrontacji ze współczesną problematyką filozoficzną. Ponadto neotomizm charakteryzuje poszanowanie dla rozumu, czyli jest na swój sposób racjonalistyczny. Nie ucieka on od sporu pomiędzy wiarą i rozumem, tylko próbuje go łagodzić. Neotomizm jest także podwójnie otwarty poznawczo: filozoficznie i scjentyście. Nurt ten jest jednak niejednorodny. Cytowany Stefan Opara zauważa, że neotomizm przejawia się najczęściej w formie chrześcijańskiej interpretacji współczesnych osiągnięć nauki. Badacz jest zdania, że personalizm i ewolucjonizm chrześcijański, które z reguły przedstawiane są jako nurty odrębne, w istocie stanowią konsekwencję realizacji zasad neotomistycznych<sup>167</sup>. Do najważniejszych reprezentantów tego nurtu filozoficznego zaliczyć należy: Désiré-Joseph Merciera (1851-1926), Jacquesa Maritaina (1882-1973), Étienne Gilsona (1884-1978); Yves R. Simona (1903-1961), a w Polsce: Mieczysława Gogacza (ur. 1926), Mieczysława Alberta Krapca (1921-2008) i Stefana Świeżawskiego (1907-2004).

Kluczowe z punktu widzenia filozofii chrześcijańskiej jest pojęcie prawa natury, zamiennie prawa naturalnego. Koncepcja ta stoi w opozycji do teorii prawa pozytywnego, czyli tworzonego przez człowieka. Toczy się wiele sporów odnośnie do źródeł prawa naturalnego, jego treści i relacji z prawem stanowionym<sup>168</sup>. Kościół katolicki poprzez prawo naturalne rozumie uczestnictwo istot rozumnych w odwiecznym prawie Bożym. Koncepcja ta opiera się na założeniu, że człowiek został stworzony przez Boga, który obdarzył go rozumem i wolną wolą. Dzięki temu jest on w stanie świadomie odczytywać to, czego Bóg od niego oczekuje. Pomocą dla człowieka, który może popaść w błąd, stanowią normy moralne i stanowione. Mieczysław A. Krapiec podkreśla, że kluczowym problemem jest odróżnienie norm prawa pozytywnego i naturalnego. Filozof był zdania, że normy prawa naturalnego poznawane są poprzez kontakt z realnym bytem (przede wszystkim osobą); normy prawa stanowionego znane są przede wszystkim za pośrednictwem ich promulgacji<sup>169</sup>.

Myśl chrześcijańska interpretuje zagadnienie prawa naturalnego w odwołaniu do tradycji greckiej i rzymskiej. Wielki wpływ na rozwój tej koncepcji wywarł św. Tomasz z Akwinu, który stworzył jego klasyczną definicję w następującym brzmieniu: „(...) prawo naturalne jest niczym innym jak istniejącym udziałowo w rozumnym stworzeniu prawem wiecznym”<sup>170</sup>.

W okresie poprzedzającym wiek XIII prawo naturalne było zasadniczo włączone w moralność chrześcijańską. Do wieku XIX Magisterium Kościoła relatywnie rzadko rozwiązywało

---

<sup>167</sup> Por. S. Opara, *Filozofia. Współczesne kierunki i problemy*, Warszawa 1999, s. 121-132.

<sup>168</sup> Zob. R. Wójtowicz, *Prawo natury – naturalne w świetle historii i kultury. Wybrane zagadnienia*, Rzeszów 2016, ss. 253.

<sup>169</sup> Por. M. A. Krapiec, *Człowiek i prawa naturalne*, Lublin 1986, s. 54.

<sup>170</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, Tom XIII, Londyn, bdw, s. 11.

spory związane z prawem naturalnym. Sytuacja ta zmieniała się wraz z postępującą sekularyzacją, która wymusiła na Kościele precyzyjne doktrynalne rozstrzygnięcie problemów moralnych. W tym okresie Kościół zaczął bezpośrednio i często przywoływać pojęcie prawa naturalnego. W okresie pontyfikatu papieża Leona XII odwołanie to stało się niejako standardem w nauczaniu Kościoła. W wymiarze społeczno-politycznym koncepcja prawa naturalnego umożliwiła Kościołowi precyzyjne wskazanie autorytetu władzy cywilnej i określenie jej granic. Trudno sobie wręcz wyobrazić współczesną doktrynę społeczną Kościoła bez teorii prawa natury. Słusznie konstataje Dariusz Góra-Szopiński, że katolicka wizja państwa oraz jej doktrynalne dopełnienie wznoszą się na fundamencie teologicznym i filozoficznym. Magisterium Kościoła afirmuje projekt państwa oparty na określonej wizji człowieka i świata oraz interpretacji objawienia. W ramach obydwu fundamentów kluczową rolę odgrywa idea prawa naturalnego, która stanowi podstawę logiki argumentacyjnej. Przyjęcie idei prawa naturalnego warunkuje konieczność przyjęcia istnienia nadprzyrodzonego prawodawcy oraz odbiorców, którzy potrafią to prawo odczytywać. Założenia te owocują przyjęciem istnienia wspólnej dla całej ludzkości moralnej natury ludzkiej oraz uniwersalnego zmysłu moralnego. W konsekwencji Kościół stoi na gruncie idei moralności absolutnej<sup>171</sup>.

Analizując to, w jaki sposób współczesny Kościół katolicki odwołuje się do idei prawa naturalnego, zauważyć można, że czyni to przede wszystkim w czterech kontekstach: (1) jako argument wobec zsekularyzowanego pojęcia racjonalności; (2) jako argument wobec relatywistycznego indywidualizmu; (3) jako argument wobec laicyzacji; (4) jako argument przeciw absolutyzacji władzy politycznej<sup>172</sup>.

Odnosząc się kolejno do wymienionych kontekstów, zauważyć należy, że Kościół doktrynalnie nigdy nie zgodzi się na ograniczenie racjonalności wyłącznie do nauk ścisłych czy przyrodniczych. Magisterium, bazując na prawie natury, będzie bronić racjonalności rozumianej szerzej niż tylko w kontekście nauk ścisłych i przyrodniczych. Ograniczona zsekularyzowana racjonalność, w ocenie Kościoła, otwiera pole dla moralnego relatywizmu. Katolicka nauka społeczna podkreślać będzie, że człowiek posiada naturalną, rozumową zdolność pojęcia etycznego sensu egzystencji, tym samym zrozumienia tego, co jest sprawiedliwe, czyli zgodne z naturą ludzką i godnością. W ten sposób Kościół będzie także rozumowo uzasadniał konieczność przyjęcia praw człowieka. Do prawa naturalnego bardzo często, bezpośrednio i pośrednio, odwoływał się Benedykt XVI. Problem zagrożenia związanego z wąskim, ograniczonym do

---

<sup>171</sup> Por. D. Góra-Szopiński, *Złoty środek. Kościół wobec współczesnych wizji państwa*, Toruń 2007, s. 54-57.

<sup>172</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, bmw 2009, s. 24-25

nauk ścisłych rozumieniem racjonalności, papież skomentował m.in. w 2012 roku słowami: „(...) wiara (...) nie wchodzi w konflikt z nauką, raczej z nią współdziała, dostarczając jej podstawowych kryteriów, by promowała dobro wszystkich, żądając od niej tylko, by rezygnowała z usiłowań, które – stojąc w sprzeczności z pierwotnym zamysłem Boga – mogą mieć efekty obracające się przeciwko człowiekowi. (...) jeśli nauka jest cennym sprzymierzeńcem wiary, pomagającym w zrozumieniu zamysłu Boga we wszechświecie, to wiara pozwala postępowi naukowemu urzeczywistniać się zawsze dla dobra człowieka i dla prawdy o nim...”<sup>173</sup>.

Kościół katolicki, odwołując się do prawa naturalnego, polemizuje także z relatywistycznym indywidualizmem. Zakłada on, że każda jednostka stanowi źródło swoich wartości, a społeczeństwo ma charakter kontraktualistyczny. W odwołaniu do prawa naturalnego Kościół przypomina, że życie społeczno-polityczne nie jest konwencją, ale czymś naturalnym i obiektywnym. Magisterium naucza, że prawo naturalne szczególnego znaczenia nabiera w kontekście demokracji. Kościół uważa, że demokracja nie jest możliwa bez stanowiących jej poprzedzenie wartości etycznych, które zakorzenione są w prawie naturalnym, co za tym idzie nie zależą od konsensusu opartego na arytmetycznej większości. Benedykt XVI wielokrotnie wracał do tego problemu. W trakcie swojej wizyty na Kubie w 2012 roku mówił o szacunku i trosce o wolność, których pragnienie zakorzenione jest w sercu każdego człowieka. Wartości te papież wskazywał jako: „(...) konieczne, aby w należyty sposób odpowiedzieć na fundamentalne potrzeby jego godności i budować w ten sposób społeczeństwo, w którym każdy czułby się niezastąpionym twórcą przyszłości własnej, swojej rodziny i ojczyzny”<sup>174</sup>. W innym wystąpieniu, w roku 2013, papież dokonał egzemplifikacji tego, w jaki sposób prawo naturalne warunkuje doktrynalne założenie odnośnie do wolności religijnej. Powiedział on, że: (...) trzeba też szanować prawo do sprzeciwu sumienia. Owa »granica« wolności dotyczy bardzo ważnych zasad o charakterze etycznym i religijnym, zakorzenionych w samej godności osoby ludzkiej. Są one jakby »ścianami nośnymi« wszystkich społeczeństw, które pragną być prawdziwie wolne i demokratyczne”<sup>175</sup>.

---

<sup>173</sup> Benedykt XVI, *Racjonalność wiary*, Audiencja generalna 21 listopada 2012, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_21112012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_21112012.html) [dostęp: 12.04.2018].

<sup>174</sup> Tenże, *Kuba niech będzie domem dla wszystkich*, Pożegnanie na hawańskim lotnisku, 28 marca 2012, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/kuba\\_hawana\\_28032012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/kuba_hawana_28032012.html) [dostęp 14.05.2018].

<sup>175</sup> Tenże, *Przemówienie Benedykta XVI podczas noworocznej audjencji dla członków korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, Libreria Editrice Vaticana, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2013/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20130107\\_corpo-diplomatico.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2013/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20130107_corpo-diplomatico.html) [dostęp 23.02.2019].

Kościół ucieka się do koncepcji prawa naturalnego również w ramach krytyki idei związanych z laicyzacją, które wykluczają chrześcijan z debaty publicznej. Magisterium stoi na stanowisku, że chrześcijanie, którzy zabierają głos w debacie publicznej w sprawach związanych z prawem naturalnym, postępują prawidłowo. W ocenie Kościoła takie sprawy, jak: obrona praw człowieka, sprawiedliwość w stosunkach międzynarodowych, obrona życia i rodziny, wolność religijna i edukacyjna, nie mają charakteru *stricte* konfesyjnego, gdyż dotyczą kwestii dobra wspólnego, które leży w interesie wszystkich obywateli. Wyraźną opinię miał w tej kwestii Benedykt XVI. Jeszcze zanim został on papieżem, kierowana przez niego Kongregacja Nauki i Wiary wydała, sygnowaną przez przyszłego papieża, specjalną notę doktrynalną na temat aktywności katolików w życiu społecznym. J. Ratzinger, już jako papież Benedykt XVI, konsekwentnie potwierdzał jej treść w innych dokumentach. Na kartach wspomnianej noty czytamy, że świeccy nie mogą rezygnować z aktywności, która w sposób organiczny służy dobru wspólnemu. Do takich aktywności zaliczone zostały działania na rzecz: porządku publicznego i pokoju, wolności i równości, poszanowania życia ludzkiego i środowiska, sprawiedliwości i solidarności. Katolicy powinni działać w ramach państwa demokratycznego, nie mogą oni jednak w sposób pluralistyczny wybierać zasad moralnych i podstawowych, stanowiących punkt odniesienia, wartości. Autorzy noty stwierdzają w tym kontekście, że: „Uprawniony pluralizm doczesnych opcji nie podważa bynajmniej zasad, z których wynika zobowiązanie katolików do zaangażowania w politykę, a odwołujących się bezpośrednio do chrześcijańskiej nauki moralnej i społecznej”<sup>176</sup>.

Ostatnim ważnym kontekstem, w jakim Kościół katolicki odwołuje się do teorii prawa natury, jest kwestia zagrożenia nadużyciem władzy przez polityków. W radykalnej interpretacji prawny pozytywizm może, w ocenie katolickiej nauki społecznej, doprowadzić nawet do totalitaryzmu. Kościół katolicki podkreśla, że prawa cywilne nie obowiązują sumienia człowieka, gdy są one sprzeczne z prawem naturalnym. Magisterium dopuszcza możliwość sprzeciwu sumienia, a w radykalnej sytuacji wypowiedzenia posłuszeństwa prawu stanowionemu wobec konieczności podporządkowania się prawu naturalnemu. W dobitny sposób kwestię tę podkreślał Jan Paweł II, który na kartach *Pamięci i tożsamości* stwierdził, że: „Prawo stanowione przez człowieka, przez parlamenty i każdą inną instancję prawodawczą, nie może pozostawać w sprzeczności z prawem natury, czyli ostatecznie z odwiecznym prawem Boga”<sup>177</sup>.

---

<sup>176</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, 24 listopada 2002 r., Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/nota\\_polityka\\_24112002.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/nota_polityka_24112002.html) [dostęp: 23.09.2017].

<sup>177</sup> Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Skultana 2012, s. 99-100.

Podsumowując refleksję na temat współczesnej filozofii chrześcijańskiej, traktowaną jako wstęp do bardziej szczegółowego omówienia tematu katolickiej nauki społecznej i Soboru Watykańskiego II, zasadne wydaje się poświęcenie uwagi jednemu z najważniejszych współczesnych nurtów filozofii chrześcijańskiej, jakim jest personalizm. W tym kontekście na uwagę zasługuje przede wszystkim postać, wymienionego już w tej pracy w gronie neotomistów, Jacquesa Maritaina<sup>178</sup>. Filozof ten jest jednym z głównych XX wiecznych kontynuatorów myśli św. Tomasza z Akwinu. Wykładał m.in. na Uniwersytecie Karola w Paryżu oraz w Papieskim Instytucie Studiów Mediewistycznych w Toronto. Był członkiem Papieskiej Akademii Św. Tomasza w Rzymie, a także ambasadorem Francji przy Watykanie<sup>179</sup>. Spośród prac Maritaina dotyczących problematyki społecznej należy przede wszystkim wymienić: *Religia i kultura*, *Humanizm integralny* oraz *Człowiek i państwo*<sup>180</sup>.

Z filozofii św. Tomasza Maritain przejął podstawowe kategorie ontologiczne, antropologiczne i etyczne. Odrzucił jednak, jako nieaktualną, średniowieczną ideę państwa rozumianą jako *sacrum imperium*. Tomistyczne kategorie duszy i ciała uzupełnił on o jednostkę i osobę. Jednostka miała charakter materialny, osoba zaś niematerialny. Człowiek, jako posiadacz materialnego ciała, jest jednostką, ale równocześnie posiadaczem ducha, czyli osobą. Jednostka odnosi się do całości ludzkich postaw cielesnych, do wszystkiego, nad czym człowiek nie panuje za pośrednictwem rozumu i woli. Człowiek jako osoba jest zaś zakorzeniony w duchowości i podległy Bogu, posiada wolną wolę i godność. Zastosowany przez Maritaina dualizm jednostka-osoba ma swe konsekwencje społeczne. Człowiek podlega prawom i władzy politycznej jako jednostka; jako osoba jest od nich niezależny<sup>181</sup>.

Jedną z najważniejszych cech personalizmu Maritaina jest krytyka totalitaryzmów. Błąd filozoficzny, który miał w nich tkwić, zasadzać się ma na nieodróżnieniu jednostki od osoby, a co za tym idzie na podporządkowaniu władzy całego człowieka. Ostrze personalistycznej krytyki wymierzone było również w liberalizm, który z kolei zapewniał wolność jednostce, ale nie tworzył warunków do rozwoju osoby. Podsumowując, można zauważyć, że personalizm

---

<sup>178</sup> Zob. T. Buksiński, *Współczesne filozofie polityki*, Poznań 2006, s. 125-134; S. Kowalczyk, *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008, s. 87-98.

<sup>179</sup> Zob. S. Kowalczyk, E. Balawajder (red.), *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, Lublin 1992, s. 297; T. Mrówczyński, *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964, ss. 284; D. Brihat, *Życie w świecie a kontemplacja. Jacques i Raïssa Maritain – prorocy naszych czasów*, Kraków 1993, ss. 103.

<sup>180</sup> Zob. J. Maritain, *Religia i kultura*, Poznań 1937, s. 80; tenże, *Humanizm integralny*, Warszawa 1981, ss. 188; tenże, *Człowiek i państwo*, Kraków 1993, ss. 227. Ponadto pracą pomocną w lepszym zrozumieniu myśli J. Maritaina jest jego *Wieśniak z nad Garonny. Stary świecki chrześcijanin snuje refleksje à propos czasów współczesnych*, Poznań 2017, ss. 329. Odnosnie do opracowań na temat filozofii politycznej J. Maritaina warto wskazać: H. Bars, *Polityka według Maritaina*, Londyn 1969, ss. 293.

<sup>181</sup> Zob. J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988, s. 329.

krytyczny jest zarówno wobec marksistowskiego kolektywizmu, jak i liberalnego indywidualizmu<sup>182</sup>.

Celem polityki, w rozumieniu Maritaina, miała być realizacja dobra wspólnego, rozumianego jako suma pozytywnych dóbr wytworzonych przez wspólnotę. Funkcjonuje pogląd, że Maritain przywrócił współczesnej filozofii społecznej tę, w pewnym stopniu zapomnianą, kategorię. Dobra wspólne rozumiał on jako cel polityki, który jest zarazem zasadą, na której opiera się życie wspólnoty<sup>183</sup>. Na dobro wspólne składać się miały trzy elementy: (1) strukturalno-organizacyjny; (2) historyczny; (3) moralno-społeczny. Tak szeroka definicja dobra wspólnego odróżnia personalizm chrześcijański od filozofii indywidualistycznych i kolektywistycznych<sup>184</sup>.

Polityka, aby mogła być realizowana, musi mieć jednak swój wymiar praktyczny. Zdawał sobie z tego sprawę Maritain. Przy interpretacji tego problemu posłużył się opisanym wyżej rozdziałem na osobę i jednostkę. W jego ocenie ludzie zrzeszają się i działają w ramach dwóch typów wspólnot: duchowych i politycznych. W ramach pierwszego typu łączą się chrześcijanie zorientowani na rozwój duchowości. Działają oni oficjalnie jako reprezentanci swojej religii. W obrębie wspólnoty politycznej łączą się zaś ludzie jako jednostki w celu zapewnienia sobie przetrwania i doczesnej pomyślności. W ramach wspólnot politycznych chrześcijanie powinni współdziałać z przedstawicielami innych religii, a także niewierzącymi. Niemniej winni oni dążyć do nasycenia wspólnot politycznych wartościami chrześcijańskimi oraz działać na rzecz dobra wspólnego. Ważne w tym kontekście jest także zastrzeżenie, że do działalności wspólnot politycznych nie powinien być wykorzystywany autorytet Kościoła<sup>185</sup>.

Elementem stanowiącym immanentną część polityki jest zagadnienie władzy. W personalistycznej wizji Maritaina, władza polityczna winna tworzyć takie warunki, aby jak najwięcej ludzi pragnęło się w nią angażować. Winna ona jednak pamiętać o wymiarze osobowym człowieka i działać na rzecz tworzenia warunków do rozwoju tego aspektu człowieczeństwa. Wyrażać się to ma m.in. działaniem na rzecz zastępowania stosunków rzeczowych osobowymi. Ponadto władza polityczna musi stać na straży prawa naturalnego, które ma pierwszeństwo przed wolą zbiorowości<sup>186</sup>.

---

<sup>182</sup> Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 87.

<sup>183</sup> Por. T. Buksiński, *Współczesne...*, dz. cyt., s. 126.

<sup>184</sup> Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii...*, dz. cyt., s. 91.

<sup>185</sup> Por. J. Maritain, *Pisma...*, dz. cyt., s. 344-345.

<sup>186</sup> Por. tamże, s. 338-339.

Odnosnie do pochodzenia władzy Maritain, w zgodzie z tradycją chrześcijańską, jednoznacznie wskazuje na boskie jej źródło. Bóg jest przyczyną wszelkiej władzy i twórcą społecznej natury człowieka, przechodzi ona od niego na ludzi, spośród których spływa na tych, którzy powołani zostali do stania na straży dobra wspólnego (czyli praktycznego sprawowania władzy). Podkreślić należy jednak, że Bóg nie narzuca ludziom konkretnej wizji systemu politycznego ani osób przeznaczonych do sprawowania rządów. Maritain uważał jednak, że planom Bożym najbardziej adekwatnie odpowiada system demokratyczny, gdyż harmonizuje on dwa fundamentalne dla życia wspólnoty elementy: teistyczną koncepcję źródła władzy oraz autonomię społeczeństwa. Maritain, poza demokracją, wyróżniał jeszcze ustroje monarchiczny i arystokratyczny. Uznawał je jednak za historycznie zdezaktualizowane. Współcześnie jedynym wartościowym systemem jest demokracja, gdzie dochodzi do racjonalnego, opartego na prawie, ugruntowania wolności<sup>187</sup>.

Personalisci chrześcijańscy interpretują demokrację jako najbardziej optymalny system polityczny z punktu widzenia człowieka współczesnego. Zaznaczyć należy jednak, że odrzucają oni demokrację liberalną opartą na indywidualnych interesach jednostkowych. Rozwijają tezę, że demokracja trwać może dzięki wpisanim w chrześcijaństwo wartościom, bez których niechybnie musi upaść. Sam Maritain najbardziej optymalną demokrację widział w jej wersji republikańskiej. Rozumiał przez to system, w ramach którego istnieje trójpodział władzy, rząd kontrolowany jest przez wybierany parlament, a podział kompetencji reguluje ustawa zasadnicza<sup>188</sup>.

Personalisci chrześcijańscy, w tym Maritain, stoją na gruncie konstytutywnej dla katolickiej nauki społecznej zasady subsydiarności, która zakłada, że państwo winno być pomocnicze względem mającej pierwszeństwo inicjatywy i zaradności obywateli. Podobnie jak Max Weber, personalisci widzą w państwie jedyny organ posiadający monopol na legalną przemoc. Podkreślają oni także służebny charakter państwa wobec społeczeństwa, którego suwerenność ograniczona jest prawem naturalnym. Prawa stanowione przez społeczeństwo i egzekwowane przez państwo muszą być zgodne z prawem natury. Jeśli jest inaczej, nie są one sprawiedliwe, nawet wtedy gdy wyrażają wolę ludzi. W sytuacji tego typu nie widzą także sprzeczności, którą uważają za pozorną. Personalisci stoją na stanowisku, że rzeczywiste potrzeby zbiorowości wymagają realizacji dobra wspólnego, które pozostaje w zgodzie z prawem naturalnym.

---

<sup>187</sup> Zob. J. Turek, *Zasada dobra wspólnego a demokracja. Próba analizy stanowiska J. Maritaina*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym”, 2008, nr 1, s. 95-110.

<sup>188</sup> Zob. E. Niesyty, *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, Poznań 2005, ss. 62.

Kolejną obok państwa społecznością, do której człowiek przynależy z natury, jest naród. Personalisci interpretują go jako wspólnotę złączoną wspólnym biologiczno-terytorialnym rodowodem, historią, tradycją oraz ideałami moralnymi. Uważają oni, że naród jest bytem potrzebnym, który odgrywa istotną historyczną rolę, odrzucają jednak nacjonalizm, rozumiejąc go jako wypaczenie wartości narodowych<sup>189</sup>.

Podstawowym elementem spajającym wspólnotę narodową i państwową są, zdaniem personalistów chrześcijańskich, wyznawane wartości. Przyjmując takie założenie, konkludują oni, że państwo nie może być neutralne aksjologicznie, gdyż nie będzie ono w stanie przetrwać. Uważają oni, że racjonalna etyka znajduje podstawę w personalistycznej koncepcji człowieka, a co za tym idzie w światopoglądzie teistycznym. Uznanie społecznych zalet chrześcijaństwa nie wyklucza jednak dyskryminacji. Przeciwnie, w ramach personalistycznej demokracji mają oni zagwarantowaną wolność sumienia i wyznania. Krytyczne stanowisko wobec takiego poglądu prezentuje Tadeusz Buksiński, który zauważa, że personalistyczna polityka nie ogranicza się jedynie do dążeń wspólnotowych, ale jej celem jest wprowadzenie w życie chrześcijańskich norm i wartości, gdyż stawia je ponad wolą wspólnoty. Badacz akcentuje, że wartości chrześcijańskie mogą być nie do przyjęcia dla niewierzących lub wyznawców innych religii. W takim wypadku realizacja chrześcijańskiej wizji dobra wspólnego będzie w praktyce narzucaniem określonej wizji życia i ograniczaniem wolności<sup>190</sup>.

Myśl Maritaina i innych personalistów chrześcijańskich silnie wpłynęła na „ducha epoki”. Stanowiły one przecież teoretyczne tło dla dyskusji toczonych w trakcie Soboru Watykańskiego II. Wielki wpływ wywarły również na Benedykta XVI. Bogumił Gacek w pracy pt. *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI* postawił tezę, że wpływy personalistyczne w nauczaniu Benedykta XVI są bardzo wyraźne. Przejawiać się mają one w akcentowaniu szczególnej pozycji człowieka w dziele odkupienia oraz w tym, że Kościół w ramach porządku społecznego zajmuje miejsce świadka, którego celem jest ciągłe przypomnianie o normach i wartościach prowadzących do dobra wspólnego. Inni badacze akcentują, że wpływy personalistyczne widoczne są w myśli J. Ratzingera w sposób pośredni, warunkowany przede wszystkim intelektualną aktywnością w atmosferze filozofii chrześcijańskiej

---

<sup>189</sup> Zob. J. Gałkowski, *Jacques'a Maritaina koncepcja federacyjna Europy (szkic problemu)*, „Roczniki Filozoficzne”, 2004, s. 123-131.

<sup>190</sup> Por. T. Buksiński, *Współczesne...*, dz. cyt., s. 134.



wieku XX. Posługiwanie się bezpośrednimi wnioskami personalistów przy konstruowaniu koncepcji człowieka i duszy nie jest zaś wyraźnie widoczne<sup>191</sup>.

## 1.7. Benedykt XVI i dziedzictwo katolickiej nauki społecznej

Katolicka nauka społeczna oraz katolickie nauczanie społeczne (pamiętając o poczynionym we wstępie do tej rozprawy rozróżnieniu) stanowią dla każdego papieża punkt wyjścia do refleksji o polityce i szerzej, życiu społecznym. Nie inaczej było w przypadku Benedykta XVI. Ponadto dzięki temu, że przed rozpoczęciem pontyfikatu kard. J. Ratzinger należał do grona najważniejszych współtwórców katolickiej nauki społecznej na przełomie XX i XXI wieku, po wyborze na papieża, zyskał on wyjątkową szansę podtrzymywania pracy rozpoczętej wiele lat wcześniej. Oczywiście, nie wszystkie wątki z myśli J. Ratzingera kontynuowane były przez papieża Benedykta XVI, co wynika ze specyfiki papieskiego urzędu. W wielu przypadkach jednak tak było, co bardziej szczegółowo autor wykaże w kolejnych rozdziałach tej pracy.

Mianem katolickiej nauki społecznej określa się nauczanie Kościoła katolickiego dotyczące moralno-religijnych aspektów życia społecznego. Katolicka nauka społeczna równolegle określana bywa jako: społeczna nauka Kościoła, doktryna społeczna Kościoła czy też nauczanie społeczne Kościoła<sup>192</sup>. Katolicka nauka społeczna sama siebie rozumie jako pogłębioną refleksję nad życiem społecznym, która rozwijana jest w świetle wiary i tradycji Kościoła<sup>193</sup>. Na gruncie tej nauki formułowane są postulaty dotyczące życia gospodarczego i politycznego, oparte na chrześcijańskiej koncepcji człowieka i społeczeństwa. Włoski badacz Vittorio Possenti akcentuje, że katolicka nauka społeczna nie stanowi w praktyce żadnej konkretnej propozycji politycznej, którą można by uznać za jakąś formę alternatywy dla koncepcji liberalnych, marksistowskich, kontraktualistycznych i neokontaktualistycznych<sup>194</sup>. W opozycji do takiego twierdzenia stoi Tadeusz Buksiński. Badacz zgadza się z faktem, że co do zasady katolicka nauka społeczna nie formułuje konkretnych politycznych wskazówek i celów, a jedynie ogranicza się do określania minimów moralnych, które winny ograniczać świat polityki. Buksiński słusznie jednak zwraca uwagę, że istnieją przykłady źródeł katolickiej nauki społecznej, w któ-

---

<sup>191</sup> Zob. B. Gacek, *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010, ss. 421; M. Składanowski, *Ciało – Dusza – Duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013, s. 157-158.

<sup>192</sup> Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 34.

<sup>193</sup> Tamże, s. 102.

<sup>194</sup> Por. V. Possenti, *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, Kraków 2000, s. 33.

rych przedstawione zostały konkretne propozycje działań społecznych oraz wartościujące odniesienia do wydarzeń politycznych<sup>195</sup>. Przykładem takiego źródła może być wystąpienie papieża Benedykta XVI wygłoszone w trakcie jego wizyty w Angoli w roku 2009. Papież wskazał w nim wprost, w jaki sposób powinna ewoluować polityka państw afrykańskich, aby mogły się one optymalnie rozwijać: „Wy, przyjaciele, (...) możecie przeobrazić ten kontynent, uwalniając wasz naród od plagi chciwości, przemocy i nieładu, i prowadząc go drogą wyznaczoną przez zasady niezbędne w każdej współczesnej demokracji obywatelskiej: poszanowanie i umacnianie praw człowieka, przejrzyste sprawowanie rządów, niezawisłe sądownictwo, wolność w sferze przekazu społecznego, uczciwą administrację publiczną, a także przez sieć właściwie działających szkół i szpitali...”<sup>196</sup>. Reasumując, należy przyjąć, że katolicka nauka społeczna formalnie nie aspiruje do formułowania konkretnych propozycji rozwiązań politycznych i zdecydowana większość jej przesłania ma charakter metapolityczny. Istnieją jednak przesłanki, żeby stwierdzić, że w ściśle określonych sytuacjach pojawiają się w ramach katolickiej nauki społecznej propozycje konkretnych rozwiązań politycznych.

Osobnym problemem jest stosunek nauczania społecznego Kościoła do refleksji politologicznej. Dariusz Góra-Szopiński zwraca uwagę, że katolickiej nauki nie można rozpatrywać jako zwykłej dyscypliny naukowej, ale jako interakcję pomiędzy społecznością religijną, Magisterium Kościoła oraz analitykami zajmującymi się tym przedmiotem. W efekcie powoduje to, że katolicka nauka społeczna w praktyce jest przede wszystkim dyscypliną normatywną<sup>197</sup>. Badacz analizujący świat polityki jest jednak w stanie wyodrębnić w ramach poszczególnych doktryn politycznych i prawnych wpływ oraz odwołania do katolickiej nauki. Bez wątpienia, doktryna społeczna Kościoła stanowi ważny element refleksji politycznej świata Zachodu.

Przyjmuje się, że katolicka nauka społeczna narodziła się u schyłku wieku XIX. Wydarzeniem przełomowym dla procesu jej konstituowania się było wydanie w roku 1891 przez papieża Leon XIII słynnej encykliki *Rerum novarum*. Encyklikę tę uważa się za odpowiedź Kościoła na fakt wzrastających w epoce przemysłowej wpływów socjalistycznych i komunistycznych. Na kartach encykliki Leona XIII znalazła się wizja chrześcijańskiej polityki społecznej odrzucającej zarówno podbudowany marksizmem socjalizm, jak i radykalny kapitalizm. W treści encykliki znalazła się teza, że zarówno Kościół, jak i państwo, nie są w stanie

---

<sup>195</sup> T. Buksiński, *Współczesne...*, dz. cyt., s. 123.

<sup>196</sup> Benedykt XVI, *Afrykanie powinni być pierwszymi twórcami swego rozwoju*, Spotkanie z władzami politycznymi i korpusem dyplomatycznym. 20 marca – Luanda, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/afryka\\_angola2\\_20032009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/afryka_angola2_20032009.html) [dostęp: 01.04.2017].

<sup>197</sup> Por. D. Góra-Szopiński, *Złoty środek...*, dz. cyt., s. 52.

samodzielnie rozwiązać trudności społecznych, w związku z tym muszą one ze sobą współpracować. Leon XIII widział w Kościele rolę arbitra, który będzie wspierał pojednanie pomiędzy pracodawcami i pracownikami poprzez moralne ich napominanie. Na kartach wspomnianej encykliki papież pisał: „Chociaż więc pracownik i pracodawca zawrą ze sobą wolną umowę, a w szczególności zgodzą się co do wysokości płacy, mimo to jednak ponad ich wolą zawsze pozostanie do spełniania prawo sprawiedliwości naturalnej, ważniejsze i dawniejsze od wolnej woli układających się stron...”<sup>198</sup>.

Encyklika *Rerum novarum* była pierwszym w historii dokumentem określającym w sposób wyczerpujący stanowisko Kościoła wobec problemów społecznych. Oczywiście, Kościół w każdym okresie swojej historii zajmował stanowisko wobec tego rodzaju spraw. Zasady te wywodzone były z teologii moralnej oraz katolickiej etyki społecznej. Niemniej dopiero przemiany społeczne końca XIX wieku wymusiły na Kościele daleko idącą konkretyzację przesłania społecznego, stąd narodziny katolickiej nauki społecznej w jej znanej nam dzisiaj postaci. Niezależnie od tego faktu, uzasadnione jest również twierdzenie, że nauka społeczna Kościoła to inna nowoczesna postać katolickiej etyki społecznej, dostosowanej i mającej możliwość ciągłej adaptacji do dynamicznych przemian społecznych<sup>199</sup>.

Katolicka nauka społeczna dynamicznie rozwijała się przez cały targany konfliktami i niepokojami wiek XX. Zmiany w jej obrębie wiązały się przede wszystkim się z oddziałującymi na Kościół czynnikami zewnętrznymi. W pierwszej połowie XX wieku nauka społeczna Kościoła charakteryzowała się krytyką rozwijających się totalitaryzmów (nazistowskiego i radzieckiego), ale także sceptycyzmem wobec projektów demokratycznych. Na gruncie katolickiej nauki społecznej wypracowany został wtedy również konstruktywistyczny program polityczny określany mianem korporacjonizmu. W wyniku II wojny światowej upadły nazistowskie Niemcy i faszystowskie Włochy, a skrajnie prawicowe ruchy znalazły się w kryzysie. Dużą rolę polityczną zaczęły odgrywać ruchy lewicowe. W tym okresie można obserwować wyraźną ewolucję katolickiej nauki społecznej w tym właśnie kierunku. Ten etap zakończył się wraz ze zmięciem zimnej wojny. Symboliczne było tutaj potępienie przez Kościół inspirowanej marksizmem teologii wyzwolenia. Warto nadmienić, że istotną rolę w tym procesie odegrał J. Ratzinger<sup>200</sup>. Kolejny etap rozwoju nauki społecznej Kościoła przypada na czas triumfu glo-

---

<sup>198</sup> Leon XIII, *Rerum novarum*, <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Rerum%20novarum.htm> [dostęp: 01.03.2018].

<sup>199</sup> Por. J. Keller, *Katolicka doktryna społeczna*, Warszawa 1989, s. 14.

<sup>200</sup> Por. M. Kieca, Ł. Kleska, *Jezus w teologii wyzwolenia*, Rzeszów 2015, s. 100-107.

balizacji w wydaniu liberalnym. Katolicka nauka społeczna tego okresu przesunęła się ponownie do centrum, krytykując autorytaryzmy i nacjonalizmy. Należy zgodzić się z Dariuszem Górą-Szopińskim, że katolicka nauka społeczna tego czasu usiłowała tworzyć intelektualne podstawy dla akceptacji dominującego programu liberalnego<sup>201</sup>.

Kolejne zmiany w nauce społecznej Kościoła pojawiły się w wieku XXI. Zdecydowanie trudniej jest je interpretować gdyż wiele procesów, które je warunkują, jest ciągle w toku. Brakuje ponadto badań całościowych w tym obszarze. Niemniej wiele wskazuje, że współczesna katolicka nauka społeczna zaczyna reagować na przekształcenia globalnego ładu międzynarodowego. Jeśli kreślone przez analityków prognozy okażą się prawdziwe i świat coraz szybciej zmierzał będzie w kierunku ładu wielobiegunowego, Kościół za pośrednictwem katolickiej nauki społecznej będzie starał się na te zmiany odpowiedzieć. Próbę sformułowania tego rodzaju odpowiedzi widać w pontyfikacie papieża Franciszka.

Analizując cztery omówione wcześniej główne etapy rozwoju katolickiej nauki społecznej na przestrzeni ostatnich stu lat, stwierdzić można, że Kościół na miarę swych możliwości stara się doktrynalnie nadążać za przemianami współczesnego świata. Z tezy tej nie można jednak wyciągać mylnych wniosków, jakoby katolicka nauka społeczna była jedynie funkcją zewnętrznych czynników, pozornie zakotwiczoną w przesłaniu Kościoła katolickiego. W toku swojego historycznego rozwoju katolicka nauka społeczna wypracowała zbiór uniwersalnych zasad, które stanowią podstawę do jej interpretacji w zmieniającej się rzeczywistości. Są nimi: (1) antropocentryzm; (2) pomocniczość i (3) solidarność.

Antropocentryzm, w ujęciu katolickim, jest ściśle związany z personalizmem chrześcijańskim oraz pojęciem humanizmu chrześcijańskiego. Uznaje on osobę ludzką za byt najwyższy, jedyny i niepowtarzalny. Antropocentryzm chrześcijański ma charakter teocentryczny, czyli zakładający, że wszystko co stworzone, zorientowane jest na Boga jako źródło i cel. Taki antropocentryzm zakłada, że osoba to najważniejszy podmiot wszystkich działań ludzkich. Osobę rozumie on jednak w perspektywie chrystocentrycznej, czyli zakładającej, że Chrystus to fenomen, w którym miało miejsce zjednoczenie dwóch natur – boskiej i ludzkiej. Przyjmuje się, że pierwsze pełne rozwinięcie takiej interpretacji antropocentryzmu chrześcijańskiego zaprezentowane zostało w encyklice Jana Pawła II *Redemptor hominis*. Papież widział w niej klucz hermeneutyczny do swego pontyfikatu. Najważniejsza teza encykliki dotyczy tego,

---

<sup>201</sup> Por. D. Góra-Szopiński, *Złoty środek...*, dz. cyt., s. 393-397.

że prawda o godności człowieka pełnię osiąga dopiero w kontekście prawdy o Jezusie Chrystusie<sup>202</sup>. Przyjęcie katolickiego antropocentryzmu prowadzi do akceptacji następujących tez: (1) człowiek jako cel sam w sobie; (2) osoba jest wolna od woli innych osób, a jej prawa są uprzednie od prawodawstwa państwowego; (3) ludzie są równi; (4) ludzie mają taką samą godność; (5) człowiek jest zorientowany na transcendentnego Boga<sup>203</sup>.

Z antropocentryzmu chrześcijańskiego wynika bezpośrednio zasada pomocniczości (subsydiarności), która stanowi jego doprecyzowanie w obszarze sprawiedliwości rozdzielczej. Zasada ta zakłada, że każdy szczebel władzy powinien realizować tylko te zadania, które w sposób efektywny nie mogą być realizowane przez władze niższe, lub inne instytucje społeczne. W wydanym w 2005 roku *Kompendium nauki społecznej Kościoła* czytamy, że zasada pomocniczości winna chronić osoby przed nadużyciami ze strony instytucji, które z kolei w oparciu o nią są motywowane do pomocy jednostkom. Zasada ta jest ważna w życiu społecznym, gdyż katolicka nauka społeczna zakłada, że każda osoba, rodzina oraz organizm społeczny, wnosi do społeczeństwa oryginalną wartość<sup>204</sup>.

Podobnie do zasady pomocniczości, w oparciu o antropocentryzm chrześcijański, formułowana jest zasada solidarności. Idea ta stanowi immanentną część chrześcijańskiego przesłania, gdyż związana jest z przykazaniem miłości bliźniego. Początkowo pojmowano ją przede wszystkim jako cnotę, później interpretacja jej ewoluowała w kierunku rozumienia jako zasady życia społecznego<sup>205</sup>. W encyklice papieża Jana Pawła II *Sollicitudo Rei Socialis* czytamy, że solidarność to: „ (...) mocna i trwała wola angażowania się na rzecz dobra wspólnego wszystkich i każdego”<sup>206</sup>. Ewa J. Nowacka wskazuje, że Benedykt XVI wprowadził nowe rozumienie zasady solidarności jako „solidarności globalnej”. W takim rozumieniu solidarność realizuje się m.in. poprzez działania na rzecz likwidacji ubóstwa stanowiącego konsekwencję postępujących procesów globalizacyjnych<sup>207</sup>.

W kontekście naczelnych zasad katolickiej nauki społecznej istotne jest także przenikające je pojęcie dobra wspólnego (*bonum commune*). Jan XXIII w encyklice *Mater et magistra* definiował je jako: „ (...) całokształt takich warunków życia społecznego, w jakich ludzie mogą

---

<sup>202</sup> Por. M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin – Kraków 2002, s. 200. Zob. Z. Skrobicki, *Antropocentryzm w nauczaniu społecznym*, „Studia Włocławskie” 2015, nr 17, s. 277-294.

<sup>203</sup> Zob. B. Drożdż, *Przymioty ludzkiej godności*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 2006, nr 2 (9), s. 22-34.

<sup>204</sup> Por. *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Jedność, Kielce 2005, s. 400-401.

<sup>205</sup> Tamże, s. 127-131.

<sup>206</sup> Jan Paweł II, *Sollicitudo Rei Socialis*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/sollicitudo.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html) [dostęp: 12.04.2018].

<sup>207</sup> Por. E. J. Nowacka, *Wprowadzenie do doktryny...*, dz. cyt., s. 27.

pełniej i szybciej osiągnąć swą własną doskonałość<sup>208</sup>. Korzeni idei dobra wspólnego należy poszukiwać w starożytnych Grecji i Rzymie. Kluczowy dla chrześcijaństwa wkład do tej koncepcji wniósł jednak św. Tomasz z Akwinu. Dobro wspólne rozumiał on jako panujące we wszechświecie ład i doskonałość. Stanowiło ono cel i zadanie człowieka, a kres osiągało w Bogu, rozumianym jako dobro najwyższe. W XIX wieku koncepcja Akwinaty została niejako ponownie odkryta przez Kościół i zaczęła być intensywnie rozwijana. Papież Leon XIII uczynił z niej podwalinę tworzącej się katolickiej nauki społecznej. W jej ramach dobro wspólne zostało zinterpretowane jako cel każdej osobowej działalności człowieka stanowiącego część różnego typu organizacji (np. rodzina, państwo, Kościół). Podstawowy punkt odniesienia dla stanowiącej część katolickiej nauki społecznej koncepcji dobra wspólnego stanowi osoba ludzka<sup>209</sup>.

Niezależnie od nauki społecznej Kościoła, pojęcie dobra wspólnego obecne jest także w filozofii nowożytnej. Rozważania na temat tej koncepcji prowadzili m.in. tak wpływowi myśliciele jak John Locke (1632-1704), David Hume (1711-1776), czy Jan Jakub Rousseau (1712-1778). Interpretacja idei dobra wspólnego w oderwaniu od nauczania społecznego kościoła uważana bywa jednak za kontrowersyjną. Funkcjonuje opinia, że termin ten powinien być rozumiany tylko w kontekście doktryny Kościoła, bowiem tylko w ramach takiego paradygmatu znajduje on najpełniejszy i najbardziej dostosowany do realiów społeczno-politycznych wymiar<sup>210</sup>. Niemniej istnieją również stanowiska opozycyjne akcentujące, że dobro wspólne samo w sobie jest pustym pojęciem, a istnieją jedynie przeznaczone do prywatnego użytku dobra partykularne. Wskazać jednak należy, że często zwolennicy takiego stanowiska przyznają się do przekonania, że suma dóbr jednostkowych daje w praktyce dobro wspólne<sup>211</sup>. Oznacza to, że nie wykluczają oni ostatecznie możliwości zaistnienia *bonum commune*.

Odnosząc się do zagadnienia dobra wspólnego, należy stwierdzić, że kategoria ta stanowi element konstytuujący katolicką naukę społeczną i niemożliwa jest interpretacja tej doktryny rozłącznie od koncepcji *bonum commune*. Należy zgodzić się z autorami twierdzącymi, że trudno jest rozważać to pojęcie w oderwaniu od katolickiej nauki społecznej, gdyż rozumiałe jest ono tylko w kontekście przesiąkniętym myślą rozwijaną na gruncie personalizmu

---

<sup>208</sup> Jan XXIII, *Mater et magistra*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_xxiii/encykliki/mater\\_magistra\\_15051961.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/mater_magistra_15051961.html) [dostęp: 22.11.2017].

<sup>209</sup> Por. *Powszechna encyklopedia filozofii II C-D*, s. 10, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/dobrow.pdf> [dostęp: 14.03.2017].

<sup>210</sup> Por. A. Młynarska-Sobaczewska, *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica”, 2009, nr 69, s. 61-62 i 64. Doskonałą egzemplifikację tego jak mocno katolicka nauka społeczna i pojęcie dobra wspólnego może przesiąkać współczesną myśl prawną jest tekst na temat polskiego konstytucjonalizmu autorstwa Ireny Lipowicz. Zob. I. Lipowicz, *Dobro wspólne*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 2017, z. 3, s. 17-31.

<sup>211</sup> Por. W. Landowski, *Problem dobra wspólnego*, „Studia Gilsoniana”, 2013, nr 2, s. 127.

chrześcijańskiego. O ile w przypadku dyskusji na temat prawa natury spór pomiędzy myślą religijną i świecką wyraźnie się ujawnia ze względu na różnice co do rozumienia źródła prawa, o tyle w przypadku dobra wspólnego, sporu takiego nie ma. Pośredni dowód tego faktu stanowi również nauczanie papieża Benedykta XVI, który używał pojęcia dobra wspólnego i rozwijał jego interpretację w kontekście globalizującego się świata<sup>212</sup>.

## 1.8. Benedykt XVI wobec Soboru Watykańskiego II

Mianem soboru określa się spotkanie biskupów całego Kościoła. Zadaniem takiego spotkania jest stanowienie wewnątrzkościelnych praw (tzw. kanonów soborowych) oraz regulacja problematyki doktrynalnej. Ostatnim, jak dotychczas (dwudziestym pierwszym), soborem w obrębie Kościoła katolickiego był Sobór Watykański II. Trwał on od 11 października 1962 roku do 8 grudnia roku 1965. Otworzył go papież Jan XXIII, zakończony został zaś przez Pawła VI<sup>213</sup>.

Powszechnie uważa się, że głównym celem Soboru Watykańskiego II było przystosowanie Kościoła katolickiego do czasów współczesnych. W ramach soboru odbyły się cztery sesje. W obradach soborowych uczestniczyło ponad 3000 ojców soborowych oraz wielu ekspertów. Dyskusje śledzone były także przez audytorów i obserwatorów delegowanych przez inne chrześcijańskie wspólnoty.

Nierzadko można spotkać się z opinią, że Sobór Watykański II był najważniejszym chrześcijańskim wydarzeniem w XX wieku. Polski tomista Stefan Świeżawski mówił o tym wydarzeniu w następujący sposób: „Stanowił on urzeczywistnienie najgłębszych marzeń, które żywiłem od lat wraz z gronem przyjaciół. W tych grupach młodzieżowych była bardzo wielka tęsknota za odnową Kościoła (...)”<sup>214</sup>. Odnowa taka, czyli *aggiornamento* (z włoskiego „uwspółcześnienie”), a przynajmniej zmiana, rzeczywiście nastąpiła. Sobór zainicjował wiele nowości w Kościele, do najczęściej wymienianych z nich należy otwarcie na dialog ekumeniczny oraz

---

<sup>212</sup> Zob. W. Wesoły, *Idea dobra wspólnego w encyklikach społecznych*, „Forum Teologiczne”, 2010, nr 11, s. 113-125.

<sup>213</sup> Wybrane współczesne prace dot. Soboru Watykańskiego II. Zob. M. Białkowski (red.), *Radość i nadzieja, smutek i trwoga... Sobór Watykański II z perspektywy półwiecza*, Toruń 2016, s. 286 s.; M. Cholewa, S. Drzyżdżyk, M. Gilski (red.), *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, Kraków 2013, 264 s.; J. Grosfeld (red.), *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, Warszawa 2014, s. 208 s.; G. Kucza (red.), *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, Katowice 2006, ss. 286.

<sup>214</sup> Cyt za. A. Szostkiewicz, *Spory o Sobór Watykański II. Okna otwarte*, Polityka (online), <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/150515,1,spory-o-sobor-watykanski-ii.read?print=true> [dostęp: 21.03.2018],

reforma liturgii. Zwykle wskazuje się, że soborowe przeobrażenie Kościoła w praktyce polegało na takich elementach jak: reforma instytucjonalna, otwarcie na dialog ekumeniczny oraz wyraźne samookreślenie się Kościoła<sup>215</sup>.

W wyniku reform soborowych pojawiła się wewnątrz Kościoła grupa kontestatorów przeciwstawiających sobie tzw. Kościół „przedsoborowy” i „posoborowy”<sup>216</sup>. Również i dziś wydarzenie to jest skrajnie oceniane zarówno przez entuzjastów, jak i krytyków. Jego apologetyci zwykle akcentują, że dzięki temu wydarzeniu Kościół odrzucił sztuczne i formalne bariery, które odgradzały go od świata współczesnego. Zmiany uznano za symboliczny koniec czasów kontreformacji. Kościół posoborowy miał przestać interpretować siebie jako zagrożoną przez świat zewnętrzny twierdzą. Krytycy Soboru zarzucają mu zaś doprowadzenie do kryzysu misji ewangelizacyjnej. Argumentują, że reformy soborowe nie powstrzymały postępujących procesów sekularyzacji i ateizacji społeczeństwa. Podkreślają oni, że zmiany soborowe nie były konieczne, gdyż przedsoborowa polityka Kościoła była optymalna. Deprecjonują także deklaracje Soboru argumentując, że miały one charakter pastoralny, a nie dogmatyczny<sup>217</sup>. Najbardziej znanym ośrodkiem kontestacyjnym wobec Kościoła posoborowego jest Bractwo Świętego Piusa X ze swym założycielem abp. Marcelem Lefebvre (1905-1991)<sup>218</sup>. Podobnie krytyczne są różne środowiska sedewakantystów<sup>219</sup>. Obok krytyki Soboru z pozycji tradycjonalistycznych funkcjonuje również krytyka modernistyczna. Zwolennicy tej opcji stoją na stanowisku, że zmiany soborowe były zbyt małe. Akcentują, że Kościół powinien dokonać reform demokratyzujących oraz mocniej zaangażować się na rzecz biednych. Jedną z najbardziej wpływowych postaci rozwijających podobne interpretacje jest szwajcarski teolog i duchowny rzymskokatolicki Hans Küng (ur. 1928)<sup>220</sup>.

Sobór Watykański II stanowi również ważny punkt odniesienia w biografii Benedykta XVI. Młody J. Ratzinger brał udział w tym wydarzeniu jako doradca kard. Josepha Fringsa

---

<sup>215</sup> Por. J. Walkusz, *Drugi Sobór Watykański – próba kontekstualnej interpretacji historycznej*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 2013, nr 1, s. 34.

<sup>216</sup> Por. P. Sołga, *Recenzja (Piotr Rutkowski, Polscy biskupi jako ojcowie Soboru Watykańskiego II, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2014)*, „Teologia i Człowiek. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK”, 2016, nr 36, s. 235.

<sup>217</sup> Zob. R. Dudała, *Pastoralny i/lub doktrynalny*, „Więź”, 2012, nr 2-3, s. 116-120.

<sup>218</sup> Zbiór poglądów M. Lefebvre na temat Kościoła posoborowego. Zob. M. Lefebvre, *Kościół przesiąknięty modernizmem*, Chorzów-Poznań 1995, ss.124.

<sup>219</sup> Sedewakantyzm – hipoteza teologiczna zakładająca, że wszyscy papieże od czasu śmierci Piusa XII są antypapieżami. Istnieją również starsze sedewakantystyczne opinie teologiczne, sięgające XIX wieku. Por. T. Niecikowski, *Sedewakantyzm. Zarys historii i doktryny radykalnego skrzydła katolickiego ruchu tradycjonalistycznego*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, z. 30-31, 2000, s. 101-121.

<sup>220</sup> Do najważniejszych wydanych w Polsce prac H. Künga, które wywołały wiele kontrowersji (obok jego licznych wypowiedzi) zaliczyć należy: H. Küng, *Krótka historia Kościoła katolickiego*, Wrocław 2004, ss. 188; H. Küng, *Nieomylny?*, Kraków 1995, ss. 321.



(1887-1978). Uważa się, że należał on w tym czasie do grona teologów postępowych. Stanowisko bardziej krytyczne wobec kościoła posoborowego J. Ratzinger przyjął dopiero później<sup>221</sup>. Jako papież Benedykt XVI o Soborze wypowiadał się w sposób wyważony, podkreślając, że był on konieczny, a stanowiące jego efekt dokumenty są wartościowym drogowskazem dla Kościoła. Papież nie unikał jednak refleksji nad tym, czy reformy soborowe zostały prawidłowo wprowadzone w życie. Postulował on prowadzić rozważania dot. Soboru w duchu hermeneutyki ciągłości polegającej na interpretowaniu wszelkich niejasności i teologicznych wieloznaczności w duchu tradycji Kościoła. W wyraźny sposób papież powiedział o tym w roku 2005. W przemówieniu do członków Kurii Rzymskiej zaznaczył, że Sobór nie był przerwaniem tradycji: „Kościół jest – zarówno przed Soborem, jak i po nim – tym samym Kościołem...”<sup>222</sup>.

W swoich papieskich wypowiedziach Benedykt XVI często powracał do tematu Soboru Watykańskiego II, prezentując w praktyce postulowaną przez siebie hermeneutykę ciągłości. Widać to wyraźnie w encyklikach *Deus caritas est* oraz *Caritas in veritate*. Co ciekawe, żadne odniesienie do Soboru Watykańskiego II nie pojawia się w encyklice *Spe salvi*.

W październiku roku 2012 papież Benedykt XVI udzielił na temat Soboru Watykańskiego II dwóch istotnych wypowiedzi. W trakcie audyencji generalnej 10 października w duchu krytycznym zauważył, że w chwili gdy Sobór był zwoływany, „(...) nie było jakichś szczególnych błędów w wierze, wymagających skorygowania lub potępienia, ani też nie było konkretnych kwestii doktrynalnych bądź dyscyplinarnych do wyjaśnienia”<sup>223</sup>. Dwa dni później, w przemówieniu adresowanym do biskupów, którzy uczestniczyli w obradach Soboru Watykańskiego II, Benedykt XVI zwrócił uwagę na atmosferę soboru, której istotę wydaje się wyrażać wylansowane przez Jana XXIII słowo *aggiornamento*. Wychodząc od tego hasła, papież zasygnalizował zrozumienie dla tych, którzy zwracają uwagę, że określenie to można uznać za niezbyt szczęśliwe. Niemniej dodał, że on sam uważa myśl tę za trafną. Doprecyzowując, zauważył, że chodzi mu o to, że chrześcijaństwo nie może być zwrócone jedynie wstecz<sup>224</sup>.

14 lutego 2013 roku (trzy dni po ogłoszeniu swej rezygnacji z posługi biskupa Rzymu) papież Benedykt XVI w przemówieniu do diecezji rzymskiej przypomniał, jak wielki wpływ na Sobór Watykański II miał jego wymiar medialny. Papież pokusił się nawet o konstatację,

---

<sup>221</sup> Zbiór pism J. Ratzingera dot. Soboru Watykańskiego II. Zob. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru...*, dz. cyt., ss. 1123.

<sup>222</sup> Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kuriarz\\_22122005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuriarz_22122005.html) [dostęp: 02.03.2018].

<sup>223</sup> Tenże, *Lekcja Soboru*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audyencje/ag\\_10102012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audyencje/ag_10102012.html) [dostęp: 02.03.2018].

<sup>224</sup> Por. tenże, *Świętość wprowadza odwieczne „dziś” boga w „dziś” człowieka naszej epoki*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/rw-biskupi\\_12102012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rw-biskupi_12102012.html) [dostęp: 02.03.2018].

że ów medialny sobór był wpływowy bardziej niż realny. Podkreślił, że zaowocowało to wieloma dramataми, takimi jak: zamknięte seminaria i klasztory oraz banalizacja liturgii. W duchu optymizmu Benedykt XVI konkludował jednak, że prawdziwy sobór powoli, acz sukcesywnie, urzeczywistnia swe dzieło, a perspektywa pięćdziesięciu lat to potwierdza. Wystąpienie swe papież zakończył słowami: Naszym zadaniem (...) jest zabieganie o to, aby prawdziwy sobór, ze swoją mocą Ducha Świętego, się urzeczywistniał i by prawdziwie odnowił się Kościół. Ufajmy, że Pan nam pomoże. Ja, kiedy odejdę, moją modlitwą będę z wami...<sup>225</sup>. Niewątpliwie, słowa te ze względu na czas i miejsce można uznać za symboliczną ostatnią refleksję Benedykta XVI na temat Soboru Watykańskiego II.

Analizując znaczenie dziedzictwa Soboru i jego wpływ na doktrynę społeczną Benedykta XVI, wskazać należy, że od ponad pięćdziesięciu lat Sobór Watykański II stanowi jeden z najważniejszych punktów odniesienia w dyskusji o współczesnym Kościele katolickim (zarówno toczonyj wewnątrz instytucji, jak i na zewnątrz). Dokumenty soborowe stanowią inspirację dla wypowiedzi hierarchów kościelnych, teologów, chrześcijańskich działaczy społecznych i dziennikarzy. „Duch Soboru” stanowi także narzędzie wykorzystywane do krytyki działalności i polityki Kościoła.

Stojący na czele Kościoła katolickiego w latach 2005-2013 Benedykt XVI był świadom wielkiej symbolicznej wagi Soboru Watykańskiego II. Już w pierwszych swych wystąpieniach inauguracyjnych pontyfikatu (m.in. po koncelebracji Eucharystii z kardynałami elektorami 20 kwietnia 2005<sup>226</sup> oraz podczas homilii w trakcie mszy świętej z okazji inauguracji pontyfikatu 24 kwietnia<sup>227</sup>), papież wyraźnie odnosił się do Soboru, podkreślając, że pragnie dalej prowadzić jego dzieło. Zwrócić uwagę należy jednak również na to, że był on zwolennikiem klasycznej wykładni doktryny, a jego wypowiedzi interpretowane były przede wszystkim jako chęć kontynuacji działań poprzedników. Benedykt XVI potwierdził to w trakcie swojego pontyfikatu. Zachowawczość i ostrożność doktrynalna następcy Jana Pawła II wyraźnie widoczna jest w zestawieniu z przesłaniem papieża Franciszka.

Podsumowując, uprawnione wydaje się twierdzenie, że papież Benedykt XVI był ostrożnym krytykiem Soboru Watykańskiego II. Niewątpliwie jego wypowiedzi mogą stanowić asumpt do rozwijania twierdzeń dużo bardziej krytycznych niż było to intencją papieża.

---

<sup>225</sup> Benedykt XVI, *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/diec-rzymaska\\_14022013.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/diec-rzymaska_14022013.html) [dostęp: 02.03.2018].

<sup>226</sup> Zob. tenże, *Aby głosić całemu światu żywą obecność Chrystusa*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/konklawe\\_20042005](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/konklawe_20042005) [dostęp: 02.03.2018].

<sup>227</sup> Zob. tenże, *Wysłuchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/inaug\\_piotra\\_24042005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/inaug_piotra_24042005.html) [dostęp: 02.03.2018].

Błędem byłoby jednak uznać, że Benedykt XVI w istocie w sposób zawołowany potępiał Sobór. Doskonale rozumiał on znaczenie, jakie pełni on w życiu Kościoła i jak wielki potencjał doktrynalny ze sobą niesie, co podkreślał wielokrotnie. Benedykt XVI krytykował przede wszystkim oderwane od tradycji nauczania Kościoła interpretacje soboru. Nie zgadzał się on na sytuowanie Soboru Watykańskiego II w opozycji do tradycji i rozwijanej przez stulecia doktryny. Doskonałą egzemplifikacją jest tutaj regulacja prawna nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego z 2007 roku. Papież wykonał w ten sposób ukłon w stronę tradycjonalistów katolickich, nie deprecjonując jednak reformy liturgicznej z 1969 roku. Podobnych przykładów można znaleźć więcej. Krytycy zarzucali jednak Benedyktowi XVI, że z dużo większą wrażliwością traktował postulaty środowisk tradycjonalistycznych marginalizując modernistów.

## **1.9. Podsumowanie rozdziału**

Analizując genezę doktryny społecznej Benedykta XVI, wskazać należy, że jest ona silnie zakorzeniona w szeroko rozumianej zachodniej tradycji intelektualnej. Następca Jana Pawła II jednoznacznie nawiązuje w swojej myśli do klasycznej filozofii starożytnych Greków, tradycji ojców Kościoła, dwudziestowiecznego personalizmu chrześcijańskiego, XIX- i XX-wiecznej tradycji katolickiej nauki społecznej, jak i teologicznego dorobku Soboru Watykańskiego II. Co warto podkreślić, całokształt myśli, w tym doktryny społecznej Benedykta XVI, osadzony jest w kontekście doskonałej znajomości historii i tradycji chrześcijaństwa. Ten sposób myślenia najlepiej oddaje promowana przez Benedykta XVI kategoria hermeneutyki ciągłości. Wydaje się, że można z pełnym przekonaniem stwierdzić, że w doktrynie Benedykta XVI obserwowalny jest dialektyczny przekrój katolickich tradycji myślenia o życiu społecznym i polityce na czele z refleksją św. Augustyna z Hippony i św. Tomasza z Akwinu. Wszystko to powoduje, że nauczanie Benedykta XVI można określić jako tradycjonalistyczne. Tradycjonalizm rozumieć należy tu jednak jako szacunek dla tradycji rozumianej jako skarbnica wiedzy i mądrości, a nie jako doktrynalną apologię przeszłości.

## Rozdział II

### Benedykt XVI wobec państwa i władzy politycznej

#### 2.1. Uwagi wstępne

Problem relacji Kościoła katolickiego i państwa stanowił na przestrzeni dziejów cywilizacji zachodniej, jeden z najważniejszych czynników warunkujących kształt życia społecznego i polityki. Dziedzictwo historycznego napięcia na linii państwo – Kościół wyraźnie widoczne jest do dziś, nawet w krajach, w których rozdział tych dwóch instytucji wydaje się ugruntowany zarówno pod względem prawnym, jak i kulturowym, o kryzysie Kościoła katolickiego i procesach sekularyzacji nawet szerzej nie wspominając. Wbrew pozorom, czy też złudzeniu nowoczesności, spór demokratycznie legitymizowanego „tronu” i „ołtarza” ciągle istnieje. Oczywiście jego intensywność nie jest tak duża jak w minionych wiekach, a Kościół to już nie międzynarodowy arbiter, ale raczej często instytucja bezwładna, która na miarę swoich możliwości dąży do wypracowania korzystnego *modus vivendi* wobec państwa. Benedykt XVI zdawał sobie sprawę z tych problemów i wyzwań. Złudne jest myślenie, że następcą Jana Pawła II, teolog i filozof, będzie lekcewał zagadnienie relacji państwa i Kościoła. Problematyka związana z państwem, władzą polityczną, a pośrednio z systemem politycznym demokracji, stanowi ważny element przesłania Benedykta XVI. Ważnym, co należy podkreślić, jest fakt, że całość refleksji papieża wokół wymienionych tu problemów, formułowana była na szerokim tle historii i tradycji Kościoła. Widać to doskonale w kontekście poruszanego przez Benedykta XVI problemu polityczności Jezusa. To właśnie na rozważaniach nad tą kwestią Ojciec Święty buduje swoją doktrynę wobec państwa współczesnego. Ufundowana jest ona przede wszystkim na historiozoficznej interpelacji dziejów koegzystencji państw i Kościoła katolickiego. W tym kontekście przywołać należy zaś całokształt naukowego dorobku w zakresie teoretycznych ujęć opisujących relacje państwa i Kościoła, problematyki legitymizacji władzy oraz współczesnej demokracji. Niewątpliwie, Benedykt XVI – jako papież teolog i filozof – biegle poruszał się w tej problematyce oraz potrafił krytycznie ją interpretować w duchu twórczo przez siebie rozwijanej doktryny społecznej Kościoła katolickiego.

## 2.2. Relacje państwo – Kościół katolicki na przestrzeni dziejów

Relacje państwo – Kościół katolicki, obserwowane w kręgu szeroko pojętej cywilizacji zachodniej, przyjmowały na przestrzeni dziejów zmienny charakter. Historyczna ich ewolucja wynikała przede wszystkim z uwarunkowań społecznych wpływających na świadomość człowieka. Inaczej relacje państwo – Kościół widział współczesny świętemu Augustynowi tradycjonalistyczny Rzymianin, dla którego chrześcijaństwo było niebezpieczną ideologią odwracającą ludzi od postaw obywatelskich, inaczej średniowieczny cesarz walczący o prymat nad papieżem, inaczej wreszcie współczesny, inspirowany ideami oświecenia, zwolennik rozdziału kompetencji Kościoła od państwa. Fakt historycznej zmienności relacji państwa i Kościoła, a szczególnie sposobu rozumienia tej relacji, wymusza ciągle ponowne jej interpretowanie. Wiele wskazuje, że dziś, w dobie globalizacji, w czasach, gdy obok i w ramach państw wielką rolę odgrywają organizacje o charakterze transnarodowym (w pewnym sensie podobne do Kościoła katolickiego), równie konieczny jak dawniej jest rzeczowy opis i zrozumienie fenomenu relacji państwo – Kościół jako jednego z konstytutywnych elementów dla kultury Zachodu.

Fenomen państwa był i jest różnie definiowany. Starożytni Grecy nazywali je *polis*. Pojęcie to odnosiło się do charakterystycznych dla ówczesnego Peloponezu organizacji politycznych, czyli relatywnie małych miast-państw. Rzymianie mówili o wspólnocie obywateli, czyli *Res publica Romana*; później gdy ich państwo rozrosło się terytorialnie używali terminu *imperium*, odnoszącego się do zakresu władzy rzymskich urzędników. Definicja państwa, którą możemy określić jako uniwersalną i w dużym stopniu stosowaną do dziś, powstała w XVI wieku, a za jej ojca uważa się Niccolò Machiavellego (1469-1527). Określił on państwo terminem *stato*, który odnosił się przede wszystkim do władcy i podporządkowanych mu jednostek. W związku z tym można go było stosować do określania państw, niezależnie od ich ustroju i wielkości. Warto zwrócić uwagę, że określenie *stato* przyjęło się na gruncie wielu języków europejskich, np. angielskie *state*, niemieckie *Staat* czy francuskie *état*. Ciekawe jest, że w języku polskim korzenie tego określenia są inne. Sięgają one słów „pan” i „panostwo”, które odnoszą się do wywierania wpływu i sprawowania władzy<sup>228</sup>.

Osobnym problemem, którego nie można lekceważyć, jest także tradycja politycznej refleksji nad zjawiskiem państwa. Arkady Rzegocki w pracy poświęconej problemowi racji stanu zwraca uwagę, że w kręgu zachodniej myśli politycznej wyróżnić można dwa sposoby

---

<sup>228</sup> Por. K. Długosz-Kurczabowa, *Nowy słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2003, s. 393.

podejścia do tego problemu. Pierwsza umieszcza *polis, civitas*, królestwo czy republikę w szerszym ładzie pochodzącym z boskiego nadania. Niewątpliwie, katolicka refleksja nad państwem jest do tej tradycji zbliżona. Umieszcza ona państwo obok innych bytów oraz idei o charakterze absolutnym. Druga tradycja stała się podstawą nowożytnego europejskiego państwa narodowego. Związana jest ona z nazwiskiem wspomnianego wcześniej N. Machiavellego. Zakłada ona, że suwerenni władcy prowadzą politykę wedle interesów swoich państw<sup>229</sup>.

Na gruncie współczesnych nauk o polityce można spotkać również wiele rodzajów definicji państwa. Zwykle przyjmuje się, że jest to organizacja mająca monopol na stanowienie i wykonywanie prawa na określonym obszarze. Ma ona ponadto zdolność do nawiązywania i realizowania stosunków z innymi państwami. Uznana za klasyczną jest tzw. trójelementowa definicja państwa Georga Jellinka (1851-1911). Zakłada ona, że państwo składa się z terytorium, społeczeństwa i władzy<sup>230</sup>. Równie inspirująca dla teoretyków jest definicja Maxa Webera (1864-1920), który wskazywał, że istotę państwa stanowią takie elementy jak: terytorialność, monopol środków fizycznej przemocy oraz legitymizacja<sup>231</sup>. Niewątpliwie, te dwa, wzajemnie dopełniające się ujęcia, są najbliższe autorowi tej rozprawy.

Osobnym, istotnym dla niniejszych rozważań teoretycznych, problemem jest sposób ujmowania relacji państwo – Kościół katolicki. Na przestrzeni dziejów kształtowały się one w różny sposób, proces ten trwa również współcześnie. Pierwszym, na co należy zwrócić uwagę, jest odmiennosc relacji państwo – Kościół, jaka występuje w trzech głównych odłamach chrześcijaństwa. Kościół prawosławny i protestancki przyjęły zasadę unifikacji, w praktyce skutkującą podporządkowaniem struktury religijnej instytucjonalnej władzy świeckiej. W Kościele katolickim doszło zaś do emancypacji sfery religijnej i świeckiej. W historii znaleźć można wiele dowodów na liczne napięcia i tarcia pomiędzy Kościołem a instytucjami państwowymi. Spory te trwają również współcześnie. Wyjątkowy charakter mają one w kontekście Kościoła katolickiego. Dariusz Góra-Szopiński zwraca uwagę, że Kościół katolicki rozwinął, analogiczne do świeckich, struktury organizacyjne w zakresie: rządu centralnego, prawa, stosunków zależności władczej, podziału terytorium oraz administracji lokalnej. Fundamentalna sprzeczność pomiędzy Kościołem katolickim a państwem dotyczy zaś przede wszystkim podziału kompetencji władz i ich relacji<sup>232</sup>.

---

<sup>229</sup> Por. A. Rzegocki, *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, Kraków 2008, s. 29.

<sup>230</sup> Zob. J. Kosturbić, *Nauka o państwie w myśli Georga Jellinka*, Lublin 2015, ss. 199.

<sup>231</sup> Por. *Słownik politologii*, Warszawa 2008, s. 383.

<sup>232</sup> Por. D. Góra-Szopiński, *Kościół wobec...*, dz. cyt., s. 34.

Historię relacji państwo – Kościół w kręgu cywilizacji zachodniej można podzielić na trzy okresy<sup>233</sup>. Pierwszy z nich to czasy starożytne, których symboliczny koniec to moment wydania *O Państwie Bożym* św. Augustyna. Do tego czasu, w ramach chrześcijaństwa, nie istniała odrębna teologia państwa ani model relacji państwo – Kościół. Przyczyn tego należy poszukiwać w fakcie, że teksty biblijne, na czele z Nowym Testamentem, nie mówią wiele o problemie stosunku do państwa. Zdaniem Grzegorza Rysia fragmenty Nowego Testamentu dot. relacji wobec państwa są relatywnie nieliczne. Najbardziej znanym z nich jest passus, w którym Jezus dystansuje się od roli politycznego mesjasza (Mt 22,17-21). Zdaniem G. Rysia w podobny sposób należy interpretować fragmenty Nowego Testamentu, gdzie obecne jest wezwanie do posłuszeństwa wobec władzy państwowej (np. 1 Tm 2,2; 1 P 2,13-17). Przywołane fragmenty Biblii, zdaniem wspomnianego badacza, są raczej próbą przełamania silnie obecnego wśród pierwszych chrześcijan myślenia eschatologicznego i tym samym stanowić mają zachętę do odpowiedzialnego zaangażowania w życie doczesne. W okresie starożytnym nie jest też silnie eksploatowany Stary Testament, po który sięgnięto dopiero w średniowieczu, konstruując na jego podstawie teologię namaszczenia i władzy królewskiej. W II i III wieku pojawiają się jednak teksty myślicieli chrześcijańskich, które afirmują zasługi Rzymu dla Kościoła. Ponadto wspomnieć należy o tzw. edyktie mediolańskim, który zaprowadzał wolność wyznania wiary w Cesarstwie Rzymskim. W jego efekcie powstała jednak również zasada grożąca ekskomuniką żołnierzom wyznania chrześcijańskiego, którzy dezercerowali z armii rzymskiej. W końcu IV wieku pojawił się zaś zakaz publicznego praktykowania religii pogańskich. Rosnące wpływy Kościoła, który otrzymywał coraz większe wsparcie ze strony państwa, zaczęły stanowić dla niego niebezpieczeństwo utraty autonomii. Władający Rzymem cesarze zaczęli coraz śmielej wpływać na Kościół (również w kwestiach doktrynalnych) i wykorzystywać go instrumentalnie. Efektem tego był opór Kościoła, przejawiający się m.in. wprowadzeniem zakazu sprawowania funkcji świeckich przez osoby duchowne<sup>234</sup>.

Drugi z omawianych okresów to czasy średniowiecza i nowożytności. Niewątpliwie, europejskie średniowiecze charakteryzowało się tym, że państwo i Kościół nie były podmiotami autonomicznymi. Na określenie tego fenomenu używa się pojęcia *Christianitas*. Charakterystyczna dla tego okresu była wymiennosc funkcji pomiędzy władzą świecką a Kościołem.

---

<sup>233</sup> Tego typu periodyzację proponuje np. Grzegorz Ryś. Zob. G. Ryś, *Państwo a Kościół (hasło)* [w:] *Religia. Encyklopedia PWN*, T. 7. Na temat dziejów relacji państwo – Kościół katolicki. Zob. E. Bursche, *Historia konkordatów*, Kraków 1996, ss. 100; W. Kriegseisen, *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo – kościół między reformacją a oświeceniem*, Warszawa 2011, ss. 710; K.-R. Mai, *Watykan. Mroczna historia światowej potęgi*, Katowice 2016, ss. 528; J. B. North, *Historia kościoła*, Warszawa 2010, ss. 412.

<sup>234</sup> Zob. H. Rahner, *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986, ss. 306.

Symboliczny w tym kontekście jest przypominający sakrament akt koronacji. Trwające w tym okresie konflikty pomiędzy papieżami a cesarzami, czy też królami a biskupami (polski przykład to spór Bolesława Śmiałego ze św. Stanisławem), interpretować można jako konflikt wewnętrzkościelny (wewnątrz *Christianitas*). Faktem jest jednak, że stopniowo Kościół emancypuje się od władzy świeckiej i zaczyna być wobec niej zwierzchni (papocezaryzm). Za pierwszy faktyczny spór pomiędzy państwem a Kościołem uznaje się konflikt papieża Bonifacego VIII i Filipa Pięknego. W ciągu następnych stuleci Kościół został zmuszony do zawarcia licznych konkordatów z państwami europejskimi. Nie można jednak tym samym mówić, że w nowożytnej Europie doszło do rozdziału Kościoła i państwa. W okresie reformacji powszechną była zasada *cuius regio, eius religio* (łac. czyja władza, tego wyznanie), zaczęły także powstać liczne Kościoły narodowe. Zauważyć ponadto należy, że polityczna rola religii stała się podstawą rozwijających się w XVII i XVIII w. monarchii absolutnych (jeden król, jedno prawo, jedna religia)<sup>235</sup>.

Trzeci okres to wieki XIX i XX. W tym czasie został zakwestionowany trwający od stuleci „sojusz ołtarza z tronem”. Potężnym uderzeniem w niego była rewolucja francuska, a następnie XIX-wieczny liberalizm. W tym czasie Kościół uwikłał się także w konflikty z państwami świeckimi, czego konsekwencją jest m.in. wydany przez Piusa IX *Syllabus errorum* (1864)<sup>236</sup>. W tym okresie obserwować można coraz wyraźniejszą doktrynalną reakcję papieżstwa na kwestionowanie jego władzy doczesnej we Włoszech. Wydarzenia, które przyczyniły się do pogłębienia tego procesu, to przede wszystkim: Wiosna Ludów oraz fakt powstania państwa włoskiego. Jako symboliczny moment końca eskalacji sporu przyjąć można rok 1885 i encyklikę Leona XIII pt. *Immortale Dei*. Na kartach encykliki pierwszy raz nadano kształt potwierdzonej później przez Sobór Watykański II i *de facto* obowiązującej do dziś, katolickiej doktrynalnej wykładni relacji państwo – Kościół. W *Immortale Dei* stwierdzono, że: „(...) Bóg rozdzielił rządy nad rodem ludzkim pomiędzy dwie władze – duchowną i świecką: pierwsza przełożoną nad sprawami boskimi, druga nad ludzkimi. Każda z nich jest w swoim obrębie najwyższa: każda ma pewne granice nieprzebyte, a zakreślone istotą rzeczy i właściwymi każdej przyczynami”<sup>237</sup>. Sobór Watykański II potwierdził tę naukę w konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*<sup>238</sup>.

---

<sup>235</sup> Zob. G. Ryś, *Kościół a państwo w średniowieczu. Istota sporu*, „Analecta Cracoviensia”, 1993, nr 25, s. 411-421.

<sup>236</sup> Zob. Pius IX, *Syllabus błędów*, „Studia Theologica Varsaviensia”, 1998, nr 2, s. 113-118.

<sup>237</sup> Leon XIII, *Immortale Dei*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/leon\\_xiii/encykliki/immortale\\_dei\\_01111885.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/leon_xiii/encykliki/immortale_dei_01111885.html) [dostęp: 11.02.2019].

<sup>238</sup> Zob. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Polskie Towarzystwo Mariologiczne [dostęp: 11.02.2019].



Patrząc przekrojowo na dzieje Kościoła katolickiego, nie można nie uznać historii tej instytucji za niewątpliwy historyczny fenomen. Faktem jest, że Kościół katolicki jest najstarszą ciągle działającą instytucją świata zachodniego. Wykorzystując kategorię współczesnych nauk o polityce, można by go określić jako swoisty pierwowzór tego, co dziś określamy mianem organizacji transnarodowych. Liczba wiernych Kościoła katolickiego na świecie oscyluje obecnie w okolicy 1,3 mld, w sumie chrześcijan jest zaś ponad 2,1 mld. Prognozuje się, że około roku 2050 liczba katolików przekroczy 1,5 mld<sup>239</sup>. Oczywiście, w wartościach bezwzględnych niechybnie, w drugiej połowie XXI wieku chrześcijan pod względem liczebności prześcigną muzułmanie (katolików już prześcignęli). Kościół katolicki pozostanie jednak ciągle podmiotem wpływowym organizacyjnie, zapewne nieporównywalnym z żadną inną organizacją religijną.

Kościół katolicki jest również wyjątkowym aktorem politycznym działającym w rzeczywistości międzynarodowej. W różnym stopniu wymyka się on współczesnym teoriom stosunków międzynarodowych, gdyż nie jest ich typowym uczestnikiem. Kościół katolicki bywa określany jako jedyny moralny podmiot stosunków międzynarodowych, który posiada atrybuty państwa. Stwierdzenie to można uznać za dyskusyjne, jakkolwiek oczywiste jest, że przesłanie normatywne stanowi element, bez którego trudno wyobrazić sobie działanie Kościoła w świecie. Faktem jest również to, że trudno mierzyć efektywność oddziaływania Kościoła na politykę światową. Rodzaj wpływu, który on wywiera, politolodzy określają mianem *soft power*. Twórca tego terminu, amerykański badacz Joseph Nye, definiuje go jako zdolność do realizacji swoich celów poprzez atrakcyjność kultury i politycznych ideałów, a nie przymus czy pieniądze<sup>240</sup>. Niewątpliwie, należy zgodzić się ze stwierdzeniem, że *soft power* to podstawowe narzędzie politycznego wpływu Kościoła katolickiego, gdyż nie ma on przecież żadnych dywizji pancernych – trawestując słynne słowa Stalina<sup>241</sup>. Więcej ostrożności miał Napoleon Bonaparte, który ponad sto lat przed Stalinem radził swojemu wysłannikowi do Rzymu, żeby: „Postępował z papieżem tak, jakby miał pod swoją komendą dwadzieścia tysięcy ludzi”<sup>242</sup>. Faktem

---

<sup>239</sup> Zob. *The Changing Demographics of Roman Catholics*, Population Reference Bureau, <https://www.prb.org/thechangingdemographicsofromancatholics/> [dostęp: 11.11.2018].

<sup>240</sup> Por. J. S. Nye, *Soft Power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, Warszawa 2007, s. 11.

<sup>241</sup> Historycy potwierdzają, że Józef Stalin wypowiedział te słowa podczas jednej z narad poświęconych polityce wobec Stolicy Apostolskiej. Stalin zapytał lekceważąco, ile dywizji pancernych ma papież. Zob. R. Cheda, *Sila Watykanu. Ile dywizji ma papież?*, „Rzeczpospolita”, 2017, <https://www.rp.pl/Historia/310129890-Sila-Watykanu-Ile-dywizji-ma-papiez.html> [dostęp: 22.03.2019]. W innej wersji Stalin miał zadać podobne pytanie w roku 1935 francuskiemu ministrowi Pierreowi Laval: „Papież? A ile on ma dywizji?”. Zob. T. Adamski, *Rycerze Kolumba w Polsce promują uhonorowany statuetkami Emmy dokument o roli Jana Pawła II w upadku komunizmu*, „Rewolucja Sumienia”, 2017, <http://www.kofc.org/pl/columbia/detail/revolution-of-conscience.html> [dostęp: 22.03.2019].

<sup>242</sup> J. Troy, *The Catholic Church and International Relation*, Oxford Handbooks Online, 2016, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935307.001.0001/oxfordhb-9780199935307-e-2> [dostęp: 05.11.2018].

jest, że od stuleci Kościół katolicki aktywnie realizuje swoje międzynarodowe cele. Rozważać należy, czy robi to efektywnie i skutecznie; do tego konieczne jest przyjęcie założeń odnośnie do celów międzynarodowej działalności Kościoła.

W interpretacji teologicznej Kościół katolicki to inkluzywna wspólnota ludzi, zwołana działaniami Jezusa Chrystusa w celu uczynienia ich wolnymi obywatelami Królestwa niebieskiego (Królestwa Bożego)<sup>243</sup>. Wspólnota ta obejmuje zarówno ludzi żyjących, jak i przebywających w czyśćcu oraz zbawionych. Celem tej wspólnoty jest dążenie do zjednoczenia w ramach Kościoła wszystkich ludzi żyjących na ziemi. Kościół interpretuje siebie jako wypełnienie dziejów i misji Narodu Wybranego Izraela. Zgodnie z pochodzącym z IV wieku nicejsko-konstantynopolitańskim wyznaniem wiary, ma on cztery cechy: jedność, świętość, powszechność i apostołskość.

Na przestrzenie stuleci istnienia Kościoła wielu papieży, hierarchów i teologów w różnoraki sposób doprecyzowywało sens jego działalności w świecie. Celów, które miał on realizować, wyodrębnić można wiele. Pierwszym i warunkującym pozostałe jest jednak ewangelizacja, czyli głoszenie ludziom przesłania o Jezusie Chrystusie<sup>244</sup>. Piastujący godność papieża, w chwili gdy pisana jest niniejsza rozprawa, Jorge Mario Bergoglio, który przyjął imię Franciszek, przypomniał tę misję lakonicznie w roku 2013 za pośrednictwem portalu społecznościowego Twitter: „Kościół ma jeden kierunek i cel: świadczyć o Jezusie. Nie zapominajmy o tym!”<sup>245</sup>. Szerzej Franciszek o celach i zadaniach Kościoła mówił m.in. w orędziu na Światowy Dzień Misyjny w 2017 roku: „Misja Kościoła, skierowana do wszystkich ludzi dobrej woli, opiera się na przemieniającej mocy Ewangelii. Ewangelia jest Dobrą Nowiną, która niesie w sobie udzielającą się radość, ponieważ zawiera i oferuje nowe życie...”<sup>246</sup>.

Na gruncie nauk o polityce poprzez Kościół katolicki rozumieć należy instytucję społeczną oraz organizację. Instytucja społeczna to struktura, którą można intelektualnie oddzielić od tworzących ją członków. Trwa ona w czasie niezależnie od obecności osób ją tworzących.

---

<sup>243</sup> Por. P. Tillich, *Duchowa obecność a dwuznaczności religii* [w:] tegoż, *Teologia systematyczna*, t. 3, Kęty 2005, s. 150.

<sup>244</sup> Zob. *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, Kongregacja Nauki Wiary, 03.12.2007, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20071203\\_nota-evangelizzazione\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_pl.html) [dostęp: 05.11.2018].

<sup>245</sup> Franciszek, *Franciszek: to jest jedyny cel Kościoła*, portal społecznościowo-informacyjny DEON.pl, 2013, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,879,franciszek-to-jest-jedyny-cel-kosciola.html> [dostęp: 05.11.2018].

<sup>246</sup> Franciszek, *Misja w Centrum Wiary Chrześcijańskiej*, Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2017 r., Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/przemowienia/misje2017\\_04062017.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/misje2017_04062017.html) [dostęp: 05.11.2018].

Organizacja to zaś przedsięwzięcie ludzkie stanowiące pewną całość, która: tworzy wartość dodaną, zorganizowana jest w sposób racjonalny i stawia sobie jasno określone cele<sup>247</sup>.

Definiując Kościół katolicki dla potrzeb nauk o polityce, nie można abstrahować od jego oficjalnego celu działalności, który ma charakter religijny – dążenie do zbawienia ludzkości. Zasadniczym środkiem realizacji tego celu jest ewangelizacja. Warunkiem efektywnego jej prowadzenia jest obecność i aktywność w przestrzeni społecznej. W wymiarze międzynarodowym emanacją Kościoła powszechnego jest jego organ kierowniczy, czyli Stolica Apostolska. W ramach poszczególnych państw, w tym Polski, działają Kościoły partykularne. Kościół katolicki jako całość eksponuje wartości i realizuje swe interesy, faktycznie oddziałując na świat polityki<sup>248</sup>. Należy tutaj jeszcze podkreślić, że w ramach niniejszych rozważań przez Kościół rozumiany jest tzw. kościół hierarchiczny, czyli wyższa hierarchia kościelna, a nie wspólnota wszystkich wiernych<sup>249</sup>.

Przejawem instytucjonalno-organizacyjnego wymiaru Kościoła katolickiego jest Stolica Apostolska. Stanowi ona władzę zwierzchnią papieża w Kościele. Stolica Apostolska wraz ze swoimi instytucjami jest suwerennym podmiotem prawa międzynarodowego. Nie jest ona jednak państwem, a jej podmiotowość jest konsekwencją uznania przez inne państwa<sup>250</sup>. Geneza kształtowania się podmiotowości międzynarodowej Stolicy Apostolskiej sięga VIII wieku. W okresie papocentryzmu (XI-XIII wiek) akcentowano nadrzędność papieża nad podmiotami władzy świeckiej. W epoce nowożytnej teoria ta została złagodzona. Uznano, że papież nie posiada władzy doczesnej, ale może wykonywać władzę duchową w sprawach doczesnych, jeśli te dotyczą realizacji przez człowieka celu duchowego<sup>251</sup>. O ile współcześnie przyjęta doktryna prawa międzynarodowego odrzuca tego rodzaju konstrukty, o tyle faktem jest, że Stolica Apostolska posiada niekwestionowane uznanie międzynarodowe. Uwagę należy zwrócić także na to, że była ona uznawana również w okresie 1870-1929, czyli czasie kiedy

---

<sup>247</sup> Por. D. Góra-Szopiński, *Złoty środek...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>248</sup> Por. K. Kowalczyk, *Kościół katolicki jako podmiot oddziałujący na system polityczny*, „Wrocławskie Studia Politologiczne”, 2014, nr 17, s. 132.

<sup>249</sup> Uporządkowany zbiór użytecznych dla politologa, różnych typów naukowych definicji Kościoła odnaleźć można w pracach cytowanego wyżej K. Kowalczyka. Zob. tenże, *Między antyklerykalizmem a konfesjonalizacją. Partie polityczne wobec Kościoła katolickiego w Polsce po 1989 roku*, Toruń 2016, ss. 392. Wybrane artykuły cytowanego autora (wg dat). Zob. tenże, *Kościół katolicki w Polsce jako podmiot oddziałujący na system polityczny. Casus regulacji prawnych o zapłodnieniu pozaustrojowym in vitro*, „Atheneum. Polskie Studia Politologiczne”, 2018, nr 57, s. 7-19; tenże, *Typologia grup interesu artykułujących postulaty Kościoła katolickiego w Polsce*, „Przegląd Polityczny”, 2017, nr 2, s. 177-188; tenże, *Stanowiska polskich partii politycznych wobec religii i Kościoła. Propozycja typologii*, Studia „Politicae Universitatis Silesiensis”, 2015, t. 15, s. 156-189; tenże, *Kościół rzymskokatolicki w Polsce jako podmiot oddziałujący na system polityczny: casus ustawy o związkach partnerskich*, „Colloquium”, 2015, nr 4, s. 61-82.

<sup>250</sup> Por. J. Symonides, *Podmioty prawa międzynarodowego* [w:] R. Bierzanek, J. Symonides, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 1999, s. 121-123.

<sup>251</sup> Por. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 35-37.

papiestwo nie sprawowało żadnej władzy świeckiej<sup>252</sup>. Współcześnie pomiędzy Stolicą Apostolską a państwem Watykan istnieje unia personalna i funkcjonalna. Stolica Apostolska sprawuje nad Watykanem wyłączne zwierzchnictwo oraz suwerenną władzę i jurysdykcję<sup>253</sup>. Na gruncie prawa międzynarodowego przyjmuje się traktowanie Stolicy Apostolskiej i Watykanu jako jednego podmiotu, a ich nazwy zwykle stosuje się zamiennie<sup>254</sup>.

Odwołanie do tradycji prawa międzynarodowego należy uważać za szczególnie pomocne w interpretacji działań Stolicy Apostolskiej w rzeczywistości międzynarodowej. Pozwala ono uzasadnić tezę, że Stolica Apostolska jest rzeczywiście podmiotem międzynarodowym wyjątkowego typu. W tym kontekście uzasadniony wydaje się postulat poszukiwań odrębnej teorii działania Stolicy Apostolskiej w rzeczywistości międzynarodowej.

Analizując aktywność Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych, zwrócić uwagę należy na najważniejsze narzędzie, jakim jest ona realizowana, czyli służbę dyplomatyczną. Powszechnie dyplomacja watykańska cieszy się opinią instytucji wysoce profesjonalnej i elitarnej. Realizuje ona wytyczne polityki kierowanej przez papieża Stolicy Apostolskiej. Kościół katolicki w swym dyplomatycznym przesłaniu odwołuje się w pierwszej kolejności do wartości takich jak: pokój, sprawiedliwość i godność człowieka. Niejako na drugim planie znajdują się idee ewangelizacyjne czy te dotyczące wolności religijnej<sup>255</sup>. Uwagę zwraca to, że ewangelizacja nie jest wskazywana jako główny cel działalności dyplomacji papieskiej. Fakt ten nie powinien jednak zdumiewać. Konsekwencją realizacji dyplomacji bazującej na argumentach ewangelizacyjnych byłyby niechybne oskarżenia o prozelityzm. Odwołania do uniwersalnych wartości, takich jak te wspomniane, pozwala na prowadzenie dialogu z prawie wszystkimi potencjalnymi partnerami.

Dyplomacja Kościoła katolickiego określana bywa również mianem „dyplomacji moralnej”. Moralność polityki Stolicy Apostolskiej uzasadniana jest odwołaniem do faktu, że podstawa jej podmiotowości prawnomiędzynarodowej wynika nie z faktu suwerenności terytorialnej, ale duchowej, rozciągającej się na wiernych. Wspólnota katolików ma być dzięki temu wewnętrznie niezależna od państwa, w ramach którego żyje. W związku z tym współczesny

---

<sup>252</sup> Por. A. Mezglewski, *Stolica Apostolska i państwo watykańskie jako podmioty prawa międzynarodowego*, „Studia z Prawa Międzynarodowego”, 2005, t. 8, s. 296-297.

<sup>253</sup> Por. J. Barcik, T. Srogosz, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2007, s. 152.

<sup>254</sup> Por. L. Antonowicz, *Podręcznik prawa międzynarodowego*, Warszawa 2003, s. 95.

<sup>255</sup> Por. J. Cywoniuk, *Wpływ dyplomacji watykańskiej na politykę światową – wybrane zagadnienia*, „Colloquium”, 2015, nr 3, s. 52; Zob. L. Ring-Eifel, *Światowa potęga Watykanu. Polityka współczesnych papieży*, Warszawa 2008, s. 34-35.

Kościół szczególnie sprzyja państwom realizującym ideę praw człowieka oraz akceptującym wolność religijną, gdyż uznaje, że w takich warunkach może się optymalnie rozwijać<sup>256</sup>.

Odrębną kwestią, którą należy omówić, jest problem nieuchronnego napięcia i konfliktu pomiędzy Kościołem i państwem. Brytyjski filozof Roger Scruton (1944-2020) wskazuje, że Kościół (należy przypuszczać, że ma on na myśli Kościół w szerszym znaczeniu niż tylko katolickie) w ramach państwa może być ukonstytuowany w taki sposób, że podlega jego władzy suwerennej, czyli jest „oficjalny”/„państwowy” lub przeciwnie, może on być instytucją autonomiczną i konkurencyjnym źródłem autorytetu. Badacz konstatuje, że sprawujący przewodnictwo moralne i duchowe Kościół wpływa na państwo. Konflikt pomiędzy oboma podmiotami eskaluje, kiedy państwo ogranicza działalność Kościoła w sferze, którą ten uważa za swoją misję, np. w obszarze nauczania<sup>257</sup>. Autor niniejszej rozprawy zgadza się z tym poglądem.

### **2.3. Główne teoretyczne ujęcia relacji Kościoła i państwa**

Napięcie pomiędzy Kościołem katolickim, czy też innymi Kościołami i państwem, zawocowało wytworzeniem się w procesie historycznym kilku typów relacji tych podmiotów. Teoretyczny opis ich zależności stanowi wielkie wyzwanie, gdyż w praktyce musi on mieć charakter multidyscyplinarny. Z punktu widzenia politologa na pewno błędem jest ograniczanie się jedynie do omówienia prawnych zasad relacji Kościoła i państwa. Historyczno-prawne ujęcie musi stanowić punkt wyjścia dla refleksji na temat relacji państwa i Kościoła, koniecznie jednak musi być ono uzupełnione refleksją charakterystyczną dla nauk społecznych, co szerzej opisane zostało we wstępie do niniejszej rozprawy, szczególnie w nawiązaniu do propozycji metodologicznych M. Potza. Dopiero na tak zarysowanym tle możliwe jest przedstawienie panoramy dostępnych interpretacji relacji Kościoła katolickiego i państwa.

W następnych akapitach omówione zostaną cztery sposoby opisywania relacji Kościoła i państwa, które zdaniem autora niniejszej rozprawy mają charakter najbardziej uniwersalny. Reprezentują i łączą w sobie one różne podejścia badawcze. Dwa pierwsze modele są relatywnie często spotykane w literaturze przedmiotu, model trzeci i czwarty stanowią zaś dopełnienie i do pewnego stopnia alternatywę dla dwóch najbardziej popularnych ujęć.

W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na wspomniane już dwa podstawowe ujęcia teoretyczne dotyczących sposobów rozumienia fenomenów Kościoła i państwa, które

---

<sup>256</sup> Por. A. M. Solarz, *Kościół katolicki/Stolica Apostolska – „Moralne mocarstwo” na Czarnym Łądzie?*, „Forum Politologiczne”, 2012, t. 13, s. 241.

<sup>257</sup> Por. R. Scruton, *Słownik myśli politycznej*, Poznań 2002, s. 264-265.

autor niniejszej rozprawy określa jako: (1) model klasyczny i (2) model klasyczny rozbudowany. Modele te adekwatne są przede wszystkim do opisu specyficznych dla cywilizacji zachodniej relacji państwo – Kościoły chrześcijańskie. Zastosowanie ich do opisu relacji państwa z innymi religiami, czy też organizacjami religijnymi, jest możliwe, ale w opinii autora mogłyby być obciążone błędem poznawczym ze względu na odmienną specyfikę poszczególnych wyznań i instytucji religijnych oraz inną ich rolę w historii cywilizacji zachodniej. Faktem jest, że chrześcijaństwo odegrał szczególną rolę w dziejach Zachodu, co odciska swoje piętno również na teorii wyjaśniającej jego cywilizacyjną rolę.

W dalszej części podrozdziału omówione zostaną modele: (3) historyczno-prawny oraz (4) alternatywny model funkcjonalny. Pierwszy stanowi interesujące uzupełnienie modeli (1) i (2). Jest ono jednak na tyle obszerne, że autor zdecydował się potraktować je jako osobny podtyp. Ostatnie ujęcie oparte jest na propozycji oceny relacji Kościoła i państwa na podstawie rzeczywistej roli, jaką wartości religijne odgrywają w życiu obywateli. Tego rodzaju podejście, szczególnie dla politologa, wydaje się mieć duży potencjał poznawczy. Na uwagę zasługuje również fakt, że ostatni model zdaje się mieć potencjał wykorzystania również w badaniach relacji państwa z innymi kościołami niż katolicki.

\*\*\*

Najbardziej upowszechnioną typologię relacji państwo – Kościół określić można jako klasyczną. Porządkuje ona relacje wymienionych podmiotów ze względu na stopień kooperacji pomiędzy nimi. Wprowadza ona trzy kategorie: (1) ostra separacja; (2) autonomia i współpraca; (3) kościół państwowy<sup>258</sup>. Ostra separacja charakteryzuje się wyraźnym oddzieleniem państwa i kościołów. Organizacje religijne traktowane są przez państwo tak samo jak innego typu podmioty pozarządowe i nie mają żadnego formalnego wpływu na proces sprawowania władzy w państwie. W ramach tego modelu Kościół katolicki traktowany jest jako jeden z wielu, a jego historyczna rola i siła społeczna jest ignorowana. Przykładem państwa, które realizuje model ostrej separacji jest Francja, gdzie zasada świeckiego państwa jest zagwarantowana konstytucyjnie<sup>259</sup>. Model autonomii i współpracy opiera się na dwustronnych umowach, czyli konkordatach regulujących stosunki państwa i Kościoła. Państwo realizując ten model, oficjalnie nie

---

<sup>258</sup> Por. S. Sowiński, *Modele stosunków państwo – Modele stosunków państwo – Kościół w Unii Europejskiej*, „Studia Europejskie”, 2008, nr 3, s. 42-46.

<sup>259</sup> Zob. S. Musiał, *Laicka Francja – aspekty historyczne i współczesne*, „Przegląd Religioznawczy”, 2017, nr 3, s. 153-172.

identyfikuje się z żadną religią, często jednak w różnego typu aktach prawnych Kościoł katolicki jest wyróżniony i promowany. Przykładem państwa, gdzie ten model jest formalnie realizowany jest Polska. Zwolennicy takiej formuły ułożenia relacji państwo – Kościół wskazują, że model ten najlepiej odczytuje europejskie tradycje uwzględniając publiczne znaczenie Kościoła<sup>260</sup>. Ostatni wariant, czyli kościół państwowy, nie jest charakterystyczny dla Kościoła katolickiego, częściej występując w relacjach państwo – Kościoły protestanckie. Zakłada, że nie istnieje formalny rozdział Kościoła od państwa. Kościół jako instytucja jest tu podmiotem zależnym. Model ten częściej spotykany jest w ramach tradycji protestanckiej (Anglia, Dania) i prawosławnej (Grecja).

Innym sposobem deskrypcji modelu klasycznego jest podział na: (1) państwa wyznaniowe; (2) państwa świeckie; (3) państwa świeckie w wersji umiarkowanej; (4) państwa postkomunistyczne Europy Środkowo-Wschodniej. Podział ten odnaleźć można w pracach w Józefa Krukowskiego. Za państwa wyznaniowe uznaje on: Grecję, Cypr, Finlandię, Norwegię, Danię oraz Wielką Brytanię; za państwo świeckie – Francję; za państwa świeckie w wersji umiarkowanej – państwa Europy Zachodniej w tym Włochy i Hiszpanię. W kręgu państw postkomunistycznych Europy Środkowo-Wschodniej znajduje się m.in. Polska<sup>261</sup>.

Odnosząc się do propozycji J. Krukowskiego, należy zauważyć, że stanowi ona interesującą kontrpropozycję teoretyczną wobec najbardziej rozpowszechnionego we współczesnej literaturze przedmiotu opisu klasycznego modelu ujęcia relacji państwo – Kościół (trójelementowego). Na pewno gruntowane naukowe porównanie sposobów relacji państwo – Kościół w państwach Europy Zachodniej i państwach postkomunistycznych miałyby nieocenioną wartość poznawczą. Intuicyjnie wszak można stwierdzić, że relacje tego rodzaju np. w Polsce i w Chorwacji układają się inaczej niż np. w Niemczech<sup>262</sup>.

Model klasyczny rozbudowany postrzega relację państwo Kościół przez pryzmat sprzeczności orzeczeń normatywnych Kościoła i państwa. Wyróżnia on cztery typy związanych

---

<sup>260</sup> P. Stanisz, *Dlaczego Kościół nie jest zwolennikiem „państwa wyznaniowego”?* Rozmowa z profesorem KUL-u, Aleteia, <https://pl.aleteia.org/2018/09/11/dlaczego-kosciol-nie-jest-zwolennikiem-panstwa-wyznaniowego-rozmowa-z-profesorem-kul-u/> [dostęp: 22.01.2019]. Cytowany badacz do opisu relacji państwo–Kościół używa modelu klasycznego, wykorzystując jednakże inne nazwy kategorii: (1) model separacji; (2) model współpracy; (3) model kościoła państwowego.

<sup>261</sup> Por. J. Krukowski, *Konstytucyjne modele stosunków między państwem a Kościołem w Europie (Referat został wygłoszony 26.02.2004)*, „Polska Akademia Nauk. Oddział w Lublinie”, 2004, [http://www.pan-ol.lublin.pl/biul\\_9/art\\_907.htm](http://www.pan-ol.lublin.pl/biul_9/art_907.htm) [dostęp: 22.04.2019]. Zob. J. Krukowski, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, ss. 407.

<sup>262</sup> Interesujące rozważania na temat relacji państw i Kościoła w państwach postkomunistycznych znaleźć można w pracy Ireny Borowik: *Odbudowanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000, ss. 286.

z tym relacji. Opisując ten model, D. Góra-Szopiński używa następujących kategorii: (1) separacja egalitarna (model segregacji); (2) związek egalitarny (model komplementarności); (3) separacja hierarchiczna (model teokratyczny); (4) związek hierarchiczny (model koordynacji). Istotą separacji egalitarnej jest pełen rozdział sfery świeckiej i duchowej. Członkowie obydwu społeczności żyją w pełnym oddzieleniu, nie interesują się sobą wzajemnie i na siebie nie wpływają. Dyrektywy władcze wydawane w każdej ze sfer nie dotyczą drugiej. W przypadku modelu związku egalitarnego, obok przedstawicieli sfery świeckiej i religijnej, których charakteryzuje wzajemna indyferentność, funkcjonują osoby identyfikujące się z obydwo sferami. Model ten określić można jako komplementarny. Każda ze stron może rościć sobie prawo decydowania o całości życia społecznego, jednak nie zawsze jest w stanie efektywnie realizować swe cele. W przypadku nierozwiązywalnego w drodze negocjacji konfliktu kompetencji model ten przekształca się w jeden z dwóch ostatnich, czyli separację hierarchiczną lub związek hierarchiczny. Separacja hierarchiczna może być również określona jako model teokratyczny. W ramach tego rodzaju stosunku dyrektywa wydana przez sferę religijną zyskuje charakter sakralny i bezwzględnie obowiązuje świecką. W przypadku związku hierarchicznego istnieje zaś pewność, że obydwie sfery mogą realizować swe dyrektywy władcze. W przypadku konfliktu społeczność może odwoływać się do obydwu władz, co konflikt zwykle pogłębia<sup>263</sup>.

Interesującym i ważnym uzupełnieniem opisanych we wcześniejszych akapitach dwóch głównych modeli jest historyczno-prawny sposób ujmowania relacji państwo – Kościół (model 3 według przyjętego podziału). Wypracowywany został on w polskim środowisku teoretyków prawa kanonicznego i wyznaniowego w okresie międzywojennym. Obrazuje on historyczno-prawne przemiany stosunku Kościoła do państwa. Pomimo że powstał w ramach lokalnego środowiskach naukowego, nie ma *stricte* lokalnego charakteru, a wręcz pretenduje do uniwersalności. Faktem jest jednak, że powstał w środowisku, które można określić jako konfesyjne, co za tym idzie krytycy mogą uznać go za ideowo uprzedzony. W ramach wspomnianego modelu wyróżnionych zostało sześć systemów stosunków pomiędzy państwem a Kościołem, czy też między państwem a związkami wyznaniowymi: (1) system bezpośredniej władzy Kościoła nad państwem; (2) system władzy Kościoła, wpływający na przekonania wiernych i orzekający o jakości praw; (3) system władzy pośredniej; (4) system zależności Kościoła od państwa; (5) system rozdziału Kościoła od państwa; (6) system koordynacji. System pierwszy – system bezpośredniej władzy Kościoła nad państwem – dotyczy państw chrześcijańskich. Oparty jest

---

<sup>263</sup> Por. D. Góra-Szopiński, *Kościół wobec...*, dz. cyt., s. 33-37.



na założeniu, że w ich przypadku Bóg powierzył Kościołowi podwójną władzę: świecką i duchową. Władzę świecką sprawuje państwo jednak na podstawie delegacji papieskiej. Drugi system – system władzy Kościoła, wpływający na przekonania wiernych i orzekający o jakości praw – zakłada, że Kościół ma prawo, a w wręcz obowiązek, dokonywania moralnej wykładni prawa stanowionego. W skrajnych przypadkach może on nawet uznać, że prawo stanowione nie obowiązuje. W ramach tego systemu Kościół nie posiada jednak formalnej władzy świeckiej. Trzeci zaproponowany w ramach modelu sposób ujęcia relacji państwa i Kościoła (związków wyznaniowych) to system władzy pośredniej. Według niego Kościół również nie dysponuje żadną formalną władzą w sprawach świeckich. Ma on jednak prawo ingerować w proces stanowienia prawa oraz kompetencje władz państwowych w sytuacjach, gdy wymagają tego względy moralno-religijne. Czwarty system zakłada zależność Kościoła od państwa. Przyjmuje on, że to państwo posiada na ziemi władzę najwyższą, której Kościół również podlega. Model piąty określony jest jako system rozdziału Kościoła od państwa. W jego ramach Kościół traktowany jest jako związek prywatny. Zachowuje on wolność działania, nie mogąc jednakże liczyć na wsparcie państwowe. Kościół może tutaj działać na podobnej zasadzie jak instytucje użyteczności publicznej czy też organizacje pozarządowe. System nie przewiduje istnienia formalnych zasad finansowania Kościoła przez państwo jak fundusz kościelny; duchownych traktuje tak samo jak wszystkich obywateli a religię pozostawia w sferze prywatnej. Ostatni szósty system – system koordynacji – zakłada równorzędność i niezależność Kościoła oraz państwa. Posługuje się on kategorię „społeczności doskonałej”, opisując przy jej użyciu zarówno państwo, jak i Kościół. Oznacza to, że państwo posiada wyłączne kompetencje w sferze świeckiej, a Kościół w duchowej. Wzajemne relacje obydwu tych podmiotów powinny opierać się na porozumieniu wyrażonym w formie międzynarodowej umowy pomiędzy państwem a Stolicą Apostolską, czyli w konkordacie<sup>264</sup>.

Odnosząc się do omówionego wyżej podziału, Paweł Borecki wskazuje, że zbieżna z nim jest klasyfikacja stosunku państwa do związków wyznaniowych zaproponowana przez współczesnego polskiego badacza i polityka Henryka Świątkowskiego. Rozpatrywał on ten problem z punktu widzenia historyczno-prawnego. Na tej podstawie wyróżnił pięć układów relacji państwo – Kościół (państwo – związki wyznaniowe): (1) system panowania Kościoła nad państwem (papocentryzm); (2) system panowania państwa nad Kościołem (cezaropapizm);

---

<sup>264</sup> P. Borecki, *Modele relacji między państwem a Kościołem i ich wyraz we współczesnym konstytucjonalizmie*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne”, 2005, nr 1-2, s. 159-160. W cytowanym artykule autor omówił również krytykę i proponowane uzupełnienia przedstawionego modelu ujęcia relacji państwo – Kościół.

(3) system koordynacji; (4) system państwa praworządnego (zwierzchnictwo państwa nad Kościołem); (5) system rozdziału Kościoła (kościół) od państwa<sup>265</sup>. Zbieżność z systemem H. Świątkowskiego wykazują także klasyfikacje Henryka Misztala i Andrzeja Zwolińskiego<sup>266</sup>.

Podobne rozwiązanie teoretycznego ujęcia relacji państwo – Kościół zaproponował inny współczesny polski prawnik i naukowiec Michał Pietrzak. Zaklasyfikowane jest ono tutaj osobno jako czwarty, alternatywny model funkcjonalny. M. Pietrzak, opierając się na kryterium funkcji religii i roli związków wyznaniowych w życiu publicznym, wyodrębnił dwa współcześnie istniejące systemy relacji państwo – Kościół (państwo – związki wyznaniowe): (1) system powiązania państwa i związków wyznaniowych oraz system rozdziału państwa i związków wyznaniowych<sup>267</sup>. Jako główną cechę systemu powiązania badacz przyjął uznanie i stosowanie zasad religijnych w sferze publicznej, co w jego ocenie ma przesądzać o charakterze wyznaniowym państwa. Wyodrębnił on organizacyjne i funkcjonalne kryteria oddzielenia państwa od związków wyznaniowych. Świeckość, jego zdaniem, wyraża się przede wszystkim poprzez: neutralność w sprawach religijnych, samodzielność i niezależność związków wyznaniowych odnośnie do ich funkcji religijnych, podległości związków wyznaniowych prawu państwowemu w zakresie ich działalności pozareligijnej oraz równouprawnieniu wszystkich obywateli w sprawach ich wolności, sumienia i wyznania<sup>268</sup>. P. Borecki podkreśla, że cytowany badacz w sposób zasadny odrzucił system koordynacji, gdyż: „(...) podstawową przesłanką do jego wyodrębnienia była forma regulacji sytuacji prawnej Kościoła, nie zaś cechy stosunku między nim a państwem, które nie odbiegały w gruncie rzeczy od tych, jakie wykształcił system zwierzchnictwa”<sup>269</sup>. P. Borecki ponadto wskazuje, że we współczesnych analizach relacji państwo – Kościół (państwo związki wyznaniowe) konieczne jest odrzucenie teorii koordynacji traktującej państwo i Kościół jako dwie „równorzędne potęgi”, które są kompetentne w niezależnych obszarach zainteresowań. Teoria ta jest dziś anachroniczna, gdyż nie można rozpatrywać współczesnych relacji państwo – Kościół w opisany sposób. Postulat pełnej niezależności Kościoła od państwa jest zdaniem badacza przejawem historycznie minionych roszczeń Kościoła a nie odzwierciedleniem rzeczywistości politycznej<sup>270</sup>. W innej ze swych prac cytowany badacz wskazuje ponadto, że rozdział Kościoła od państwa nie jest w pełni równoznaczny

---

<sup>265</sup> Por. H. Świątkowski, *Wyznaniowe prawo państwowe*, Warszawa 1962, ss. 179.

<sup>266</sup> Zob. H. Misztal (red.), *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2000, s. 38-51; A. Zwoliński, *Państwo a Kościół*, „Życie i Myśl”, 1995, nr 1, s. 16,

<sup>267</sup> M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1995, s. 11.

<sup>268</sup> Tenże, *Stosunki Państwo – Kościół (związki wyznaniowe) w nowej Konstytucji RP*, „Edukacja Prawnicza” 1995, nr 1, s. 5

<sup>269</sup> P. Borecki, *Modele relacji między państwem...*, dz. cyt., s. 164.

<sup>270</sup> Por. tamże, s. 165.

z jego religijną i światopoglądową neutralnością. Rozdział Kościoła od państwa w praktyce nie gwarantuje jego neutralności światopoglądowej oraz nie zapewnia wolności sumienia i wyznania w znaczeniu pozytywnym. Doświadczenie historyczne – zdaniem P. Boreckiego – wskazuje, że ścisły rozdział Kościoła i państwa wytwarza atmosferę niekorzystną dla religii, odstręczającą od jej praktykowania. Potrzeba zapewnienia zgodności wykładni zasady rozdziału państwa i związków wyznaniowych z wolnością sumienia i wyznania to jedna z głównych przyczyn rozwoju idei neutralności światopoglądowej państwa<sup>271</sup>.

Odnosząc się do refleksji P. Boreckiego, należy poczynić ważne zastrzeżenie. Badacz przyjmuje w swoich rozważaniach na temat neutralności światopoglądowej państwa wąską, hierarchiczno-instytucjonalną, koncepcję struktury organów sprawujących władzę publiczną. Odmienne ujęcie państwa, odwołujące się do pierwiastka socjologicznego (wspólnotowego), czyni pojęcie jego neutralności religijno-światopoglądowej fikcyjnym<sup>272</sup>. Jest to ważna uwaga, gdyż podobne rozumowanie można odnieść też do refleksji nad rolą Kościoła w polityce. Niewątpliwie, redukcjonistyczna definicja Kościoła, opisująca go jako hierarchię kierującą tą instytucją, pozwala łatwiej teoretycznie ująć jej działania. Patrząc jednak z innej strony, takie podejście powoduje, że pewne aspekty działania Kościoła stają się nieuchwytnie, np. oddziaływanie organizacji motywowanych religijnie (ang. *faith based organizations*).

## 2.4. Benedykt XVI wobec problemu polityczności Jezusa

Doktrynę Benedykta XVI dotyczącą państwa należy rozpatrywać w kontekście dwóch elementów, które stanowią jej wyznaczniki. Pierwszy z nich ma charakter teologiczny. Jego istotą jest patrzenie na państwo jako na konkretyzację ładu stworzenia. Szczególne znaczenia ma w jego ramach wolność jednostki oraz podmiotów podlegających władzy. Samo wykonywanie władzy stanowi zaś bezpośrednie odwołanie do Boga jako absolutnego autorytetu. Drugi element ma charakter filozoficzny, a konkretnie odwołujący się do myśli personalistycznej<sup>273</sup>.

---

<sup>271</sup> P. Borecki, *Państwo neutralne światopoglądowo – ujęcie komparatystyczne*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 2006, t. 9, s. 76.

<sup>272</sup> Tamże.

<sup>273</sup> Por. J. Szulist, *Teologia państwa...*, dz. cyt., s. 246. Szczególny wpływ na zwrot Ratzingera w kierunku personalizmu wywarła praca Theodora Steinbüchela (1888-1949) pt. *Der Umbruch des Denkens* (Zwrot myślenia)<sup>273</sup>. Na łamach wspomnianego dzieła scharakteryzowany został proces przejścia od filozofii neokantowskiej do personalistycznej. Zob. T. Steinbüchel, *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*. Regensburg 1936, ss. 186. Ewa J. Nowacka jest zdania, że poglądy personalistyczne Benedykta XVI są zasadniczo różne od personalizmu tomistycznego. Papież stoi na stanowisku, że z idei godności człowieka wynika prawo do wolności indywidualnej i jest to fakt, który weryfikuje inne prawa. Prawa ludzkie przynależą do człowieka naturalnie, czego wyrazem jest Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 1948 r. Por. E. J. Nowacka, *Wprowadzenie do doktryny...*, dz. cyt., s. 47.

Niewątpliwie, problemem, przed jakim staje politolog pragnący zrekonstruować, a później zinterpretować nauczanie Benedykta XVI dotyczące relacji współczesnego Kościoła i państwa, jest kwestia wyjściowych założeń teoretycznych, które pozwolą na podjęcie próby przełożenia, inspirowanego religijnie języka katolickiej nauki społecznej na dyskurs nauk o polityce. Jest to wielkie wyzwanie, którego realizacja zawsze może zostać uznana za dyskusyjną. Autor przyjmuje jednak, że tego rodzaju transkrypcja jest możliwa. Inspiracją do podjęcia tego tropu jest m.in. refleksja Jürgena Habermasa, w którego myśli można odnaleźć zachętę do prób wzbogacenia debaty publicznej o religijne interpretacje. Ponadto nie można abstrahować od faktu, że język religijny miał wielki wpływ na kształt zachodniej kultury debaty o sprawach politycznych. Carl Schmitt nawet stwierdził, że: „Wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne. Dowodzi tego nie tylko historyczna ewolucja tych pojęć, które zostały przeniesione z teologii do nauki o państwie – w ten sposób na przykład wszechmogący Bóg stał się wszechmocnym prawodawcą – lecz świadczy o tym również ich systemowa struktura, której znajomość konieczna jest do ich socjologicznego ujęcia”<sup>274</sup>. Oznacza to, że świecki język współczesnej nauki pozostaje w organicznym związku z językiem religii katolickiej, a szerzej z chrześcijaństwem. Takim założeniem kieruje się w swych dalszych rozważaniach autor niniejszej rozprawy.

Pierwszym warunkiem umożliwiającym podjęcie próby rekonstrukcji sposobu, w jaki Benedykt XVI rozumiał relacje współczesnego Kościoła i państwa jest zestawienie elementów jego nauczania w tym zakresie z obecnymi w naukach o polityce kategoriami państwa i władzy politycznej (często zamiennie określana mianem władzy państwowej). Autor tej rozprawy pisząc w poprzednich podrozdziałach o istocie państwa, odwołał się m.in. do M. Webera. Tam również została przedstawiona naukowa definicja państwa. Pozwalając sobie w tym miejscu na uzupełnienie i kontynuując odwołania do refleksji niemieckiego socjologa – wokół myśli, którego rozwinęła się jedna z najważniejszych dla politologii tradycji badawczych, należy podkreślić, że władza jest zdolnością do przeprowadzenia swojej woli wbrew ewentualnemu oporowi. Władzę Weber rozumiał przede wszystkim jako stosunek społeczny<sup>275</sup>. Definiowana w taki sposób władza realizowana może być na różne sposoby. Zwykle wymienia się: wywieranie wpływu, przekonywanie, manipulację, a w radykalnych sytuacjach przemoc<sup>276</sup>. Fakt konieczności istnienia w społeczeństwie stosunków władczych tłumaczony jest sprzecznościami po-

---

<sup>274</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000, s. 60-61.

<sup>275</sup> Por. M. Weber, *Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa 2002, s. 39.

<sup>276</sup> Por. K. von Beyme, *Współczesne teorie polityczne*, Warszawa 2007, s. 170.

między interesami grup i jednostek. Równolegle do zjawiska władzy politycznej istnieje również fenomen politycznego wpływu. Określić go można jako zdolność do skutecznego nakłaniania czy też przekonywania do zachowania zgodnie z określoną wolą. Polityczny wpływ dotyczyć może także zdolności do zmiany sposobu myślenia i związanych z nim dążeń<sup>277</sup>.

Problem władzy politycznej swoją recepcję znalazł, rzecz jasna, również w nauce społecznej Kościoła katolickiego. Magisterium stoi na stanowisku, że pierwotne wskazania dotyczące tego, jak chrześcijanin powinien odnosić się do władzy politycznej, znajdują się w Biblii. Kościół podkreśla, że biblijne przesłanie winno stanowić ciągłą inspirację względem chrześcijańskiej refleksji na temat władzy politycznej. Kluczowe jest tu założenie, że władza ma swoje źródło w Bogu i stanowi część zaprojektowanego i stworzonego przez niego porządku<sup>278</sup>. Polski badacz katolickiej doktryny społecznej Kościoła katolickiego Józef Keller, pisząc o tym założeniu, wskazywał: „Dzisiejszy Kościół, zmuszony stanem faktycznym do uznania autonomii świata, usiłuje zachować przekonanie, że świat jest zależny od Boga i że nie można stworzyć należytego ładu i porządku w świecie bez odwołania się do prawa bożego”<sup>279</sup>. Jakkolwiek faktem jest, że cytowane słowa zapisane zostały pod koniec drugiej połowy XX wieku, uznać można, że nie straciły na aktualności.

Poszukujący biblijnych odniesień do problemu władzy politycznej najczęściej skłaniają się ku interpretacji, że z wypowiedzi Jezusa, z jednej strony, wynika wyraźne odrzucenie tych, którzy ciemnią narody, z drugiej nie ma tam podważania w sposób bezpośredni legitymizacji ówczesnych rządzących<sup>280</sup>. Zwykle w tym kontekście przytaczany jest fragment wypowiedzi Jezusa, która często uważana jest za wyraz jego stosunku do władz państwowych i problemu polityczności. Chodzi tu o odpowiedź na pytanie dotyczące konieczności płacenia podatków: „»Powiedz nam więc, jak ci się zdaje? Czy wolno płacić podatek cesarzowi, czy nie?« Jezus przejrzał ich przewrotność i rzekł: »Czemu wystawiacie Mnie na próbę, obłudnicy? Pokażcie Mi monetę podatkową!« Przynieśli Mu denara. On ich zapytał: »Czyj jest ten obraz i napis?« Odpowiedzieli: »Cezara«. »Oddajcie więc cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga«<sup>281</sup>. Zwykle przyjmuje się, że w tej wypowiedzi Jezus miał na myśli, że płacenie

---

<sup>277</sup> Por. M. Gulczyński, *Nauka o polityce*, Warszawa 2007, s. 57 i 60.

<sup>278</sup> Por. *Kompendium nauki społecznej...*, dz. cyt., s. 774.

<sup>279</sup> J. Keller, *Wizja świata papieża Jana Pawła II* [w:] W. Mysiek, M. Nowaczyk, *Kościół współczesny. Dwadzieścia lat po Soborze Watykański II*, Warszawa 1985, s. 12.

<sup>280</sup> Por. Mk 10, 42 (Wszystkie przypisy dot. Biblii odwołują się do: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2012, 1454 ss.); Por. Łk 22, 25.

<sup>281</sup> Mt 22, 17-21.

podatków jest koniecznością, zaznaczając jednakże, że władza nie powinna ingerować w sferę religijną<sup>282</sup>.

Równolegle do ewangelicznych wypowiedzi Jezusa, w kontekście refleksji na temat polityki, przywoływane są często także wypowiedzi św. Pawła. Apostoł skonkretyzował zasady, w jaki sposób człowiek powinien pozycjonować się wobec władzy politycznej. Uważał on, że chrześcijanin musi podporządkować się władzy, ale nie w sposób bierny. Ogranicznikiem tego, jak daleko sięgać może zakres władzy politycznej, zdaniem św. Pawła, jest sumienie, które pozwala instynktownie rozumieć wolę Boga. Apostoł ponadto postulował, żeby wierni modlili się za rządzącymi<sup>283</sup>.

Rozwijająca się z inspiracji ewangelicznej nauka społeczna Kościoła swój stosunek do władzy wiąże z definicją wspólnoty politycznej. W tradycji Kościoła silnie obecne jest wywodzące się z myśli Arystotelesa założenie, że istota ludzka jest istotą społeczną i polityczną. Kościół przypomina więc, że sensem istnienia wspólnoty jest spełnianie przez nią określonej roli. Takim celem głównym jest tworzenie warunków do pełnego rozwoju człowieczeństwa członków wspólnoty. Współczesny Kościół katolicki stoi na stanowisku, że wspólnota polityczna w sposób najbardziej doskonały wyraża się w narodzie<sup>284</sup>.

Kościół dążąc do usytuowania się w sferze metapolitycznej, postuluje obronę modelu organizacji społeczeństwa, który w centrum stawia społeczną naturę osób. Władza w takim rozumieniu musi być częścią społeczności cywilnej czy też, inaczej mówiąc, sfery publicznej. Zadaniem takiej władzy jest organizacja wspólnoty w taki sposób, aby ukierunkowana ona była na realizację dobra wspólnego. Granicą jej działania jest jednak wolność jednostki. Kościół, odwołując się do zasady pomocniczości, naucza, że zarówno jednostka, jak i naród, rozumiany jako suwerenny podmiot władzy, mają prawo wypowiadać posłuszeństwo rządzącym, jeśli godzą oni swymi działaniami w moralny porządek wyprowadzany z zasad Ewangelii<sup>285</sup>. Właśnie te idee leżą również u podstaw refleksji Benedykta XVI na temat państwa i problemu legitymizacji władzy politycznej.

Mówiąc o stosunku Benedykta XVI do władzy politycznej, zauważyć należy, że papież konsekwentnie rozwijał go w oparciu o ścisły zbiór mocno skonkretyzowanych założeń wyjściowych. Pierwszym z nich, i jak się zdaje najważniejszym, jest wyraźne stwierdzenie, że po-

---

<sup>282</sup> Por. Mk 12,13-17; Mt 22, 15-22; Łk 20, 20-26.

<sup>283</sup> Por. Rz 13,1-7; 1 Tm 2, 1-2.

<sup>284</sup> Por. *Kompendium nauki społecznej...*, dz. cyt., s. 779-780.

<sup>285</sup> Por. tamże, s. 799-803 i 820.

staci Jezusa nie można interpretować jako mesjasza politycznego. Papież przypominał, że celem Syna Bożego, było zbawienie ludzkości, a nie przebudowa porządku politycznego na ziemi. Benedykt XVI stanowczo odcinał się od interpretacji łączącej przesłanie Jezusa z ideami reform politycznych, również w przypadku wątków, gdzie mowa o Królestwie Bożym<sup>286</sup>. Drugie z założeń dotyczy postulowanego przez papieża stosunku wiernych do instytucji państwowych, a ściślej kwestii rozdziału Kościoła (religii) od państwa. W tym aspekcie Benedykt XVI przywoływał omawiany wcześniej fragment dialogu Jezusa na temat płacenia podatków cesarowi, widząc w nim załączek idei rozdziału religii od państwa, a tym samym Kościoła od państwa<sup>287</sup>. Trzecie i ostatnie z założeń związane jest z odrzuceniem głoszenia Ewangelii na drodze przemocy. Papież wyraźnie akcentował, że społeczna aktywność chrześcijan powinna być nacechowana miłością i posłuszeństwem<sup>288</sup>.

Problem polityczności Jezusa pojawił się szerzej na kartach drugiej encykliki Benedykta XVI *Spe salvi*. papież ponownie przypominał, że postaci Jezusa nie można interpretować w kategoriach przywódcy i bojownika politycznego – „Jezus nie był Spartakusem” – pisze papież. Zwraca on także uwagę, że przesłanie Jezusa było czymś jakościowo odmiennym od typowych przesłań politycznych. Zdaniem papieża miało ono być: „(...) spotkaniem z Panem panów, spotkaniem z żyjącym Bogiem, a zatem spotkaniem z nadzieją mocniejszą niż cierpienia niewoli, przemieniającą od wewnątrz życie i świat”<sup>289</sup>.

Odnosząc się do omówionego wyżej fragmentów encykliki *Spe salvi*, należy zauważyć, że dotyka on kwestii często podnoszonej w katolickiej nauce społecznej w kontekście dyskusji na temat problemu pochodzenia władzy ziemskiej. Benedykt XVI konsekwentnie przypomina przyjętą przez Kościół tezę, że Jezus nie był politykiem czy też wojownikiem politycznym. Takie założenie pozwala wysunąć na pierwszy plan etyczno-moralny wymiar przesłania Jezusa. W praktyce jednak całkowite odrzucenie polityczności postaci Jezusa jest niemożliwe. Wszelkie etyczno-moralne postulaty, jeśli mają być wprowadzane przez instrumentarium państwa, zaczynają mieć charakter polityczny.

---

<sup>286</sup> Zob. Mt 5, 1-12.

<sup>287</sup> Zob. Mt 22, 21.

<sup>288</sup> Por. Benedykt XVI, *List Ojca Świętego Benedykta XVI do Biskupów, do Kapłanów, do Osób Konsekrowanych oraz do Wiernych Świeckich Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice Ludowej*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/listy/chiny\\_27052007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/chiny_27052007.html); tenże, *Królestwo Jezusa przechodzi przez krzyż i jest uniwersalne*, Deon, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/benedykt-xvi/homilie-benedyktaxvi/art,141,krolestwo-jezusa-przechodzi-przez-krzyz-i-jest-uniwersalne.html>; Por. J. Ratzinger, *Europa...*, dz. cyt., s. 56-57.

<sup>289</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/encykliki/spe\\_salvi-30112007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/encykliki/spe_salvi-30112007.html) [dostęp: 22.11.2018].

Przyglądając się dokładniej rozwijanej przez Benedykta XVI interpretacji problemu polityczności Jezusa, warto sięgnąć do pracy *Jezus z Nazaretu*, na kartach której papież zaprezentował swój pogląd w sposób drobiazgowy. Konieczną jest tu jednak uwaga, że praca ta nie ma charakteru wypowiedzi z pozycji Nauczycielskiego Urzędu, ale jego osobistej refleksji (na co sam Benedykt XVI zwracał uwagę)<sup>290</sup>.

We wspomnianym dziele dotyczącym postaci Jezusa, następcy Jana Pawła II, podejmuje rozważania nad procesem, który ostatecznie doprowadził do skazania Mesjasza przez władzę polityczną. Benedykt XVI wyodrębnia tu trzy etapy: (1) zebranie Rady w domu Kajfasza; (2) przesłuchanie Jezusa przed Sanhedrynem oraz (3) proces przed Piłatem<sup>291</sup>. W swojej refleksji trzyma się on jednak wymienionego wcześniej generalnego aksjomatu, że samego Jezusa nie można postrzegać w kategoriach politycznych: „(...) patrzenie na postać Jezusa i na Jego działalność w kategoriach politycznych równałoby się niedostrzeżeniu właśnie tego, co było w nim najbardziej istotne i nowe. W rzeczy samej: Jezus w swoim przepowiadaniu dokonał rozdzielnia wymiaru religijnego i politycznego, które przemieniło świat i rzeczywistość należy do istoty nowej drogi”<sup>292</sup>. Na tak zarysowanym tle Ojciec Święty podnosi problem powiązania i oddzielania religii i polityki. Z teologicznej pozycji, mówi on, że w fenomenie ukrzyżowania pozbawionego wszelkiej ziemskiej władzy Jezusa ukazuje się nowa wspólnota oraz forma panowania Boga w świecie<sup>293</sup>. Benedykt XVI podkreśla, że: „Jeśli dla królowania i królestwa istotna jest siła, i to właśnie siła wojskowa, to niczego z tych rzeczy nie ma u Jezusa. (...) Królestwo to jest bezsilne. Nie dysponuje żadnymi dywizjami”<sup>294</sup>.

Odnosząc się do założeń, którymi kierował się Benedykt XVI w swojej refleksji na temat władzy politycznej, wskazać należy, że stał on na stanowisku, które w praktyce odrzuca istotowy dla świeckiej definicji władzy i polityki elementu przemocy czy też monopolu na przemoc. Przekładając teologiczny język Benedykta XVI na język nauk o polityce, można powiedzieć, że mowa tu o wizji chrześcijańskiej *soft power* polegającej na propozycji budowy wspólnoty opartej na wartościach odrzucających przemoc, a koncentrujących się na poświęceniu dla innych (ofiarowaniu siebie samego). Nie można także pominąć aluzji do „papieskich dywizji”, o których mówił Stalin. Benedykt XVI podkreśla, że Jezus utworzył zupełnie nowe pojęcia królowania i królestwa, z czym skonfrontował Piłata, który uosabia klasyczny przykład władzy

---

<sup>290</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2011, s. 15.

<sup>291</sup> Por. także, *Polityka i prawda. Proces Jezusa* [w:] tegoż, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara*, Lublin 2018, s. 35.

<sup>292</sup> Tamże, s. 36.

<sup>293</sup> Por. tamże, s. 37.

<sup>294</sup> Tamże, s. 50.



politycznej („władzy światowej”, jak pisze papież)<sup>295</sup>. Ponadto Benedykt XVI doprecyzowuje także, że jako prefekt Piłat był reprezentantem prawa rzymskiego, które stanowiło fundament *Pax Romana*. Gwarantem tego porządku międzynarodowego była w pierwszej kolejności potęga militarna. Sama w sobie nie zapewniała ona jednak pokoju, gdyż ten opierał się na sprawiedliwości: „Siłą Rzymu był jego system prawny, porządek prawny, na którym ludzie mogli polegać. Piłat – powtórzmy – znał prawdę, o którą w tym przypadku chodziło i dlatego wiedział, czego wymagała od niego sprawiedliwość<sup>296</sup>.”

W dalszej części swojego wywodu, który *de facto* dotyczy konfrontacji Jezusa z systemem władzy państwa rzymskiego, Benedykt XVI przywołuje fundamentalne pytanie, które – jak zauważa – stawia również nowożytna doktryna państwa. Pytanie brzmi: „Czy polityka może przyjąć prawdę jako kategorię swojej struktury? Czy też musi pozostawić prawdę jako coś niedostępnego subiektywności, a zamiast tego zobaczyć, jak przy pomocy stojących do dyspozycji instrumentów porządku władzy nie daje sobie rady, by zaprowadzić pokój i sprawiedliwość? Czy, stawiając na prawdę, w sytuacji niemożności konsensusu wobec prawdy, nie staje się narzędziem pewnych tradycji, które w rzeczywistości są tylko formami utrzymania władzy?”<sup>297</sup>. Pytanie sformułowane przez papieża ma charakter fundamentalny, gdyż w istocie pyta on, czy możliwe jest uprawienie polityki opartej na jednym wspólnym dla wszystkich konsensusie wartości. Dominujące współcześnie w świecie Zachodu systemy liberalnej demokracji zdają się odrzucać taką możliwość, widząc w jednoznacznym zdefiniowaniu „prawdy” załączki totalitaryzmu. W drugiej części swojego pytania Benedykt XVI zauważa jednak, z czym chyba trudno się zgodzić, że w praktyce społecznej przyjęcie utylitarnej prawdy jest konieczne. Nie służy ona już jednak „pokojowi i sprawiedliwości”, a jedynie utrzymaniu władzy. W tej konstatacji doszukać się można również zawołanej polemiki z, często nazywanym ojcem współczesnej politologii, N. Machiavellim, który uchodzi za prekursora idei rozdzielania moralności od polityki i życia prywatnego.

W dalszych rozważaniach na temat polityczności Jezusa, Benedykt XVI przypomina chrześcijańską odpowiedź na pytanie o istotę prawdy: „»Dawanie świadectwa prawdzie« oznacza uwypuklenie panowania Boga i Jego woli, na przekór interesom świata i jego władzom. Bóg stanowi kryterium bytu. W tym sensie prawda jest rzeczywistym »królem«, który wszystkim rzeczom nadaje ich blask i wielkość. Możemy też powiedzieć, że dawać świadectwo praw-

---

<sup>295</sup> Zob. tamże, s. 50.

<sup>296</sup> Tamże, s. 57.

<sup>297</sup> Tamże, s. 51.

dzie oznacza, by z perspektywy Boga, będącego stwórczym Rozumem, czynić stworzenie zrozumiałym, a jego prawdę tak przystępną, aby mogła stanowić miarę i kryterium w świecie człowieka; tak by mogła się przeciwstawiać wielkim i możliwym tego świata siłą prawdy, prawem powszechnym, prawem prawdy”<sup>298</sup>. Fragment ten odczytać można jako wskazanie, żeby katolicy w pierwszej kolejności kierowali się „prawdą” pochodzącą od Boga, czyli w praktyce żyli podług moralności chrześcijańskiej. Mają oni także za zadanie głoszenie tej prawdy (dawania świadectwa), czyli życia w zgodzie z głoszonymi wartościami i wyjaśniania ich w przystępny sposób innym. Kończąc swe rozważania na temat problemu „prawdy” w polityce, czyli problemu trudności w ustalaniu wspólnego dla całej wspólnoty politycznej katalogu wartości, Benedykt XVI stwierdza: „Czym jest prawda? Nie tylko Piłat odłożył na bok to pytanie jako nierozwiązywalne i dla jego celów nie praktyczne. Także dzisiaj, w debatach politycznych, a także w debatach nad tworzeniem prawa, jest ono najczęściej odczuwane jako niewygodne. Jednak bez prawdy człowiek żyje obok siebie i ostatecznie pozostawia pole silniejszemu”<sup>299</sup>. Konstatacja papieża ma niewątpliwie gorzki charakter, lecz trudno ją odrzucić. Próżnia aksjologiczna w praktyce musi prowadzić do wykrystalizowania się jakiejś władzy, niejako hobbesowskiego „suwerena”. W przytoczonym fragmencie widać także ślady myśli św. Augustyna, który w swoim *Państwie Bożym* pisał: „Czymże są państwa wyzute ze sprawiedliwości, jeśli nie bandą zbójców?”<sup>300</sup>.

Figura Jezusa oraz jej interpretacja jest elementem niezbędnym do zrozumienia refleksji Benedykta XVI nad problemem państwa i władzy politycznej. Odpowiedź na pytanie o stosunek Jezusa wobec spraw politycznych musi warunkować odpowiedź na pytanie o to, jak Kościół i wierni powinni postępować. Założenie to przypomina ponadto badaczowi o specyfice Kościoła katolickiego rozumianego jako przedmiot badań. Zwykle naturalne w tym kontekście jest postrzeganie go jako istniejącej i działającej w przestrzeni publicznej instytucji. Ograniczenie się do takiego podejścia często może być jednak równoznaczne z popadnięciem w pułapkę redukcjonizmu. Słuszną jest tutaj, przywołana już we wstępie tej rozprawy, uwaga naukowca, ale jednocześnie duchownego, Janusza Mariańskiego, który zauważył, że: „Socjolog powinien mieć w polu swojego widzenia i to, że Kościół – z teologicznego punktu widzenia – nie jest

---

<sup>298</sup> Tamże, s. 52.

<sup>299</sup> Tamże, s. 53.

<sup>300</sup> Inna wersja słów to: „Wyzute ze sprawiedliwości państwo, czyż nie jest bandą rozbójniczą? Bo i banda jest małym królestwem” (*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quid sunt nisi parva regna*). Augustyn z Hippony, *Państwo Boże*, Kęty 2015, s. 148. Zob. K. Sobański, *O różnicy między państwem a bandą*, Fundacja Opoka, 2001, <https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/GN/2001-13-4.html> [dostęp: 12.11.2016].

zwykłą ludzką instytucją, taką jak inne, że jest instytucją związaną z Bogiem, że ma swoje wymiary transcendentne”<sup>301</sup>. Uwaga ta w takim samym stopniu tyczy się również politologa.

Kolejnym aspektem, jaki w kontekście analizy stosunku Benedykta XVI do zagadnienie państwa i legitymizacji władzy należy omówić, jest problem relacji państwo – Kościół. Zanim jednak przejdziemy do omówienia i rekonstrukcji sposobu, w jaki papież Benedykt XVI postrzegał współczesne relacje Kościoła i państwa, zasadne wydaje się sięgnąć do uwag w tym zakresie, jakie poczynione zostały jeszcze przez kard. J. Ratzingera. W roku 1992 w wygłosił on w Paryżu przemówienie, które pozwala lepiej zrozumieć genezę stosunku przyszłego papieża do problematyki wzajemnego oddziaływania Kościoła i państwa. Przemówienie nie stanowi oficjalnego nauczania Kościoła, a jedynie refleksję teologa (choć niewątpliwie wyjątkowo ważnego i wpływowego), jego echo usłyszeć możemy jednak w późniejszych wystąpieniach papieża Benedykta XVI. Do wspomnianego przemówienia będziemy też wracać jeszcze w podrozdziale dot. stosunku Benedykta XVI do demokracji.

W paryskim przemówienie z 1992, którego tytuł brzmi *Prawda, wartość, władza*<sup>302</sup>. kard. J. Ratzinger wyłożył siedem punktów, które można uznać za jego interpretację katolickiego sposobu rozumienia państwa. Omawiany zbiór można też interpretować jako zestawienie postulatów, jakie wysuwa współczesny katolicyzm wobec nowoczesnego państwa.

(1) Pierwszy z nich zakłada, że państwo samo w sobie nie może być źródłem prawdy i moralności. J. Ratzinger pisze, że: „nie może ono utworzyć samej prawdy z własnej ideologii, bazującej na narodzie, rasie, klasie czy jakiegokolwiek innej strukturze, ani też na drodze większości. Państwo nie jest absolutne”<sup>303</sup>. Przytoczone słowa J. Ratzingera wyraźnie wskazują, że pierwszy punkt i podstawę dla dyskusji o relacji współczesnego Kościoła i państwa stanowi dla niego założenie, że państwo nie jest w stanie samo z siebie wytwarzać wartości. Oznacza to, że musi ono je zaczerpnąć spoza siebie, czy też w praktyce spoza swoich instytucji. Tutaj naturalnie pojawia się miejsce dla Kościoła.

(2) W punkcie drugim J. Ratzinger wskazuje, że cele państwa nie mogą mieć jedynie utylitarne i materialnego charakteru. Stoi on na stanowisku, że: „(...) aby uzasadnić sensowny i możliwy porządek obywatelskiego współistnienia, państwo potrzebuje minimalnego stopnia prawdy, poznania dobra, którymi nie da się manipulować”<sup>304</sup>. Rzecz jasna naturalnym dostarczycielem tego rodzaju dobra, przynajmniej w kręgu cywilizacji zachodniej, musi być

---

<sup>301</sup> J. Mariański, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s.75.

<sup>302</sup> Zob. J. Ratzinger, *Prawda, wartość, władza* [w:] tegoż, *Uwolnić wolność...*, dz. cyt., s. 84-126.

<sup>303</sup> Tamże, s. 123.

<sup>304</sup> Tamże.

Kościół katolicki. Z przytoczonych słów wynika ponadto twierdzenie, że obywatelskie współistnienie nie jest możliwe, jeśli nie będzie ono zbudowane na założeniu odnośnie do wartości fundamentalnych. Pogląd ten na pewno byłby kontestowany przez zwolenników świeckiego modelu państwa. Przytoczone słowa kard. J. Ratzingera wskazują jednak, że Kościół i katolicyzm nie zamierzają ograniczać wizji swojego istnienia jedynie do sfery prywatnej wiernych.

(3) W kolejnym punkcie J. Ratzinger niejako osobno podkreśla, że państwo nie jest w stanie samo wytworzyć wartości: „Stosowanie do tego państwo musi czerpać niezbędne dla siebie kryterium poznania i prawdy o dobru z zewnątrz”<sup>305</sup>. Tego rodzaju założenie było trwałym elementem poglądów kard. J. Ratzingera, a później Benedykta XVI, na państwo. Osobnym problemem jest jednak to, czy tego rodzaju założenie jest w stanie przetrwać krytykę. Wydaje się, że zwolennicy idei świeckiego państwa będą stać na stanowisku, że nowoczesne, czy też ponowoczesne, państwo działające w sposób oparty na nauce jest w stanie samo z siebie wytwarzać nowe wartości. Co za tym idzie, rysuje się tutaj linia trudnego do przewyciężenia sporu pomiędzy współczesnym katolicyzmem i państwem.

(4) W kolejnym, już czwartym punkcie, J. Ratzinger przedstawia założenia, które można uznać za koncepcję wzorcowego sposobu koegzystencji religii, czy też Kościoła, i państwa. Rozpoczyna on od krytyki idei państwa jako twórcy wartości, wskazując, że czyste poznanie rozumowe musi być kontrolowane przez niezależną filozofię, a takowa – zdaniem J. Ratzingera – nie istnieje. Kardynał wskazuje, że: „Rozum metafizyczny i moralny jest skuteczny jedynie w kontekście historycznym, od niego zależy, a jednocześnie go przekracza. Rzeczywiście, wszystkie państwa poznały i zastosowały zasady rozumu moralnego ze swoich wcześniejszych tradycji religijnych, które jednocześnie były wychowaniem moralnym. Historyczne religie znacznie się różnią stopniem otwartości rozumu i kryterium poznania dobra, podobnie jak zróżnicowany jest kształt koegzystencji państwa i religii. W historii można dostrzec pokusę ich utożsamienia, a tym samym pokusę religijnej absolutyzacji państwa, która jednocześnie wyrządza religii szkodę. Ale istnieją też pozytywne modele relacji pomiędzy poznaniem moralnym, opartym na fundamentach religijnych a porządkiem państwowym. Można nawet powiedzieć, że w wielkich formacjach religijnych i państwowych uwidacznia się fundamentalny konsensus co do istotnych elementów dobra moralnego, wskazujący na wspólną rozumność”<sup>306</sup>.

Odnosząc się do przytoczonych słów, należy zauważyć, że J. Ratzinger przyjmuje założenie, że wszystkie państwa współczesne są dziedzicami jakiejś tradycji religijnej. W ten sposób pośrednio krytykuje on założenie, że świeckie państwo samo może tworzyć swoje wartości.

---

<sup>305</sup> Tamże, s. 124.

<sup>306</sup> Tamże, s. 125.

Według J. Ratzingera, każde państwo ma w swojej kulturze wartości religijne, nawet jeśli formalnie się od nich dystansuje. Wskazuje on także, że sposób koegzystencji religii i państwa w dużym stopniu wynika ze specyfiki danej religii. Ponadto zagrożeniem dla religii i państwa jest pokusa utożsamienia jednego i drugiego. W ten sposób wyłania się coś, co można określić jako ratzingerowski model koegzystencji państwa i religii. Sprowadzić można go do tego, że państwo nie może wyemancypować się od swojej tradycji religijnej, a także że należy dążyć do rozdziału religii i państwa. J. Ratzinger wprost o tym nie wspomina, jednak w sposób naturalny jako idealny nasuwa się tu specyficzny model rozdziału Kościoła i państwa wypracowany na gruncie kultury zachodniej.

(5) W kontekście wszystkich poczynionych wyżej komentarzy szczególnie interesujący wydać musi się punkt piąty. J. Ratzinger tutaj już w sposób jednoznaczny wskazuje na chrześcijaństwo jako na religię, która w sposób najbardziej optymalny koegzystuje z państwem. Przyszły papież twierdzi, że: „Najbardziej uniwersalną i racjonalną kulturą religijną okazała się wiara chrześcijańska, która także dziś proponuje rozumowi podstawowe zręby moralnego poznania, które albo prowadzi do pewnej naoczności, albo uzasadnia przynajmniej rozumową wiarę moralną, bez czego społeczeństwo nie może istnieć”<sup>307</sup>. Słowa J. Ratzingera na pewno uznane mogą być za prowokacyjne i konfrontacyjne. W sposób jednoznaczny przyszły papież stwierdza tutaj, że współczesne chrześcijaństwo może dostarczać, ufundowanemu na rozumowych założeniach państwu, niezbędne do jego istnienia wartości.

(6) Wątek z punktu piątego, kontynuowany i rozwijany jest w szóstym. J. Ratzinger rozwija tutaj założenie, że stanowiące o istnieniu państwa wartości nie są tworem rozumowym, a czymś co pochodzi z „rozumu dojrzałego” w rozwijającej się w procesie historycznym wierze. Niezależnie jednak od tego wiara nie ma prawa państwa zastępować: „To istotne by nie unieważniać tego rozróżnienia: Kościół nie może wynieść siebie do rangi państwa ani działać w państwie, czy ponad państwem, jako organ władzy. Wówczas bowiem sam siebie czyni państwem i ta tworzy państwo absolutne, które ma właśnie wykluczać. Poprzez fuzję z państwem Kościół zrujnowałby zarówno istotę państwa, jak i swoją własną istotę”<sup>308</sup>.

(7) Ostatni, siódmy punkt zawarty w przemówieniu z 1992 roku dotyka *stricte* ideału relacji państwa i Kościoła wg kard. J. Ratzingera. Co ciekawe, główny akcent jest tutaj położony na zobowiązania Kościoła wobec państwa: „Kościół pozostaje dla państwa czymś »zewnątrznym«. Tylko wtedy państwo i Kościół są rzeczywiście tym, czym być powinny. Kościół, podobnie jak państwo, musi trwać na swoim miejscu i w swych granicach. Musi respektować

---

<sup>307</sup> Tamże, s. 125.

<sup>308</sup> Tamże, s. 126.

istotę państwa i jego własną wolność. Właśnie w ten sposób można wyświadczać państwu przysługę, której ono rzeczywiście potrzebuje. Ale musi też dokładać wszelkich starań, by w nim samym jaśniała prawda moralna, którą Kościół oferuje państwu i która powinna stać się dla obywateli państwa zrozumiała. Prawda moralna może być przekonująca dla innych i wywierać wpływ na całość, gdy jest siłą w całym Kościele i formuje jego członków”<sup>309</sup>. W zacytowanych słowach J. Ratzinger; z jednej strony podkreśla, że Kościół nie jest częścią państwa, że jest ciałem odrębnym od niego i nie może on chcieć tego zmienić; z drugiej musi on być moralnym autorytetem, który wskazuje obywatelom państwa wartości, jakimi ci mają się kierować. Na uwagę zasługuje też ostatnie zdanie, gdzie J. Ratzinger przypomina, że przesłanie moralne Kościoła będzie mogło być efektywne tylko wtedy, gdy sam Kościół funkcjonuje wedle niego. Wydaje się, że można tutaj stwierdzić, że diagnozowany przez licznych badaczy kryzys współczesnego Kościoła katolickiego wynika w duży stopniu właśnie z kryzysu wiarygodności instytucjonalnej.

## 2.5. Benedykt XVI wobec zagadnienia relacji Kościoła i państwa

Przechodząc do zasadniczego problemu niniejszej części pracy, jakim jest interpretacja przez Benedykta XVI współczesnych relacji Kościoła i państwa, w pierwszej kolejności sięgnąć należy przede wszystkim do podstawowych dokumentów papieskiego nauczania, jakimi są encykliki. Już w pierwszej swojej encyklice, Benedykt XVI prezentuje, używaną przez siebie normatywną definicję polityki: „Sprawiedliwy porządek społeczeństwa i państwa jest centralnym zadaniem polityki”<sup>310</sup>. Papież przypomina również św. Augustyna mówiącego o tym, że państwo, które nie kierowałoby się sprawiedliwością, w praktyce zredukowałoby się do organizacji przestępczej (bandy złodziei). Benedykt XVI odwołuje się ponadto do Ewangelii, przypominając, że do podstawowej struktury chrześcijaństwa należy rozróżnienie pomiędzy tym, co należy do cesarza a tym, co należy do Boga. Papież przypomina też nauczanie Soboru Watykańskiego II, gdzie w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, na potrzeby opisu relacji państwa i Kościoła, zastosowano pojęcie autonomii rzeczywistości doczesnych<sup>311</sup>.

---

<sup>309</sup> Tamże.

<sup>310</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/encykliki/deus\\_caritas\\_25122005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/encykliki/deus_caritas_25122005.html) [dostęp: 22.11.2018].

<sup>311</sup> Zob. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Polskie Towarzystwo Mariologiczne, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html> [dostęp: 22.11.2018].

Benedykt XVI jednoznacznie podkreślał, że państwo nie może narzucać religii, ale ma gwarantować jej wolność oraz stać na straży pokoju pomiędzy przedstawicielami różnych wyznań. Świeckość państwa rozumiał przede wszystkim w kontekście wolności wyznania. Stał na stanowisku, że wolność wyznania, w pewnej mierze, uznaje również państwo świeckie za prawidłową formę państwa. Jest tak, gdyż państwo świeckie spełnia postulat wolności wiary, o który chrześcijanie walczyli od zarania swej historii<sup>312</sup>. Papież przypominał ponadto, że Kościół jest społecznym wyrazem wiary chrześcijańskiej, który posiada swoją niezależność i funkcjonuje w formie wspólnotowej, którą państwo powinno respektować. W kontekście relacji państwo–Kościół papież przypominał, że: „Obie sfery są rozdzielone, ale pozostają zawsze we wzajemnej relacji”<sup>313</sup>.

W dalszej części prowadzonych na kartach *Deus caritas est* rozważań Benedykt XVI akcentuje, że z pojęciami polityki i państwa nierozzerwalnie związana jest kategoria sprawiedliwości: „Tak więc państwo nieuchronnie staje wobec pytania: jak realizować sprawiedliwość tu i teraz?” – pisał papież<sup>314</sup>. W tym kontekście nasuwa się zaś pytanie o definicję sprawiedliwości. Benedykt XVI przypominał, że jest to problem dotyczący rozumu praktycznego. Zdaniem papieża, aby mógł on funkcjonować uczciwie, „(...) musi być stale oczyszczany, gdyż jego zaślepienie etyczne, wynikające z przewagi interesu i władzy, która go zaślepia, jest zagrożeniem, którego nigdy nie można całkowicie wyeliminować<sup>315</sup>. Przytoczony fragment można odczytywać jako stwierdzenie, że tylko wiara i odwołanie do chrześcijańskich (czy też katolickich) wartości, pozwala na „oczyszczenie” praktycznego rozumu, a co za tym idzie realizację sprawiedliwej polityki. Należy zauważyć, że myśl ta stanowi nieomalże stały element współczesnej katolickiej refleksji na temat państwa.

Osobnym problemem poruszonym przez papieża w encyklice *Deus caritas est* jest kwestia bezpośredniego zaangażowania Kościoła w politykę. Benedykt XVI wyraźnie wskazuje, że nie jest rolą Kościoła bezpośrednio zaangażowanie w budowę sprawiedliwego porządku społecznego i państwowego, gdyż to zadanie *stricto* polityczne. Jednocześnie papież wskazuje, że: „Ponieważ jednak jest to równocześnie pierwszorzędne zadanie ludzkie, Kościół ma obowiązek współdziałać przez oczyszczanie rozumu i formację etyczną, aby wymagania sprawiedliwości

---

<sup>312</sup> Por. Zob. Benedykt XVI, *Multiplikacja praw i niszczenie pojęcia prawa. Zagadnienie do dyskusji wokół książki Marcella Pery* [w:] tegoż, *Uwolnić wolność...*, dz. cyt., s. 13.

<sup>313</sup> Benedykt XVI, *Deus caritas est...*, dz. cyt.,

<sup>314</sup> Tamże.

<sup>315</sup> Tamże.

stały się zrozumiałe i politycznie wykonalne”<sup>316</sup>. Fragment ten pokazuje wyraźnie, w jaki sposób Benedykt XVI widzi polityczną rolę Kościoła. Ma on być instytucją, która definiuje wartości, inspiruje do określonego działania społecznego, a później recenzuje efekty takiej aktywności. Kościół nie ma jednak bezpośrednio wchodzić w rolę politycznego decydenta. Udział jego przedstawicieli we władzy politycznej jest więc wykluczony. Benedykt XVI w swojej pierwszej encyklice jednoznacznie potępił i odrzucił też koncepcję, czy też ideę, budowy omnipotentnego państwa, które zaspokaja wszystkie ludzkie potrzeby. Papież wskazał, że dążenie do budowy tego rodzaju podmiotu ostatecznie skutkuje stworzeniem instytucji biurokratycznej, która nie zapewnia: „(...) najistotniejszych rzeczy, których człowiek cierpiący – każdy człowiek – potrzebuje: pełnego miłości osobistego oddania”<sup>317</sup>. Benedykt XVI podkreśla, że współczesny człowiek nie potrzebuje państwa, które jest wszechogarniające, ale państwa działającego w duchu pomocniczości. Takie państwo ma wspierać inicjatywy podejmowane przez różne siły społeczne, w tym Kościół katolicki. Następca Jana Pawła II wyraźnie odrzucił także stanowisko zakładające, że sprawnie funkcjonujące państwo powoduje, że działalność charytatywna staje się zbyteczna. Benedykt XVI zwraca uwagę, że takie twierdzenia kryją w sobie materialistyczną koncepcję człowieka zakładającą, że miałby on żyć „samym chlebem”. Papież podkreślił, że takie twierdzenie jest w istocie dla człowieka upokarzające<sup>318</sup>.

Widoczna w opisywanych fragmentach encykliki Benedykta XVI krytyka państwa biurokratycznego wyraźnie nawiązuje do krytyki państw komunistycznych czy też socjalistycznych. Papież wyraźnie promuje też konstytutywną dla katolickiej nauki społecznej tezę, że państwo powinno być oparte na zasadach subsydiarności. W takim systemie Kościół, jako jeden z aktywnych podmiotów społecznych, powinien mieć też jego wsparcie. W encyklice *Deus caritas est* widoczna jest także pośrednia krytyka idei państwa opiekuńczego, które zdaniem papieża ufundowane jest na ideach materialistycznych.

W encyklice *Deus caritas est* Benedykt XVI wskazuje, że obywatele państwa są powołani do uczestnictwa w życiu publicznym oraz mają działać na rzecz dobra wspólnego. Papież dodaje, że: „Misją wiernych świeckich jest zatem kształtować właściwie życie społeczne, respektując jego uprawnioną autonomię i współpracując z innymi obywatelami zgodnie z ich

---

<sup>316</sup> Tamże.

<sup>317</sup> Tamże.

<sup>318</sup> Tamże.



kompetencjami i odpowiedzialnością”. W ślad za Katechizmem Kościoła Katolickiego Benedykt XVI postuluje, aby aktywność polityczną traktować jako „miłość społeczną”<sup>319</sup>. Interpretować można to jako próbę zniesienia sprzeczności pomiędzy postulatami pozostawiania przez Kościół instytucjonalny na marginesie, czy też w ogóle poza światem polityki, a faktem politycznej aktywności katolików. Ostatecznie z jego wypowiedzi wynika, że rozdziela on Kościół jako instytucje oraz świecką aktywność wiernych. Widać tu wyraźny wpływ personalizmu chrześcijańskiego i zawartego w tej filozofii (szczególnie w myśli J. Maritaina) dualizmu: osoba-jednostka. Stojący poza polityką Kościół zorientowany jest na człowieka jako osobę ludzką, aktywni w świecie polityki katolicy działają w tej rzeczywistości w sensie jednostkowym.

Wiele interesujących uwag na temat współczesnego państwa, jego władzy i polityki, Benedykt XVI wygłosił przy okazji swych rozważań na temat człowieka i jego centralnej roli w porządku stworzenia (antropocentryzm). Osią tego rodzaju wystąpień następcy Jana Pawła II był imperatyw, który można określić jako troska o dobro osoby ludzkiej. Społeczny wymiar tego rodzaju twierdzenia przejawia się w postulatcie organizacji życia ludzi we wspólnocie w taki sposób, aby możliwe było zachowanie godności ludzkiej. Ważne, w ocenie papieża, materialne elementy godnego ludzkiego życia to posiadanie dachu nad głową oraz rzeczy niezbędnych do przeżycia. Papież zwracał także uwagę, że istotne w tym kontekście jest istnienie warunków umożliwiających przetrwanie rodziny. W związku z tym w swoich wystąpieniach Benedykt XVI formułował apele do sprawujących władzę polityków, aby głosili oni „prawdę o człowieku”, przez którą rozumiał pamięć o transcendentnym sensie życia ludzkiego. Jako główne elementy utrudniające przekazywanie wspomnianej „prawdy” papież wskazywał: rządę władzy, rządę zysku, narkomanię, nieuporządkowane związki uczuciowe, kontrowersje związane z małżeństwem oraz nieuznawanie życia ludzkiego na wszystkich jego etapach<sup>320</sup>.

Ważnym wątkiem pośród wypowiedzi Benedykta XVI, które dotyczą relacji Kościoła i państwa, jest refleksja krytyczna związana z polityczną aktywnością katolików. Papież z jednej strony potępiał szkodliwe dla człowieka i niszczące „prawdę o nim” trendy i zjawiska cechujące współczesną cywilizację; z drugiej nie postulował wycofania się katolików, czy też szerzej chrześcijan, z życia społecznego i świata polityki. Benedykt XVI stał na stanowisku, że wierni powinni angażować się w życie społeczne. Szczególnie aktywnie, jego zdaniem, powinni to robić katolicy w krajach, gdzie stanowią oni większość. Społecznym zadaniem kato-

---

<sup>319</sup> Por. tamże.

<sup>320</sup> Por. Benedykt XVI, *Pomagajcie ludziom budować lepsze życie*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/akademiapar\\_10022007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/akademiapar_10022007.html)

lików jest, w ocenie papieża, rozwijanie relacji z instytucjami państwa. W tym kontekście następca Jana Pawła II powrócił do założenia dotyczącego konieczności akceptacji w polityce fenomenu człowieka jako osoby. Zdaniem papieża idea solidarności międzyludzkiej możliwa do realizacji będzie tylko wtedy, gdy najbardziej aktywna część społeczeństw zdecyduje się zaangażować na rzecz przyszłości opartej o wizję pokoju pomiędzy ludźmi<sup>321</sup>.

Zasługującym na osobne omówienie elementem refleksji Benedykta XVI na temat państwa i Kościoła jest to, w jaki sposób papież opisywał problem pochodzenia i sprawowania władzy. Rzecz jasna, naturalną odpowiedzią Benedykta XVI na pytanie o pochodzenie władzy było odwołanie do jej boskich źródeł. W wyjaśnieniu tej kwestii papież posługiwał się przesłaniem św. Pawła zawartym w Liście do Rzymian. Apostoł Narodów wykłada tam w sposób jednoznaczny to, jak chrześcijanin powinien traktować stojącą ponad nim władzę: „Każdy niech będzie poddany władzom, sprawującym rządy nad innymi. Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga, a te, które są, zostały ustanowione przez Boga. Kto więc przeciwstawia się władzy – przeciwstawia się porządkowi Bożemu. Ci zaś, którzy się przeciwstawili, ściągną na siebie wyrok potępienia. Albowiem rządzący nie są postrachem dla uczynku dobrego, ale dla złego. A chcesz nie bać się władzy? Czyn dobrze, a otrzymasz od niej pochwałę. Jest ona bowiem dla ciebie narzędziem Boga, [prowadzącym] ku dobremu. Jeżeli jednak czynisz źle, lękaj się, bo nie na próżno nosi miecz. Jest bowiem narzędziem Boga do wymierzenia sprawiedliwej kary temu, który czyni źle. Należy więc jej się poddać nie tylko ze względu na karę, ale ze względu na sumienie. Z tego samego też powodu płacicie podatki. Bo ci, którzy się tym zajmują, z woli Boga pełnią swój urząd. Oddajcie każdemu to, mu się należy: komu podatek - podatek, komu cło – cło, komu uległość – uległość, komu cześć – cześć”<sup>322</sup>.

Z zacytowanego fragmentu wynika jasno, że św. Paweł wprost stwierdza, że władza ma charakter hierarchiczny i nie istnieje władza, która nie posiada boskiej sankcji. Odnosząc się do słów Apostoła, Benedykt XVI przypominał, że we wspomniany boski porządek wkomponowany jest człowiek, który w stosunku do innych stworzeń posiada szczególną godność. Jeszcze jako J. Ratzinger, przyszły papież wskazywał, że w uznaniu autorytetu władzy przejawia się uznanie człowieka dla boskiego porządku i woli<sup>323</sup>. Benedykt XVI mówił jednak także o konsekwencjach braku podporządkowania się władzy. W takiej sytuacji, jego zdaniem, powinny

---

<sup>321</sup> Por. Benedykt XVI, *Katolicy winni w sposób szczególny służyć wspólnemu dobru narodu*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/brazylia\\_powitalne\\_09052007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/brazylia_powitalne_09052007.html)

<sup>322</sup> Por. Rz 13, 1-7.

<sup>323</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dziś i jutro*, Kielce, s. 53.

działać instytucje państwowe, które posiadają boską legitymację, a tym samym prawo do zwalczania zła w świecie polityki. Odwołując się po raz kolejny do św. Pawła, Benedykt XVI przypominał również, że władza ma charakter przede wszystkim moralny, który dotyczy zarówno rządzących, jak i rządzonych<sup>324</sup>.

Benedykt XVI w swoich wystąpieniach porusza również problem tego, w jaki sposób władza w państwie powinna być wykonywana. Odwołuje się on do obecnego w katolickiej nauce społecznej postulatu komplementarności. Doktrynalne uzasadnienie tego sposobu myślenia znajduje się w encyklice Jana XXIII *Pacem in terris*, gdzie padają słowa: „(...) podstawowym obowiązkiem rządzących państwem jest tak układać i regulować odpowiednio i trafnie prawa normujące wzajemne stosunki między członkami społeczeństwa, aby po pierwsze, obywatele dążący do urzeczywistnienia swych praw nie ograniczali innych w ich prawach; aby, po drugie, ktoś, kto strzeże swych praw, nie utrudniał innym wypełniania ich obowiązków; aby, po trzecie, prawa wszystkich pozostawały nienaruszone, a w razie pogwałcenia przywrócone”<sup>325</sup>. Jan XXIII odnośnie do tego fragmentu odwołał się także do nauki Piusa XI zawartej w encyklice *Divini Redemptoris*<sup>326</sup> oraz do orędzia radiowego Piusa XII z 1942 r., gdzie padają słowa: „W dziedzinie nowego porządku opartego na zasadach moralnych nie ma miejsca na ucisk, jawny czy ukryty, odrębności kulturowych i językowych mniejszości narodowych, na przeszkadzanie lub hamowanie ich zdolności ekonomicznych, ograniczanie lub eliminowanie ich naturalnej płodności. Im sumienniej władza państwa szanuje prawa mniejszości, tym pewniej i skuteczniej może wymagać od ich członków lojalnego spełniania obowiązków cywilnych, wspólnych z innymi obywatelami”<sup>327</sup>.

Na koniec rozważań dotyczących refleksji Benedykta XVI na temat Kościoła i państwa, podkreślić należy, że kluczowym dla zrozumienia myśli papieskiej wydaje się odwołanie do założenia, że Boży nakaz, aby uczynić wszystkich ludzi jego uczniami, stworzył nową sytuację w kontekście relacji religii i państwa. Jest to kluczowe dla odczytywania myśli Benedykta XVI o państwie i Kościele. Emerytowany papież podkreślał, że nakaz ten nie oznacza bezpośrednio żądania zmian strukturalnych wewnątrz społeczeństw. Trzeba go jednak rozumieć jako żądanie, aby wszędzie istniała możliwość uszanowania orędzie Jezusa i możliwość życia według

---

<sup>324</sup> Por. J. Ratzinger, *Urząd nauczycielski Kościoła – wiara – moralność* [w:] J. Ratzinger, H. Schürmann, H. U. von Balthasar, *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1999, s. 48-51.

<sup>325</sup> Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris*, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_xxiii/encykliki/pacem\\_in\\_terriss\\_11041963.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html) [dostęp: 05.09.2017].

<sup>326</sup> Zob. Pius IX, *Encyklika Divini Redemptoris*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/divini\\_redemptoris\\_19031937.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/divini_redemptoris_19031937.html) [dostęp: 05.09.2017].

<sup>327</sup> Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1942 r.*, eKAI, <https://ekai.pl/dokumenty/oredzie-radiowe-wygloszone-w-wigilie-bozego-narodzenia-1941-roku/> [dostęp: 05.09.2017].

niego<sup>328</sup>. W praktyce jednak, czego nie można pominąć, w konkretnych przypadkach „uszanowanie orędzia Jezusa” może wymuszać zmiany struktury społeczeństw i państw. Możemy przecież wyobrazić sobie państwo niechrześcijańskie, ale teokratyczne, które nie będzie w stanie zaakceptować wolności nauczania i realizacji przykazań Bożych. Odchodząc od spekulacji i wskazując na konkrety istniejący przykład, za takie państwo można uznać współczesny Iran. Abstrahując od tego rodzaju rozważań, przyjęć jednak należy, że Benedykt XVI miał przede wszystkim na myśli państwa zachodnie i kulturę relacji z Kościołem, jaka się tu ukształtowała.

Odnosząc się do omówionego tu podejścia Benedykta XVI do zasad tworzenia wspólnoty chroniącej godność ludzką, zauważyć należy, że papież ucieka się tu do założenia, które może nie być poprawnie odczytane w ramach świeckiego dyskursu politycznego. Wydaje się, że idea antropocentryczna, akcentująca ponadmaterialny sens ludzkiej egzystencji, nie jest do zaakceptowania przez odwołujące się do idei oświeceniowych współczesne wspólnoty. Niezależnie od tego zauważyć także należy, że wyprowadzane na podstawie takiej wizji człowieczeństwa konkretne postulaty polityczne korespondują ze współczesnymi ideami, które można określić jako lewicowe.

Zdecydowanie łatwiej jest odczytywać stosunek Benedykta XVI do problemu politycznej aktywności wiernych. Ważkie jest stwierdzenie, że szczególną odpowiedzialność i zobowiązanie nakładane jest na wiernych, którzy stanowią większość w swoich wspólnotach. Pokazuje to, że papież chce widzieć w katolikach aktywną i dynamiczną wspólnotę, która pragnie przekształcać rzeczywistość w zgodzie z wyznawanymi przez siebie wartościami. W wypowiedziach Benedykta XVI rysuje się też pewien elitaryzm, który widoczny jest w stwierdzeniu, że idea solidarności międzyludzkiej będzie możliwa do realizacji, kiedy na jej rzecz zaangażują się najbardziej aktywni obywatele. Niewątpliwie, cechami społecznych elit jest aktywność i wysoki poziom organizacji.

Wracając do refleksji Benedykta XVI na temat relacji porządków państwa i porządku Kościoła katolickiego, konieczne wydaje się zwrócenie uwagi na komentarze Ojca Świętego do zawodowej działalności politycznej. Papież podkreślał, że do głównych zadań polityków należy działanie na rzecz dobra wspólnego, które możliwe jest do osiągnięcia jedynie w ramach wspólnoty<sup>329</sup>. W duchu tradycji katolickiego nauczania społecznego Benedykt XVI twierdził

---

<sup>328</sup> Por. Benedykt XVI, *Multiplikacja praw i niszczenie pojęcia prawa. Zagadnienie do dyskusji wokół książki Marcella Pery* [w:] tegoż, *Uwolnić wolność...*, dz. cyt., s. 13.

<sup>329</sup> Por. Benedykt XVI, *Osoba ludzka i dobro wspólne w centrum zarządzania sprawami publicznymi*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/lacjum\\_14012010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/lacjum_14012010.html)

ponadto, że każdy kto sprawuje funkcję państwową, powinien – a wręcz musi – to robić w duchu moralnej sankcji. Powinien on poszukiwać też dla swoich działań Bożych inspiracji. Podobnie jak w kontekście związku antropologii i polityki papież wspominał o „prawdzie o człowieku”; tak w kontekście politycznego zaangażowania chrześcijan Benedykt XVI używa kategorii „prawdziwej wspólnoty”. Chodzi tu o wspólnotę, która w sposób bezgraniczny podporządkowana jest osobie<sup>330</sup>. Oznacza to, że papież konsekwentnie w swoich rozważaniach posługuje się chrześcijańską koncepcją człowieka, która stanowi punkt wyjścia dla jego rozważań na temat życia społecznego. Benedykt XVI oceniając polityków, posługiwał się konceptem zakładającym, że zderza się w nich tożsamość chrystusowa i narodowa, czyli uniwersalna etyka chrześcijańska każąca zapominać o partykularnym narodowym interesie oraz odpowiedzialność przed narodową wspólnotą. W ramach wspólnoty narodowej, w ocenie papieża, przed politykami pojawiają się dwa zdania: odpowiedzialność za przestrzeganie praw człowieka oraz odpowiedzialność za dbałość o obronę i rozwój narodowej tradycji. Choć wymienione zadania polityków dotyczą wspólnoty narodowej, w ocenie Benedykta XVI, odpowiedzialnymi za ich realizację nie są jedynie państwa. Ojciec Święty stał na stanowisku, że działająca w oparciu o prawo międzynarodowe wspólnota państw i organizacji międzynarodowych powinna stanowić pomoc dla państw narodowych i kierujących nimi polityków w realizacji postawionych przed nimi zadań<sup>331</sup>.

## 2.6. Demokracja w doktrynie społecznej Kościoła katolickiego

Warunkiem poprawnej rekonstrukcji stosunku Kościoła katolickiego i papieża Benedykta XVI do demokracji jest przyjęcie wstępnych założeń odnośnie do samej demokracji oraz wskazanie powiązań pomiędzy nauczaniem Benedykta XVI a całokształtem katolickiej doktryny społecznej. Myśl Benedykta XVI nie może być rozumiana w oderwaniu od kontekstu swojego powstania, gdyż stanowi ona kontynuację długiego procesu wypracowywania przez katolicyzm stosunku do demokracji. Osobnym problemem jest również samo historycznie zmienne zjawisko demokracji, różne teorie i idee z nią związane. Dopiero na tak zarysowanym tle możliwy jest ogląd sposobu postrzegania przez Benedykta XVI fenomenu demokracji oraz ocena miejsca, jakie zajmowała w jego doktrynie społecznej.

---

<sup>330</sup> Zob. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, Poznań 2005, ss. 105.

<sup>331</sup> Por. Benedykt XIV, *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/usa\\_onz\\_18042008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/usa_onz_18042008.html)

W celu rekonstrukcji stosunku Kościoła katolickiego do zjawiska demokracji, w pierwszej kolejności należy doprecyzować samo pojęcie „demokracja” w jego współczesnym rozumieniu. Faktem jest, że w kręgu zachodniej kultury politycznej współczesna demokracja zwykle utożsamiana jest z tzw. demokracją liberalną. Jest to typ demokracji charakteryzujący się wolnymi wyborami oraz pluralizmem politycznym. Państwa, które można określić jako demokracje liberalne, zwykle posiadają konstytucje, które gwarantują określone prawa i wolności obywatelskie, gdzie szczególną ochroną cieszą się różnego typu mniejszości. Zdaniem Andrew Heywooda liberalną demokrację charakteryzują trzy główne cechy: (1) pośredniość i przedstawicielskość; (2) oparcie na rywalizacji i wyborach; (3) wyraźny podział na państwo i społeczeństwo. Badacz zauważa ponadto, że nie ma jednej uniwersalnej definicji pojęcia „demokracja” ani jednego ustalonego demokratycznego modelu funkcjonowania. Historycznie – w jego ocenie – największy sukces, z czym zgadza się autor tej rozprawy, odniósł, opisany i poddawany tu pod szczególną rozważę, model liberalny<sup>332</sup>.

Poddając analizie główne interpretacje stosunku Kościoła katolickiego do demokracji, w pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na fakt, że relatywnie często mają one charakter wzajemnie wykluczających się. Przyjmując, że relacje Kościoła i fenomenu demokracji wyrazić można w postaci odpowiedzi na pytanie: „Czy Kościół katolicki wspiera demokrację?”; stwierdzić należy, że odpowiedzi te zwykle mają charakter jednoznacznie pozytywny („tak”) lub negatywny („nie”). Oczywiście mowa tutaj o odpowiedziach o charakterze naukowym sformułowanych na szeroko pojętym gruncie nauk o polityce.

Rozpocznijmy od omówienia strategii argumentacyjnej broniącej tezy, że Kościół katolicki demokrację wspiera. Jej główne założenie związane jest z twierdzeniem, że Kościół wyposaża demokrację w niezbędne dla jej prawidłowego funkcjonowania treści moralne. Dodać można do tego założenie, że dla Kościoła system liberalnej demokracji stanowi optymalne środowisko do prowadzenia działalności ewangelizacyjnej, gdyż gwarantuje on wolność słowa i ochrania religię. Na rzecz tezy przeciwnej – zakładającej, że Kościół katolicki demokracji nie wspiera i co najwyżej ją toleruje – przytoczyć można przede wszystkim argument, że zasadniczym celem tej instytucji nie jest budowa jakiegokolwiek porządku politycznego, tylko ewangelizacja. Uzupełnić to można stwierdzeniem, że w istocie Kościół katolicki w swoim nauczaniu głosi absolutyzm moralny, co w wielu obszarach wchodzi w konflikt z aprobowanym przez demokrację pluralizmem w sferze wartości. Na koniec można też dodać, że w praktyce Kościół sam nie jest instytucją demokratyczną w liberalnym rozumieniu, w związku z czym można

---

<sup>332</sup> Por. A. Heywood, *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa 2007, s. 56.

domniemywać, czy wręcz uznać, że trudno mu jest się podporządkowywać regułom tak zorganizowanych państw.

Niezależnie jednak od wyłożonych w poprzednim akapicie uwag, aby móc w ogóle podjąć próbę odpowiedzi na pytanie o stosunek Kościoła do demokracji, należałoby porównawczo przeanalizować różne współczesne przypadki współistnienia Kościoła i liberalnej demokracji (lub demokracji aspirującej do takiego określenia). Pamiętając o zastrzeżeniu cytowanego wcześniej A. Heywooda, który słusznie zauważa, że nie ma jednego uniwersalnego modelu demokracji, czy też demokracji liberalnej. Autorką interesującego studium komparatystycznego na temat funkcjonowania Kościoła w ramach zachodnich systemów demokratycznych jest Anna Grzymała-Busse. Jej praca potwierdza m.in. tezę, że Kościół katolicki obiera odmienne strategie działania i kooperacji z państwem, w zależności od tego, w jakim państwie działa oraz jaki typ demokracji ono reprezentuje<sup>333</sup>.

Przechodząc do opisu doktrynalnych założeń dotyczących stosunku Kościoła katolickiego do demokracji, a ściślej do jej liberalnej odmiany, w pierwszej kolejności należy zauważyć, że w obowiązującej wersji Katechizmu Kościoła Katolickiego, słowo demokracja nie pada ani razu. Warto tutaj podkreślić, że Katechizm stanowi oficjalną wykładnię doktryny wiary i zasad moralności Kościoła katolickiego. W chwili kiedy niniejszy tekst powstaje obowiązująca jest wersja opublikowana po raz pierwszy w 1992 roku, a zmiany wprowadzone po tym roku nie mają znaczenia dla omawianej tematyki<sup>334</sup>. Zastrzec tu jednak należy, że fakt nie poruszania przez Katechizm wprost problemu demokracji, nie oznacza, że nie zawiera on stwierdzeń, które na stosunek Kościoła do demokracji wpływają lub pośrednio jej dotyczą. W Katechizmie znajduje się wręcz cały rozdział poświęcony problemowi wspólnoty ludzkiej, gdzie wiele poruszonych problemów jest z zagadnieniem demokracji ściśle związane<sup>335</sup>. Stwierdzenia tam zawarte *de facto* dotyczą problemu demokracji i mogą stanowić inspirację do rekonstrukcji stanowiska Kościoła na ten temat. Przykładem może być zawarta w Katechizmie zachęta dla katolików do uczestnictwa w życiu społecznym. Sformułowana jest ona w następujący sposób: „Aby umożliwić jak największej liczbie osób uczestnictwo w życiu społecznym, należy zachęcać do tworzenia zrzeszeń i instytucji wybieralnych...”<sup>336</sup>. W przytoczonym fragmencie kluczowe jest stwierdzenie dotyczące wybieralności. Niewątpliwie, kwestia wybieralności wiąże się bezpośrednio z demokracją. W radykalnej interpretacji można wręcz uznać,

---

<sup>333</sup> Zob. A. Grzymała-Busse, *Nations under God. How churches use moral authority to influence policy*, New Jersey 2015, ss. 421.

<sup>334</sup> Zob. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, ss. 738.

<sup>335</sup> Zob. tamże, s. 437-449.

<sup>336</sup> Tamże, s. 438.

że Kościół popierając ideą wybieralności, popiera również ideę demokracji. Tego rodzaju rozumowanie, choć interesujące, zdaje się jednak zbyt daleko idące. Wybieralność jest jedną z cech demokracji, sama demokracja jest jednak kategorią znaczenie szerszą, a szczególnie demokracja liberalna. Akceptacja dla cechy jakiegoś zjawiska nie musi być równoznaczna z akceptacją samego zjawiska.

Interesujące z punktu widzenia dyskusji o demokracji są zawarte w Katechizmie uwagi na temat władzy. Prezentowana w dokumencie jej wykładnia ma charakter następujący: „»Władzą« nazywa się upoważnienie, na mocy którego osoby lub instytucje nadają prawa i wydają polecenia ludziom oraz oczekują z ich strony posłuszeństwa»<sup>337</sup>. Stwierdzenie to uzupełnione jest zaś fragmentem soborowej konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, gdzie stwierdzono: „Jeśli władza odwołuje się do porządku ustanowionego przez Boga to jakakolwiek »forma ustroju politycznego i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli«”<sup>338</sup>. Komentując przytoczone fragmenty, należy zauważyć, że Kościół wyraźnie akcentuje, że władza musi mieć charakter legalny i powinna być realizowana poprzez legalne polecenia lub prawa. Można uznać, że warunkiem legalności jest w oczach Kościoła odwołanie do porządku Bożego. Jeśli władza spełnia to kryterium, to każda forma ustroju, którą w wolny sposób wybiorą obywatele, jest dopuszczalna. W związku z tym można uznać, że dla Kościoła demokracja liberalna jest w pełni akceptowaną formą porządku politycznego, ale nie jedyną dopuszczalną. Można także uznać, że sama demokracja liberalna nie zawsze musi być przez Kościół zaproponowana, warunkiem tutaj jest uznanie odwołania do Boga i ustanowionych przez niego praw, co rzecz jasna odczytuje i sankcjonuje Kościół instytucjonalny. Widzimy tutaj więc wyraźnie usytuowanie religijnych wskazań ponad demokratycznymi procedurami określania legalności władzy.

Kontynuując wyłożony na łamach Katechizmu wątek legalności, czy też ewentualnej nielegalności – w ocenie Kościoła – poszczególnych ustrojów politycznych, przytoczyć należy inny fragment dokumentu, który precyzuje nauczanie w tym zakresie: „Różne ustroje są moralnie dopuszczalne pod warunkiem, że dążą do uprawnionego dobra wspólnoty, które te ustroje przyjmuje. Ustroje, których natura jest sprzeczna z prawem naturalnym, porządkiem publicznym i podstawowymi prawami osób, nie mogą urzeczywistniać dobra wspólnego narodów, którym zostały narzucone”<sup>339</sup>. Widzimy tutaj dodatkowy element, który stanowi wyznacznik

---

<sup>337</sup> Tamże, s. 441.

<sup>338</sup> *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, dz. cyt.

<sup>339</sup> *Katechizm Kościoła...*, dz. cyt., s. 438.



tego, czy Kościół może dany ustroj zaakceptować, czy nie. Jest to realizacja idei dobra wspólnego w jego katolickiej definicji. Dodatkowo pojawia się tu kolejne zastrzeżenie, czyli zgodność lub sprzeczność z prawem naturalnym. Odnosząc się do przytoczonej za Katechizmem strategii argumentacyjnej, zauważyć należy, że stosunek Kościoła do różnego typu ustrojów ma charakter ogólny, co pozwala na różne jego interpretacje. Kościół niejako pozostawia sobie szerokie pole do bardzo swobodnego oceniania legalności danego porządku władczego. Jest to oczywiście zrozumiałe, gdyż wiele państw Zachodu w ostatnich dziesięcioleciach przyjęło liczne rozwiązania, które mogłyby być uznane przez Kościół za niezgodne z prawem naturalnym, a tym samym będące przeciw dobru wspólnemu. Kościół jednak zwykle ograniczał się jedynie do mniej lub bardziej wyraźnych potępień tego rodzaju rozwiązań. Nie dyskredytował on jednak legalności porządku politycznego poszczególnych państw.

Ostatni fragment Katechizmu, który autor pragnie tutaj przytoczyć i szerzej omówić pozostaje w związku z ideami liberalnej demokracji w sposób bez wątpienia jednoznaczny. Dotyczy on problemu fundamentalnego dla liberalnej demokracji, czyli kwestii wzajemnego równoważenia się różnych władz. Ten problem w Katechizmie wyjaśniony został cytatem z encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*: „Jest wskazane, by każda władza była równoważona przez inne władze i inne zakresy kompetencji, które by ją utrzymywały we właściwych granicach. Na tym właśnie polega zasada »państwa praworządnego«, w którym najwyższą władzę ma prawo, a nie samowola ludzi”<sup>340</sup>. Cytat z encykliki Jana Pawła II wskazuje, że Kościół popiera postulat równowagi władz, identyfikując go z zasadą państwa praworządnego. Fragment obrazuje także to, że Kościół wyjątkowe znaczenie przykładu do rządów prawa, które mają chronić wspólnotę przed nieskrępowanymi rządami ludu. Podobny sposób myślenia stanowi często powtarzany wątek katolickiej nauki społecznej. Można wręcz stwierdzić, że Kościół zdecydowanie bardziej ceni zapisaną w aktach prawnych ochronę wartości, których naucza, niż zabezpieczenie ich poprzez wolę ludu, która może mieć charakter chwiejny i zmienny.

Interesujące uwagi na temat stosunku Kościoła do demokracji odnajdujemy także w wydanej w 2011 roku wersji Katechizmu adresowanej do młodzieży – Youcat (pisownia bywa stylizowana: YOUCAT, YouCat; od ang. *Youth Catechism*). W przeciwieństwie do Katechizmu z 1992 roku, kategoria demokracji występuje w dokumencie relatywnie często. Niewątpliwie, jest to symboliczny znak, że na przełomie XX i XXI wieku wzrosła ranga katolickiej refleksji nad zjawiskiem demokracji.

---

<sup>340</sup> Tamże, s. 442. Zob. Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Libreria Editrice Vaticana, [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html) [dostęp: 21.03.2020].

Pierwsze komentarze na temat demokracji znajdujemy w Youcat już w kontekście refleksji na temat judaizmu. Autorzy wskazują, że: „Żydowskochrześcijański obraz człowieka, którego wymiar etyczny kształtuje dziesięć przykazań, jest fundamentem zachodnich demokracji”<sup>341</sup>. Widzimy tutaj interesującą strategię argumentacyjną uzasadniającą tezę, że zachodnia demokracja nie jest czymś przeciwnym religii judeochrześcijańskiej, ale jedną z jej konsekwencji. Tego rodzaju rozumowanie w pełni wpisuje się w tradycyjnie używany przez Kościół argument, że warunkiem istnienia „sprawiedliwej” demokracji są transmitowane poprzez religię wartości etyczne.

Na kartach Youcat, podobnie jak w Katechizmie, odnaleźć możemy odwołanie do encykliki Jana Pawła II *Centesimus annus*. Autorzy przywołują tutaj jednak słowa papieża odwołujące się do demokracji wprost: „Kościół docenia demokrację jako system, który zapewnia udział obywateli w decyzjach politycznych i rządzonym gwarantuje możliwość wyboru oraz kontrolowania własnych rządów, a także – kiedy należy to uczynić – zastępowania ich w sposób pokojowy innymi”<sup>342</sup>. By uniknąć powtarzania wcześniejszych uwag na temat encykliki, zauważyć jedynie należy, że przytoczony fragment jest wyraźnym wskazaniem, że dla Kościoła demokracja jest systemem akceptowalnym z trzech zasadniczych powodów: (1) zapewnienie obywatelom udziału w decyzjach politycznych; (2) zapewnienie obywatelom możliwości wyboru oraz kontroli władzy oraz (3) zastępowania władz w sposób pokojowy. Odnosząc się do tej konkluzji, zwrócić należy jednak uwagę, że taka interpretacja demokracji nie pokrywa się w pełni z ideałem demokracji liberalnej. Przykładowo nie ma tutaj wyraźnego wskazania na ochronę praw mniejszości, który to postulat zdaje się jedną z najważniejszych zasad demokracji w jej liberalnym rozumieniu.

W dalszej części autorzy Youcat wskazują także, że demokracja to system, który w najwyższym współcześnie stopniu gwarantuje praworządność. W dokumencie czytamy: „Kościół opowiada się za demokracją, ponieważ spośród wszystkich systemów politycznych gwarantuje najlepsze warunki do tego, by rzeczywiście istniała równość wobec prawa i aby szanowano prawa człowieka. W tym celu jednak demokracja musi być czymś więcej niż jedynie władzą większości. Prawdziwa demokracja możliwa jest tylko w takim państwie prawa, które uznaje podstawowe prawa wszystkich, ale w razie potrzeby występuje przeciwko woli większości”<sup>343</sup>. Przytoczony fragment zawiera wskazania wyjątkowej wartości, które należy uporządkować.

---

<sup>341</sup> Youcat. *Katechizm Kościoła Katolickiego dla młodych*, Częstochowa 2011, s. 82-83.

<sup>342</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus...*, dz. cyt.

<sup>343</sup> Youcat..., dz. cyt., s. 240.

Autorzy w sposób jednoznaczny odpowiadają, że Kościół popiera demokrację, gdyż: (1) gwarantuje równość wobec prawa i (2) gwarantuje poszanowanie praw. Dodatkowo wskazano warunki mówiące o tym, kiedy „prawdziwa” demokracja jest możliwa: (1) musi istnieć państwo prawa; oraz (2) chronione muszą być prawa wszystkich obywateli niezależnie od woli większości. Odnosząc się do omówionego fragmentu, należy także zwrócić uwagę, że pojawia się w nim uwaga, która może być interpretowana jako postulat ochrony praw mniejszości, który jest tak ważny dla liberalnej interpretacji demokracji. Ten sam zapis można jednak rozumieć również jako postulat zabezpieczenia katolików przed ewentualnymi prawami, które nie byłyby zgodne ze wskazaniami religijnymi, ale były zaaprobowane przez większość obywateli. W ocenie autora, bardziej prawdopodobny jest wariant drugi, gdyż Youcat powstał w czasie, gdy z perspektyw Kościoła większym problemem (przede wszystkim w krajach Zachodu) jest zanikanie wartości chrześcijańskich, czy też katolickich, z życia publicznego, a nie ich przesadna ofensywa.

W kontekście refleksji nad problemem samoidentyfikacji Kościoła we współczesnym świecie, interesującymi są rozwijane na kartach Youcat, rozważania dotyczące historyczności fenomenu demokracji. Autorzy Katechizmu dla młodzieży wskazują, że demokracja sama w sobie nie jest ostateczną gwarancją ochrony praw i godności człowieka oraz zabezpieczeniem przed tyranią większości. Podkreślają oni, że: „Demokracja bazuje na założeniach, których sama nie może zapewnić. Dlatego zwłaszcza chrześcijanie powinni zwracać uwagę na to, żeby fundamentalne wartości demokracji nie zostały pominięte”<sup>344</sup>. Analizując ten fragment, łatwo możemy założyć, że stanowi on typowe dla współczesnej doktryny społecznej Kościoła – wielokrotnie już tutaj przypominane – odwołanie do założenia, które wyrazić można w formie tezy, że demokracja może istnieć tylko we wspólnocie, której wewnętrzne relacje oparte są na wartościach, których dostarcza moralne religijne przesłanie. Teza oczywiście ma charakter dyskusyjny. Na koniec Autorzy Youcat po raz kolejny wracają do Jana Pawła II i *Centesimus annus*, gdzie czytamy: „Historia uczy, że demokracja bez wartości łatwo się przemienia w jawny lub zakamuflowany totalitaryzm”<sup>345</sup>. Stwierdzenie to można uznać za jednoznaczne podsumowanie stanowiska Kościoła odnośnie do demokracji. Jan Paweł II, a tym samym Kościół, wskazuje tutaj radykalną konsekwencję sytuacji odrzucenia przez system demokratyczny wartości katolickich – totalitaryzm.

Ostatnim z ważnych dokumentów źródłowych, na podstawie których autor niniejszej rozprawy pragnie zrekonstruować stanowisko Kościoła wobec współczesnej demokracji,

---

<sup>344</sup> Tamże, s. 240.

<sup>345</sup> Jan Paweł II, *Centesimus annus*..., dz. cyt.

ze szczególnym uwzględnieniem jej liberalnej interpretacji, jest wydane w roku 2005 *Kompendium nauki społecznej Kościoła*. Niewątpliwie, problem demokracji, jak i całokształt problematyki z nią związanej, zajmuje tutaj znacznie ważniejsze miejsce niż w omówionych wyżej dwóch Katechizmach.

Autorzy Kompendium, rzecz jasna, szeroko czerpią z dokumentów Kościoła, przede wszystkim z encyklik papieskich na czele z *Centesimus annus*. Nie unikają oni jednak nowych konstatacji, które otwierają pole do analiz i interpretacji. Ważnymi kategoriami, w kontekście, których omawiany jest problem demokracji, są tutaj dobro wspólne i pomocniczość. W Kompendium czytamy: „(...) w demokratycznym państwie, w którym decyzje zazwyczaj podejmuje większość reprezentantów woli społeczeństwa, osoby odpowiedzialne za sprawowanie rządów są zobowiązane do interpretowania dobra wspólnego ich kraju nie tylko zgodnie z poglądami większości, ale w perspektywie rzeczywistego dobra wszystkich członków obywatelskiej wspólnoty, włącznie z tymi, którzy stanowią mniejszość”<sup>346</sup>.

Przytoczony fragment stanowi wyraźne odwołanie do problemu poszanowania praw mniejszości. Widzimy tutaj, że Kościół i jego doktryna społeczna, doceniając znaczenie ochrony praw mniejszości w systemie demokratycznym, usiłują wypracować wobec tej kwestii jasne stanowisko. Rozumieć je możemy tak, że Kościół nakłada na polityków, czy też rządzących, obowiązek interpretowania dobra wspólnego w taki sposób, aby uwzględniało ono także interesy mniejszości. Innym problemem jest to, jak Kościół kategorię mniejszości definiuje.

Na kartach omawianego Kompendium pojawia się również krytyka demokracji, a ściślej demokratyzacji, którą można rozumieć jako rozszerzanie demokratycznych standardów na kolejne sfery życia społecznego. Krytyka ta rozwijana jest w odniesieniu do podważania przez demokratyzację zasady pomocniczości, która – przypomnijmy – polega na przekazywaniu, tam gdzie to możliwe, kompetencji władczych na niższe poziomy organizacji społeczeństwa. W Kompendium czytamy na ten temat: „Doświadczenie potwierdza, że podważanie pomocniczości lub jej ograniczanie w imię roszczenia demokratyzacji czy równości wszystkich w społeczeństwie zawęży, a czasem nawet i niszczy, ducha wolności i inicjatywy”<sup>347</sup>. Cytat ten można interpretować jako diagnozę pewnego typu zagrożenia polegającego na tym, że ustalane na drodze demokratycznej normy godzić będą w wolę mniejszych społeczności. Katolicka doktryna społeczna podkreśla zaś wyraźnie, co wyraża się m.in. w zasadzie subsydiarności, że dla

---

<sup>346</sup> *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, Libreria Editrice Vaticana, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html) [dostęp: 23.04.2020].

<sup>347</sup> Tamże.

ochrony wolności konieczne jest pozostawienie małym wspólnotom możliwe szerokiej autonomii i wolności.

W *Kompendium nauki społecznej Kościoła* znajdujemy również powtórzenie, ale też reinterpretację argumentacji Kościoła na rzecz demokracji jako najbardziej optymalnego współcześnie ustroju państwowego. Autorzy dokumentu wskazują na znaczenie faktu istnienia różnych form przekazywania przez naród suwerenności swoim przedstawicielom. Jednocześnie naród nigdy nie traci prawa do kontroli, rozliczania i zmiany tych osób. W tym kontekście zwrócono uwagę, że: „Chociaż jest to prawo obowiązujące w każdym państwie i ustroju politycznym, to jednak system demokracji dzięki swoim procedurom kontroli daje najlepsze możliwości i gwarancje jego egzekwowania. Samo przyzwolenie społeczne nie zawsze jest wystarczające, aby sposób sprawowania władzy politycznej można było uznać za właściwy”<sup>348</sup>. Analizując przytoczony fragment, należy podkreślić dwa zagadnienia: (1) wskazanie i potwierdzenie demokracji jako najlepszego systemu politycznego z punktu widzenia społecznej kontroli władzy; (2) podkreślenie, że sam fakt posiadania przez władzę przyzwolenia społecznego nie jest równoznaczny z właściwym sposobem sprawowania rządów. O ile pierwsza uwaga powtarza myśl, która na trwałe wpisała się we współczesną doktrynę społeczną Kościoła, o tyle uwaga druga wskazuje, że Kościół stanowczo odrzuca demokratyczny wybór jako ostateczny czynnik legitymujący władzę. Kościół zdecydowanie podkreśla, że posiadanie demokratycznej większości nie uprawnia do podejmowania każdego typu decyzji. Ograniczeniem nie jest tu jednak ustawa zasadnicza, czy inny tego rodzaju akt prawny, ale prawo naturalne i religijnie interpretowana sprawiedliwość społeczna. Powinna ona być podstawą i niejako natchnieniem dla wszelkich aktów normatywnych. Instytucja Kościoła dopuszcza demokrację jako formę wyłaniania i kontroli nad władzą, odmawia jednak demokracji prawa kształtowania wartości społecznych, które sytuuje poza systemem – w obszarze metapolitycznym. Słowa tego rodzaju – co prawda – w omawianych tutaj dokumentach nie padają, ale w ocenie autora, można stwierdzić, że również współcześnie Kościół sam siebie widzi w roli instytucji, która stoi niejako poza systemem demokratycznym, kontrolując go z pozycji moralnych.

W innej części *Kompendium* odnajdujemy również szczegółowy opis założeń, które w perspektywie Kościoła określają to, co jest „prawdziwą”, czy też „autentyczną” demokracją oraz charakterystykę warunków, w jakich może ona zaistnieć: „Autentyczna demokracja możliwa jest tylko w państwie prawnym i w oparciu o poprawną koncepcję osoby ludzkiej. Wy-

---

<sup>348</sup> Tamże.

maga ona spełnienia koniecznych warunków, jakich wymaga promocja zarówno poszczególnych osób, przez wychowanie i formację w duchu prawdziwych ideałów, jak i »podmiotowości« społeczeństwa, przez tworzenie struktur uczestnictwa oraz współodpowiedzialności»<sup>349</sup>. Passus, który w przytoczonym fragmencie ma szczególne znaczenie, dotyczy kwestii określonego typu wychowania i formacji jako warunku możliwości budowania demokratycznej wspólnoty. Niewątpliwie, problem ten jest potencjalną sferą konfliktu pomiędzy zwolennikami świeckiego wychowania i często również krytykami Kościoła (którzy akcentują, że instytucja ta w istocie nie wychowuje na rzecz uczestnictwa w demokracji) a Kościołem, który stoi na stanowisku, że chrześcijańskie wartości są istotową podstawą zachodniej demokracji. W tym miejscu niejako wracamy do postawionego wcześniej pytania „Czy Kościół katolicki wspiera demokrację?”. Odpowiedź na nie będzie warunkowała odpowiedź na pytanie: „Czy Kościół wychowuje na rzecz demokracji?”.

Pominać nie można także obecnych w Kompendium uwag na temat katolickiej wykładni definicji demokracji. Jak łatwo zauważyć, doktryna katolicka nieco inaczej ujmuje demokrację niż myśl liberalna, wpływa to niewątpliwie w zasadniczy sposób na katolicką interpretację demokracji, jej krytykę czy apologetykę: „Demokracja jest zasadniczo »porządkiem« i jako taka środkiem do celu, a nie celem. Charakter »moralny« demokracji nie ujawnia się samoczynnie, ale zależy od jej zgodności z prawem moralnym, któremu musi być podporządkowana podobnie jak każda inna działalność ludzka: zależy zatem od moralności celów, do których zmierza, i środków, jakimi się posługuje»<sup>350</sup>. W przytoczonych słowach znajdujemy katolicką wykładnię demokracji, którą można uporządkować w następujący sposób: (1) demokracja jest narzędziem, a nie celem samym w sobie; (2) demokracja jest moralna wtedy, gdy jest ona zgodna z prawem moralnym, które wynika z prawa naturalnego; (3) demokracja jest moralna wtedy, gdy realizuje moralne cele i działa w sposób moralny. Podsumowując, należy poczynić zastrzeżenie, że autorzy nie wskazują wyraźnie instytucji, która miałaby orzekać o moralności demokracji samej w sobie oraz jej celów i metod. Biorąc pod uwagę kontekst, należy jednak przypuszczać, że arbitrem moralności demokracji – zdaniem autorów dokumentu – powinien być Kościół katolicki.

Na uwagę zasługują także zawarte w Kompendium rozważania na temat zagadnienia społecznego pluralizmu. Kościół interpretuje ten problem w kontekście tradycyjnych elementów katolickiej nauki społecznej. Potwierdza to następujący fragment: „Zaangażowanie Kościoła na rzecz społecznego pluralizmu zmierza do osiągnięcia bardziej adekwatnej realizacji

---

<sup>349</sup> Tamże.

<sup>350</sup> Tamże.

dobra wspólnego i samej demokracji, na podstawie zasady solidarności, pomocniczości i sprawiedliwości”<sup>351</sup>. Cytat wskazuje, że Kościół pragnie wspierać ideę pluralizmu, czyli sytuacji, kiedy możliwie dużo różnych grup społecznych ma możliwość artykułowania swoich poglądów na temat życia społecznego, gdyż przyjmuje, że sprzyja to realizacji dobra wspólnego. Obrazuje on także, że dla Kościoła kategoria demokracji nie może być rozważna samodzielnie, ale zawsze w relacji do takich zasad katolickiej nauki społecznej jak (obok wspomnianego dobra wspólnego) solidarność, pomocniczość i sprawiedliwość.

Na kartach omawianego Kompendium odnajdujemy także, istotne z punktu widzenia prowadzonych tutaj rozważań, etyczne wskazania Kościoła na temat sposobu sprawowania władzy. Autorzy zwracają uwagę, że: „Sprawowanie władzy powinno przybrać charakter służby, którą należy pełnić zawsze w granicach prawa moralnego dla osiągnięcia dobra wspólnego: ten, kto sprawuje władzę polityczną, powinien kierować energią wszystkich obywateli ku temu celowi nie w sposób autorytarny, lecz odwołując się do ożywianej wolnością siły moralnej”<sup>352</sup>. W przytoczonym fragmencie pojawiają się interesujące kategorie, które zasługują na szersze omówienie. W warty odnotowania sposób przeciwstawiona autorytaryzmowi została „ożywiona wolnością siła moralna”. Należy zauważyć, że nie powiedziano tu o demokracji, a o wartościach moralnych, których przypuszczalnego źródła należy poszukiwać w religii. Mamy tu więc przed sobą kolejne potwierdzenie, że strategia argumentacyjna Kościoła, czy też w węższym rozumieniu – katolickiej nauki społecznej, dąży to trwałego związania oddziaływania wartości religijnych z prawidłowym działaniem systemu demokratycznego.

Ostatni fragment omawianego tutaj Kompendium, na który autor niniejszej rozprawy pragnie zwrócić uwagę, dotyczy wyartykułowanej na kartach dokumentu krytyki demokracji. Wyrażona została ona w następujących słowach: „Charakterystyczny przykład sytuacji wymagającej rozeznania stanowi funkcjonowanie systemu demokratycznego, dziś postrzeganego przez wielu w perspektywie agnostycznej i relatywistycznej, która prowadzi do uznania prawdy za rezultat decyzji większości, na dodatek uzależnionej od zmiennej równowagi politycznej”<sup>353</sup>. Niewątpliwie, istotą przytoczonych słów jest zwrócenie uwagi na to, że współczesna demokracja nie jest zwykle interpretowana w duchu chrześcijańskim, czy też katolickim, tylko w sposób agnostyczny i relatywistyczny. Powtórzono tu także pogląd, że prawda nie może być konsekwencją poglądu wyrażonego przez większość, gdyż nie jest to zgodne z wynikającym z istoty katolicyzmu poglądem, że prawda istnieje w sposób jednoznaczny i niezmienny.

---

<sup>351</sup> Tamże.

<sup>352</sup> Tamże.

<sup>353</sup> Tamże.

Analizując przywołane słowa, na wstępie należy uznać, że autorzy Kompendium są świadomi problemów i kontrowersji związanych ze współczesnym rozumieniem demokracji i konfrontacją tego rozumienia z tradycją katolicką. Wskazują oni, że: „(...) rozeznanie jest szczególnie trudne i absorbujące, gdyż dokonuje się ono w takich obszarach, jak obiektywność i poprawność informacji, badania naukowe czy decyzje gospodarcze, które wpływają na życie najuboższych albo w realiach, które odsyłają do podstawowych i niezbywalnych wymogów moralnych, jak świętość życia, nierozzerwalność małżeństwa, wspieranie rodziny, opartej na monogamicznym małżeństwie między osobami różnej płci”<sup>354</sup>. Zacytowane słowa niejako wyliczają pola potencjalnego konfliktu pomiędzy postulatem demokratycznego określania prawdy a prawdą religijną. W uzupełnieniu wskazać jednak należy także na fakt, że społeczeństwa urządzone demokratycznie nie w każdej kwestii przyjmują założenie, że to wola większości określa, co jest prawdziwe, a co nie. Współczesna demokracja stworzyła wiele metod ochrony przed ryzykiem zjawiska, które można tu określić jako „demokratyczną anarchię”. Przykładem może być niezależny system sądownictwa czy też różnego typu zinstytucjonalizowane autorytety.

## **2.7. Benedykt XVI wobec fenomenu demokracji**

Dopiero po zrekonstruowaniu głównych założeń katolickiej doktryny społecznej, które określają katolickie pojęcie demokracji, możliwe jest przedstawienie poglądu, jaki na ten temat prezentował i rozwijał Benedykt XVI. Rzetelna rekonstrukcja rozwijanej przez Benedykta XVI interpretacji demokracji wymaga jednak przedstawienia (przynajmniej w elementarnym zakresie) poglądów, jakie zajmował wobec tego problemu jeszcze jako kard. J. Ratzinger. Oczywiście nauczanie papieskie nie stanowi prostej i bezpośredniej kontynuacji myśli oraz badań naukowych prowadzonych przez J. Ratzingera przed wyborem na papieża. Podobnie jednak jak debata J. Ratzingera i J. Habermasa, opisana szczegółowo w dalszej części rozprawy, stanowi wartościową pomoc w lepszym zrozumieniu nauczania Benedykta XVI odnośnie do sfery publicznej; tak samo wcześniejsze prace kard. J. Ratzingera na temat demokracji mogą pomóc lepiej rozumieć papieską refleksję na temat tego rodzaju filozofii politycznej. Autor pragnie jednak zaznaczyć, że omawianie rozważań kard. J. Ratzingera odnośnie do demokracji, zamierza ograniczyć do dwóch reprezentatywnych, w jego ocenie, wykładów na ten temat. Pierwszy z nich to przemówienie, które J. Ratzinger wygłosił 7 listopada 1992 roku w Paryżu z okazji przyjęcia

---

<sup>354</sup> Tamże.



w poczet Académie des Sciences Morales et Politiques Institut de France (Akademia Nauk Moralnych i Politycznych Instytutu Francji)<sup>355</sup>, drugi znajduje się zaś w wydanej w 2000 roku książce, której polski tytuł brzmi *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*. Autorami pracy są J. Ratzinger oraz H. Maier. Składają się na nią referaty wygłoszone przez wymienionych autorów w roku 1970. W omawianym wydaniu wykłady zostały uzupełnione o komentarze przygotowane na potrzeby wznowienia publikacji w roku 2000. Praca stanowi pozycję wyjątkowo interesującą dla badaczy myśli J. Ratzingera, gdyż przyszły papież dokonuje na jej kartach czegoś, co można określić jako krytyczne odniesienie do własnych poglądów wygłoszonych przed trzydziestu laty<sup>356</sup>. Dzieło J. Ratzingera i Maiera, razem z wymienionym wcześniej przemówieniem, pozwalają w sposób uproszczony, acz wierny, ukazać poglądy kard. Ratzingera na demokrację kształtującą się od lat 70. XX wieku, w zasadzie aż do wyboru na papieża.

Przejdźmy zatem do przemówienia z 1992 roku. Na wstępie należy zwrócić uwagę, że już tutaj pojawia się często później przywoływany przez J. Ratzingera i Benedykta XVI w innych kontekstach; problem, który można określić jako „zagrożenie tyranią większości”<sup>357</sup>. J. Ratzinger zwraca uwagę, że: „Na nowoczesne demokracje czyha tu zagrożenie, z którym musimy się rozprawić w duchu myśli Andrieja Sacharowa. Trudno bowiem dostrzec, jak demokracja, opierająca się na zasadzie większości, może, bez wprowadzania obcego jej dogmatyzmu, podtrzymać ważność tych wartości moralnych, których nie wspierają przekonania większości”. Odnosząc się przytoczonych słów, warto zauważyć, że J. Ratzinger odwołał się do postaci zmarłego w 1989 radzieckiego dysydenta A. Sacharowa (1921-1989). Przyszły papież nie wybrał postaci z zachodniego kręgu kulturowego, co wydawałoby się naturalne, tylko etnicznego Rosjanina. Można interpretować to jako wskazanie, że państwa zachodnie nie są jedynymi depozytariuszami ideałów demokratycznych, gdyż moralne prawo mówienia o nich mają również ludzie ukształtowani w realiach totalitarnych. Ponadto w grudniu 1991 rozpadł się ZSRR, co niewątpliwie stanowiło jedno z najważniejszych wydarzeń politycznych tego okresu i mogło wywrzeć pośredni wpływ na kształt przemówienia J. Ratzingera. W kontekście rozpadu ZSRR postawa moralna Sacharowa nabierała na pewno dodatkowej wagi.

W omawianym przemówieniu, w kontekście problemu demokracji, J. Ratzinger mówi także o swojej inspiracji myślą Alexisa de Tocqueville’a (1805-1859): „(...) zawsze fascynowała mnie Tocqueville’owska analiza »demokracji w Ameryce«. Wielki myśliciel polityczny

---

<sup>355</sup> Por. J. Ratzinger, *Prawda, wartość, władza...*, dz. cyt., s. 84-126.

<sup>356</sup> Por. J. Ratzinger, H. Maier, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, Kraków 2004, ss. 149.

<sup>357</sup> J. Ratzinger, *Prawda, wartość, władza...*, dz. cyt., s. 87.

uważał, że ten kruchy twór zachowuje spójność i umożliwia wspólnotowo doświadczaną wolność, ponieważ żywe pozostają w nim podstawowe przekonania moralne protestanckiego pochodzenia, które stworzyły fundament instytucji i mechanizmów demokratycznych. Rzeczywiście, instytucje nie mogą istnieć i działać, bez wspólnych przekonań etycznych. Te zaś nie mogą pochodzić jedynie z empirycznego rozumu<sup>358</sup>. Odnosząc się do przytoczonego fragmentu, można wysunąć prawdopodobne przypuszczenie, że J. Ratzinger przywołał myśl francuskiego filozofa w celu lepszego uzasadnienia tezy, że „prawdziwa” demokracja nie jest w stanie funkcjonować, jeśli nie realizują jej ludzie, wyznający wartości, które umożliwią tejże demokracji istnienie. Wartości te, w ocenie przyszłego papieża, nie mogą być jednak jedynie wytworem rozumu. Dla J. Ratzingera wartości demokratyczne, a co za tym idzie sama demokracja, musi opierać się na wierze i czerpać swe wartości z rzeczywistości przekraczającej materialną.

W omawianym przemówieniu J. Ratzinger odniósł się także do ważkiego problemu recepcji demokracji na świecie (głównie w świecie zachodnim). Stwierdził on, że: „(...) w dużej części świata zyskało popularność przekonanie, że demokracja w prawdzie nie konstytuuje idealnego społeczeństwa, ale praktycznie jest jedynym właściwym systemem politycznym. Urzeczywistnia ona podział i kontrolę władzy, a tym samym zapewnia możliwie największą ochronę przed samowolą i uciskiem i gwarantuje wolność każdej jednostki oraz przestrzeganie praw człowieka. Mówiąc dziś o demokracji, myślimy przede wszystkim o udziale wszystkich w sprawowaniu władzy, co jest przejawem wolności<sup>359</sup>. W komentarzu do zacytowanego fragmentu należy zaznaczyć, że przyszły papież nie kwestionuje ani nie podważa tezy, że demokracja, w odczuciu dużej części współczesnych społeczeństw, uważana jest za optymalny system polityczny. J. Ratzinger docenia fakt, że system demokratyczny gwarantuje ochronę wolności jednostki oraz kontrolę władzy. Rozumie on także współczesne znaczenie powszechnego dostępu do sprawowania władzy.

W swoim wystąpieniu kard. J. Ratzinger konsekwentnie wracał również do problemu relatywizmu demokracji – temat ten będzie później powracał wielokrotnie, również w trakcie pontyfikatu Benedykta XVI. J. Ratzinger pytał: „(...) czy także w demokracji nie musi jednak istnieć jakieś centrum nierelatywistyczne. Czyżby demokracja nie była ostatecznie zbudowana wokół nienaruszalnych praw człowieka, tak iż właśnie ich zagwarantowanie i zabezpieczenie stanowi najgłębszy powód, dla którego demokracja wydaje się niezbędna? Prawa człowieka nie podlegają nakazowi pluralizmu i tolerancji, lecz stanowią treść tolerancji i wolności. Pozbawienie drugiego jego praw nigdy nie może się stać treścią prawa i nigdy nie może być treścią

---

<sup>358</sup> Tamże, s. 89.

<sup>359</sup> Tamże, s. 111.

wolności. Oznacza to, że właśnie demokracja nie może zrezygnować z podstawowych zasobów prawdy – prawdy etycznej. W dzisiejszych czasach chętniej mówimy o wartościach niż o prawdzie, by nie popaść w konflikt z ideą tolerancji i z demokratycznym relatywizmem”<sup>360</sup>. Niewątpliwie, przytoczona wypowiedź może być uznana za mniej lub bardziej, ale ostrą krytykę współczesnej demokracji. J. Ratzinger wskazuje, że bez trwałego punktu odniesienia „prawdziwa” demokracja nie może istnieć. Jest on zdania, że jeśli demokracja odrzuci trwałe etyczne podstawy, to znajdzie się ona na drodze do swojego upadku. Na koniec przyszły papież zwraca także uwagę na będące konsekwencją poprawności politycznej zmiany w języku, który przestał mówić o „prawdzie”, zastępując ją pluralistycznymi „wartościami”. Możemy z tego wnioskować, że dla J. Ratzingera był to jeden z sygnałów stopniowego oddalania się demokracji od swoich etycznych podstaw, które zakorzenione są w chrześcijaństwie.

W kontekście analizy i lepszego zrozumienia ratzingerowskiego stosunku do demokracji, na szczególną uwagę zasługuje także refleksja przyszłego papieża na temat przyczyn współczesnych sprzeczności wewnątrz demokracji. W tym kontekście J. Ratzinger wskazuje, że: „Wszystkie te pojęcia, tzn. wolność jako forma życia demokracji i prawo oraz dobro jako jej treść, pozostają w pewnym napięciu, które stanowi istotę dzisiejszego zmagania się o właściwą formę demokracji i polityki w ogóle. To oczywiste, że jako prawdziwe dobro człowieka traktujemy przede wszystkim wolność – wszystkie inne dobra jawią się nam dziś jako zbyt kontrowersyjne i zbyt łatwe do wykorzystania”<sup>361</sup>. Przytoczona wypowiedź stanowi przykład krytyki hierarchii wartości, która zdaniem J. Ratzingera, istnieje w ramach współczesnej demokracji. Stoi on na stanowisku, że idea demokratycznie pojmowanej wolności stoi ponad ideą prawa i dobra. Widzimy tutaj wyraźny związek z rozwijaną przez J. Ratzingera krytyką demokracji jako możliwej tyranii większości oraz silnie zakorzenioną w katolickiej doktrynie społecznej tezie, że gwarantem wolności jest oparte na „prawdzie o człowieku” prawo. Prawda rzecz jasna rozumiana tu jest jako zgodność z katolickim rozumieniem prawa boskiego.

Podsumowując własną krytykę oraz całokształt sporu o współczesną demokrację, J. Ratzinger zarysowuje dualny podział pomiędzy dwoma typami demokracji: relatywistycznym (formalnym) oraz takim, który można określić jako „oparty na prawdzie” (treściowy). Kardynał mówi o tym w następujący sposób: „Z pewnym uproszczeniem można tu mówić o dwu głównych stanowiskach, które występują w rozmaitych wariantach, a częściowo się także spotykają. Z jednej strony, mamy radykalny relatywizm, który pojęcie dobra (a więc tym bardziej pojęcie prawdy) chce całkowicie wyeliminować z dziedziny polityki, ponieważ uważa,

---

<sup>360</sup> Tamże, s. 113.

<sup>361</sup> Tamże, s. 112.

że oznacza ono zagrożenie dla wolności. Zwolennicy tego stanowiska odrzucają »prawo naturalne« jako metafizycznie podejrzany twór i z całą konsekwencją bronią relatywizmu. Dla relatywistów nie może istnieć w sferze politycznej inna zasada niż decyzja większości, która ma w życiu państwa zająć miejsce prawdy. Instytucją prawa należy pojmować czysto politycznie, to znaczy: prawem jest jedynie coś, co jako prawo ustanowiły, upoważnione organa. Relatywizm definiuje zatem demokrację nie treściowo, lecz czysto formalnie – jako zestaw reguł, które umożliwiają tworzenie większości, przenoszenie władzy na przedstawicieli i wymianę w ośrodkach władzy. Demokracja opierałaby się przede wszystkim na mechanizmie wyboru i głosowania. Takiemu pojmowaniu demokracji przeciwstawia się koncepcja, która zakłada, że prawda nie jest wytworem polityki (czyli wytworem większości), lecz poprzedza wszelką działalność polityczną i oświeśla drogę polityki. Zatem to nie praktyka kreuje prawdę, lecz właśnie prawda umożliwia prawidłową praktykę. Polityka jest sprawiedliwa i wspiera wolność wtedy, gdy służy wartościom i prawom, które osłania przed człowiekiem rozum. W odróżnieniu od zadeklarowanego sceptycyzmu relatywistycznych i pozytywistycznych teorii demokracji koncepcja ta wykazuje zatem zasadnicze zaufanie do rozumu, zdolnego ukazać człowiekowi prawdę<sup>362</sup>. Odnosząc się do przytoczonego wyżej obszernego cytatu, w pierwszej kolejności zauważyć należy, że istotę demokracji relatywistycznej J. Ratzinger widzi w zanegowaniu przez nią możliwości istnienia prawdy, czego konsekwencją jest wyrzucenie idei prawdy ze sfery refleksji o polityce. O tym, co jest prawdziwe, ma jego zdaniem, stanowić ocena większości. Wiąże się to także z odrzuceniem metafizycznej idei prawa naturalnego, które w opinii Kościoła stanowi cywilizacyjny fundament m.in. takiej idei jak prawa człowieka. Samo prawo traci także swój metafizyczny sens, stając się jedynie formą nakazu, który usankcjonowany został przez kompetentny do tego organ. Temu typowi demokracji J. Ratzinger przeciwstawia ideę demokracji treściowej, czyli takiej, gdzie „prawda” poprzedza wszelką działalność polityczną; można powiedzieć, że ma charakter metapolityczny. Prawda – w domyśle chrześcijańska – jest w takiej demokracji ostatecznym kryterium oceny, czy jest ona dobra, czy zła. Dobra jest rzecz jasna wtedy, gdy służy prawdzie i związanej z nią wartościom. Narzędziem, które odczytuje prawdę, powinien być zdaniem J. Ratzingera inspirowany wiarą rozum.

W dalszej części omawianego przemówienia J. Ratzinger ponownie wraca do problemu, czy też zagrożenia, jakie niesie dla demokracji tyrania większości. Rozwijane przez niego rozważania wskazują, że zdaje on sobie sprawę dlaczego relatywistyczna demokracja może być użyteczna z punktu widzenia pragmatyki sprawowania władzy: „Myśl, że w demokracji może

---

<sup>362</sup> Tamże, s. 113-114.

decydować tylko większość i że źródłem prawa mogą być tylko przekonania większości obywateli, jest niewątpliwie kusząca. Jeśli bowiem państwo proklamuje za wiążące dla większości coś, czego większość nie chciała i o czym nie zdecydowała, to odmawia jej wolności i zaprzecza w ten sposób istocie demokracji. Każda inna teoria zdaje się insynuować dogmatyzm, który omija zasadę samostanowienia, a tym samym staje się ubezwłasnowolnieniem obywateli, panowaniem niewoli”<sup>363</sup>. J. Ratzinger słusznie zauważa, że zarządzanie za pośrednictwem demokratycznych procedur wyborczych tworzy złudzenie posiadania przez władzę legitymizacji. Nawet jeśli władza ta w praktyce łamie prawo, które ma chronić podstawowe wartości wspólnoty.

Szczególnie interesujący jest fakt, że rozwijając swój sposób rozumienia demokracji treściowej, J. Ratzinger przywołuje postać Platona. W jego myśli – przypuszczalnie w dialogu *Państwo*, gdyż to tam pojawia się motyw platońskiej jaskini – przyszły papież widzi pierwszy w kulturze Zachodu moment, kiedy polityka została określona w sposób normatywny. J. Ratzinger pisze o tym w następujący sposób: „Ojcem tego innego użycia politycznego jest Platon, który wychodzi z założenia, że dobrze rządzić może tylko ten, kto sam zna dobro i go doświadczył. Wszelka władza musi być służbą, to znaczy świadomą rezygnacją z pozyskanych własnych kontemplatywnych wyżyn i cechującej je wolności. Musi być ona dobrowolnym wycofaniem się do »jaskini«, w której ciemności żyją ludzie”<sup>364</sup>. Przytoczone słowa zawierają wizję pewnego typu idealnego, nie tylko samej polityki, ale także wizję polityka. Zdaniem J. Ratzingera powinna to być osoba, która świadomie rezygnuje z możliwości osiągnięcia pełni indywidualnego szczęścia i wolności na rzecz wspólnoty. Polityka dla J. Ratzingera nie jest zawodem, a powołaniem (używając weberowskich kategorii) polegającym na służbie ludziom, którzy nie zawsze sami są w stanie pojąć istotę „dobra wspólnego”. Na końcu J. Ratzinger także akcentuje zgodność filozofii politycznej Platona z nauczaniem Kościoła. Kardynał wyraża to w następujących słowach: „W wyniku tych rozważań Platon przybliżył się tu do podstawowej misji biblijnej, a mianowicie, że prawda nie jest wytworem polityki”<sup>365</sup>.

Ostatni fragment omawianego przemówienia, który zawiera interesujące uwagi na temat stosunku J. Ratzingera do demokracji, skupia się na kulturowych uwarunkowaniach, czy też odmianach tego systemu politycznego. Kardynał dokonuje rozróżnienia na ukształtowane w kręgu kultury zachodniej typy demokracji, wyróżnia tu demokrację anglosaską i kontynentalną. Mówi o tym następującymi słowami: „W skrócie, a tym samym bardzo upraszczając, można powiedzieć, że w nowożytności pojęcie ukształtowało się na dwu drogach, a więc także

---

<sup>363</sup> Tamże, s. 118.

<sup>364</sup> Tamże, s. 119.

<sup>365</sup> Tamże.

na dwu różnych fundamentach. Kraje anglosaskie urzeczywistniały demokrację przynajmniej częściowo na gruncie tradycji prawa naturalnego i oczywiście całkowicie pragmatycznego konsensusu chrześcijańskiego. U Rousseau jest ona zwrócona przeciw tradycji chrześcijańskiej. Jego myśl zapoczątkowuje następnie nurt koncepcji demokracji stojących w opozycji do chrześcijaństwa. Maritain próbował z powrotem oddzielić pojęcie demokracji od koncepcji Rousseau, uwolnić ją – jak powiada – od wolnomularskich dogmatów koniecznego postępu, antropologicznego optymizmu, apoteozy jednostki i zapomnienia o sobie. Według niego, pierwotne prawo ludu do samorządzenia nigdy nie może być prawem do decydowania o wszystkim: »rządy ludu« i »rządy dla ludu« są ze sobą ściśle związane – chodzi o równowagę między wolą ludu z jednej strony i wartościami teleologicznymi działania politycznego – z drugiej. W tym sensie Maritain rozwija trojaki personalizm – ontologiczny, aksjologiczny i społeczny – którego w niniejszych rozważaniach nie możemy bliżej wyjaśnić. Nie ulega wątpliwości, że Maritain upatruje w chrześcijaństwie źródło poznania, które poprzedza działalność polityczną i ją naświetla. Aby wykluczyć wszelkie podejrzenie o polityczny absolutyzm chrześcijaństwa, Vittorio Possenti w duchu wywodów Maritaina stwierdza, że za źródło prawdy dla polityki należy uznać nie chrześcijaństwo jako religię objawioną, lecz chrześcijaństwo jako zacyzn i jako formę życia...<sup>366</sup>. Powyższy fragment został przytoczony w tak obszernej postaci, gdyż pojawia się w nim wiele elementów, które pokazują złożoność refleksji J. Ratzingera wobec demokracji. Jak zwrócono uwagę wyżej, przyszły papież dzieli nowożytną demokrację na dwa typy: anglosaski i kontynentalny. Zwraca on uwagę, że model anglosaski odwołuje się do tak ważnego dla katolickiej myśli o polityce, prawa naturalnego oraz zjawiska społecznego, które określa mianem „chrześcijańskiego konsensusu”. Korzenie kontynentalnego nurtu demokracji J. Ratzinger widzi zaś w myśli Rousseau. Wymienionym przez Kardynała myślicielem, który mu się intelektualnie przeciwstawił, jest zaś Maritain. Można zaryzykować stwierdzenie, że w myśli Maritaina J. Ratzinger upatrywał zasadniczą podstawę katolickiego stanowiska w debacie o kształt nowożytnej demokracji.

Drugim źródłem na podstawie, którego można podjąć się częściowej rekonstrukcji poglądów kard. J. Ratzingera na problem demokracji, jest wspomniana na początku tego podrozdziału praca *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*. Zdaniem autora niniejszej rozprawy należy omówić ją po przemówieniu z 1992 r., gdyż ostateczny kształt *Demokracja w Kościele...* nabrała w roku 2000. To właśnie na fragmentach napisanych na potrzeby wznoszenia omawianej pracy będzie bazował przedstawiony opis oraz uzupełniająca go interpretacja.

---

<sup>366</sup> Tamże, s. 119-120.

Na początku należy zwrócić uwagę na to, jak sam J. Ratzinger postrzegał ewolucje swojego sposobu rozumienia demokracji. Z jednej strony podkreśla on trwałość swoich poglądów, czego potwierdzenie znajdujemy w słowach: „(...) stanowisko, które zajmowałem wówczas w tej sprawie w zasadzie nie uległo zmianie”<sup>367</sup>; z drugiej przyszły papież jest świadom przemian w sposobie rozumienia demokracji, które miały miejsce w drugiej połowie XX wieku: „Od tamtej pory zmieniło się bowiem pojmowanie demokracji w naszym społeczeństwie, przed państwem stoją zaś nowe zadania, wynikające z postępującej integracji z instytucjami europejskimi oraz procesu globalizacji, działającego na rzecz zrozumienia i realizacji demokracji we współczesnym świecie”<sup>368</sup>. Niewątpliwie, na uwagę zasługuje fakt, że J. Ratzinger, docenia fenomen integracji europejskiej i jego wpływ na kształt współczesnych europejskich demokracji. Odwołuje się on także do globalizacji, czyli jednego z najważniejszych procesów cywilizacyjnych na świecie. Pokazuje to, że J. Ratzinger prawidłowo definiował i identyfikował główne wyznaczniki wpływające na system polityczny demokracji na przełomie XX i XXI wieku.

Na uwagę zasługują także przemyślenia J. Ratzingera, które dotyczą zagrożeń dla współczesnej demokracji. Interpretuje on je w szerszym kontekście historycznym, przyrównując do procesów, które w jego ocenie zaczęły się na Zachodzie w latach siedemdziesiątych XX wieku: „W 1970 roku – jeszcze pod wpływem przełomu 1968 roku – doszło do sfalszowania pojęcia demokracji, ujętej jako nowa nauka o zbawianiu. Dziś natomiast grozi nam coś wręcz odwrotnego. Wielowarstwową strukturę demokracji pomyłono z jednym z instrumentów jej praktycznej realizacji i zrównano z zasadą większości głosów”<sup>369</sup>. W przytoczonych słowach widzimy wyraźny powrót do stanowiącej jeden z głównych wątków ratzingerowskiej refleksji o demokracji tezy o zagrożeniu „dyktaturą większości”. Przyszły papież uważa, że zagrożenie interpretowanie demokracji jako nowej „nauki o zbawieniu” minęło. Tego rodzaju rozumienie demokracji przywołuje skojarzenie z amerykańską ideą *manifest destiny* (objawione przeznaczenie), która bywa interpretowana jako ideologia uzasadniająca panowanie anglosaskiego modelu demokracji w świecie. Niezależnie od tego demokracja, jako nowa forma zbawiania, nie została uznana przez J. Ratzingera za główne zagrożenie dla współczesnej demokracji. Uznał on, że problemem jest emancypacja procedur demokratycznych od rzeczywistego celu, jakiemu demokracja winna służyć. Widzimy tutaj podział na demokrację formalną i treściową, o którym Kardynał mówił już w roku 1992.

---

<sup>367</sup> J. Ratzinger, H. Maier, *Demokracja w Kościele...*, dz. cyt., s. 109.

<sup>368</sup> Tamże.

<sup>369</sup> Tamże, s. 110-111.

Konsekwencją przyjęcia przez J. Ratzingera, że głównym zagrożeniem dla współczesnej demokracji jest oderwanie jej od wartości i emancypacja procedur wewnętrznych, musiała być propozycja przeciwdziałania obecnym wewnątrz demokracji zachodniej destruktywnym tendencjom. Kardynał stwierdził, że „(...) u podstaw systemu parlamentarnego leży zasada większości głosów (...) Opiera się ona na wierności konstytucji i na zawartych w niej podstawowych wartościach moralnych, których nie można zmienić większością głosów i które tworzą ramy do zastosowania tejże zasady”<sup>370</sup>. Widzimy tutaj, że ochroną demokracji, w ocenie J. Ratzingera, ma być konstytucja, która byłaby oparta na wartościach, których nie można zmienić na drodze demokratycznych procedur. Niewątpliwie, jest to myśl interesująca. Większość, a chyba można zaryzykować stwierdzenie, że wszystkie europejskie konstytucje posiadają w sobie wbudowany mechanizm dokonywania w nich zmian. Myśl J. Ratzingera można jednak interpretować w taki sposób, że przyszły papież pragnąłby, aby konstytucje, które oparte są na „właściwych moralnych podstawach” nie mogłyby być już później zmieniane. Propozycja ta zdaje się niemożliwa do realizacji. Zwykle twórcy dokumentów konstytucyjnych przyjmują, że tworzone przez nich rozwiązania mają charakter historyczny. Niektórzy wręcz tworzą dodatkowe mechanizmy, które pozwalają po upływie określonego czasu konstytucję zmienić w sposób prostszy, niż jest to przewidziane w standardowej procedurze. Rozwiązanie takie przewidywała np. uchwalona w 1921 r. Polsce konstytucja marcowa. Wracając jednak do J. Ratzingera: bardziej prawdopodobne, że przyszły papież miał przede wszystkim na myśli nie tyle niezmiennalność samej konstytucji rozumianej jako treść pewnego dokumentu, a niezmiennalność wartości, które leżą u jej podstaw. Przy takiej interpretacji pojawia się jednak pytanie, kto miałby prawo oceniać, czy w wypadku zmiany konstytucji nie zostały zmienione również jej wartości. Tego J. Ratzinger już jednak nie precyzuje.

Pośredniej odpowiedzi na pytanie o to, jaka instytucja, w oczach J. Ratzingera, ma gwarantować ochronę wartości leżących u podstaw demokratycznych konstytucji, doszukiwać można się w rozważaniach kardynała na temat roli, jaką wewnątrz demokracji odgrywa trójpodział władzy: „Istnieją prawa, wartości podstawowe, które nie podlegają dyskusjom. Jednak dopiero ustalenie wspólnej podstawy, wspólnej bazy umożliwia prowadzenie sensownego sporu o to, co trzeba zmienić. Kolejnym istotnym założeniem demokracji jest podział władzy (legislatywa, egzekutywa, sądownictwo), który jednakże pozbawia wymiar sprawiedliwości zasady większości głosów. Sędzia nie jest zależny od większości parlamentarnej, lecz sam pod-

---

<sup>370</sup> Tamże, s. 111.



lega wymiarom prawa i ma za zadanie stosować to samo prawo wobec innych. Odebranie partiom orzecznictwa sądowego to jedna z podstaw demokracji”<sup>371</sup>. W przytoczonych słowach J. Ratzinger wskazuje, że koniecznym warunkiem ewentualnej dyskusji o demokratycznych zmianach we wspólnocie (można przypuszczać, że chodzi tu o konstytucję) decydować można dopiero wtedy, gdy ustalona jest wspólna podstawa wartości, do których odwołują się rozmówcy. J. Ratzinger zwraca uwagę na rolę władzy sądowniczej, która nie może być zależna od większości parlamentarnej. Ten typ władzy nie może, zdaniem kardynała, podlegać demokratycznej zasadzie większościowej. Oznacza to też, że w istocie to władza sądownicza powinna stać na straży moralnych wartości zawartych w aktach prawnych, na czele z konstytucją.

Kolejną kwestią, która zasługuje na przywołanie w kontekście analizy stosunku J. Ratzingera, a później Benedykta XVI do demokracji, jest sposób, w jaki przyszły papież postrzegał relacje państwa i Kościoła w realiach demokracji. Według niego istnienie i aktywna działalność Kościoła jest warunkiem koniecznym dla przetrwania wartości, które w sposób wtórny wyrażone są w konstytucji: „Chodzi tu przede wszystkim o korporacje społeczne (pracodawca, pracobiorca) oraz wszelkiego rodzaju stowarzyszenia, do których również z punktu widzenia państwa, należy Kościół. Jego świeckie prawo istnienia względem państwa zasadza się na obywatelskim prawie wolności stowarzyszeń. Istnienie takich obszarów wolności to zasadniczy element demokratycznej struktury. Państwa zachodnie przypisują Kościołowi i jego wewnętrznej autonomii szczególne znaczenie – jest on nie tylko istotną siłą naszego systemu wychowawczego, czy społecznego, lecz również nośnikiem przekonań, warunkujących istnienie wartości zawartych w konstytucji”<sup>372</sup>. Podkreślić należy, że przytoczone słowa wskazują, że w przekonaniu J. Ratzingera, jedną z najważniejszych cech demokracji jako takiej jest istnienie w jej ramach przestrzeni dla działalności stowarzyszeń. W jego ocenie Kościół z jednej strony jest jednym z takich stowarzyszeń, z drugiej pełni szczególną rolę, warunkując tożsamość cywilizacyjną Zachodu. Oznacza to, że w pewnym sensie jest on „pierwszym pośród równych”. W omawianym fragmencie widzimy, w jaki sposób J. Ratzinger mierzy się z problemem określenia wizji roli Kościoła w świecie demokratycznym. W realiach zachodnich demokracji Kościół cieszy się wolnością przynależną każdej legalnie działającej organizacji pozarządowej. Kościół jednak nie chce, a z punktu widzenia doktrynalnego nie może, pozwolić na tak daleko idącą redukcję swej roli. Niewątpliwie, przy okazji tego wątku sama nasuwa się kategoria sfery publicznej i miejsca, jakie zajmuje w jej ramach Kościół. Wątek ten zostanie bardziej szczegółowo rozwinięty w dalszej części pracy.

---

<sup>371</sup> Tamże, s. 111-112.

<sup>372</sup> Tamże, s. 113.

Trudno odpowiedzieć na pytanie, czy refleksja J. Ratzingera na temat demokracji ma charakter całościowy. Niewątpliwie, należy uznać, że Kardynał do możliwie pełnego opisanie tego fenomenu aspirował. W omawianej pracy *Demokracja w Kościele...* zauważa on, że demokracja jest zagrożona nie tylko wewnątrz, poprzez emancypacje jej procedur oraz odejście od wartości podstawowych, ale także poprzez zmiany ekonomiczne na świecie. J. Ratzinger definiował ten problem w następujący sposób: „Prócz tego należy dodać, że swobodę podejmowania decyzji parlamentarnych na zasadzie większości głosów coraz bardziej ograniczają prawa ekonomii, będące wynikiem powszechnych uwarunkowań i zawirowań gospodarczych. Te ponadnarodowe siły określają dzisiaj w dużym stopniu drogę politycznego działania, wymykając się kategoriom narodowościowym czy też przynależności partyjnej. Nie mówiąc już o przekraczaniu sfery narodowej przez organizacje europejskie. Mam nadzieję, że wymienione wyżej argumenty wystarczą, by pokazać, że zasada większości głosów jest tylko jednym z aspektów wielowarstwowej struktury demokracji”<sup>373</sup>. Przytoczone słowa wskazują wyraźnie na fakt, że J. Ratzinger nie lekceważył wpływu, jaki na demokrację muszą wywierać przemiany związane z globalizacją. Można nawet pokusić się o stwierdzenie, że „dyktatura większości”, przed którą przestrzega J. Ratzinger sama może być zagrożoną przez coś, co można określić jako „dyktaturę konieczności ekonomicznej”. Uwagę należy zwrócić także na użycie przez J. Ratzingera kategorii „ponadnarodowe siły”. Przyszły papież pośrednio też przyznaje, że narodowe partie polityczne, a nawet same narody nie są w stanie efektywnie kontrolować procesów globalizacyjnych. Analizę zewnętrznych zagrożeń dla demokracji Ratzinger konstatuje stwierdzeniem, że jest to dowód, że działania tego systemu nie można sprowadzać do sprawności podejmowania decyzji na drodze większościowej, bo demokracja jest czymś daleko bardziej skomplikowanym. Można przypuszczać, że J. Ratzingerowi chodzi tu o przedstawienie demokracji przede wszystkim jako systemu etycznego, który ma pełnić funkcje polityczne, ale nie może być do nich redukowany.

W dalszych rozważaniach J. Ratzinger jeszcze dokładniej precyzuje, czym jego zdaniem powinna być demokracja. Kluczową kategorią w tej definicji jest „wolność”: „Demokrację jako całość można by przedstawić jako system wzajemnie się ograniczających i zarazem wspomagających wolności. Z jednej strony muszą one chronić prawa i godność jednostki, z drugiej zaś umożliwić działanie służące wspólnemu dobru, zarówno pod względem materialnym, jak i moralnym. Tam gdzie upada moralność, upada również prawo. A tam gdzie upada

---

<sup>373</sup> Tamże, s. 113.

prawo, pojawia się korupcja i przemoc, a wraz z nimi zniszczenie wspólnego dobra”<sup>374</sup>. Analizując ratzingerowską definicję demokracji, zauważyć należy, że przedstawia ona ten system polityczny jako coś dynamicznego, czego nie można ustanowić raz na zawsze. O ile o każdym systemie politycznym, można coś takiego powiedzieć, o tyle demokracji dotyczy to szczególnie, gdyż jej istnienie zależne jest od bardzo wielu zmiennych. W rozumieniu J. Ratzingera demokracja istnieje jako fenomen, który wyłania się, gdy praktycznie chronione są prawa i godności jednostki oraz gwarantowane jest dobro wspólne w jego katolickim rozumieniu. Największym zagrożeniem dla demokracji jest zaś, zdaniem J. Ratzingera, upadek prawa.

Niewątpliwie, jak częściowo obrazują wyżej omówione źródła, demokracja i problemy z nią związane, znajdowały się w kręgu zainteresowań kard. J. Ratzinger w zasadzie przez cały czas jego aktywności publicznej. W chwili gdy w roku 2005 zasiadł On na Stolicy Piotrowej jako papież Benedykt XVI, również musiał zmierzyć się z fenomenem demokracji. Po roku 2005 jego refleksję dodatkowo współkształtowała i na pewno w jakiś sposób ograniczała oficjalna doktryna społeczna Kościoła, której każdy papież jest naczelnym wyrazicielem. Można jednak z pełnym przekonaniem stwierdzić, że Benedykt XVI odważnie konfrontował się z filozofią polityczną demokracji i dążył do rozwijania takiej jej interpretacji, która w katolicyzmie widzi ważny czynnik warunkujący możliwość istnienia i sprawnego działania systemu demokratycznego.

Przechodząc do rekonstrukcji sposobu postrzegania demokracji przez papieża Benedykta XVI, należy rozpocząć od przytoczenia słów, które można uznać za jedne z najważniejszych, jakie wypowiedział na ten temat jako papież. Porządkują one w dużym stopniu całą refleksję nad sposobem rozumienia demokracji przez Benedykta XVI. Chodzi tutaj o fragment homilii z roku 2011, wygłoszonej w Berlinie w trakcie mszy na stadionie olimpijskim. Papież wyartykułował tam swoje rozumienie społecznego zaangażowania Kościoła, z którego pośrednio wynika jego stosunek do demokracji. Sama kategoria demokracji również tam występuje. We wspomnianej homilii Benedykt XVI stwierdził: „Niektórzy, patrząc na Kościół, ograniczają się do jego aspektu zewnętrznego. Kościół jawi się wówczas jako jedna z wielu organizacji w społeczeństwie demokratycznym, w którym nawet tak trudny do zrozumienia podmiot jak »Kościół« winien być oceniany i traktowany zgodnie z jego normami i przepisami. Jeśli do tego dochodzi jeszcze bolesne doświadczenie, że w Kościele są ryby dobre i złe, pszenica i kąkol, i jeśli spojrzenie skupia się na tym, co negatywne, wówczas już nie dostrzega się wielkiej i pięknej tajemnicy Kościoła. (...) A zatem przynależność do tego krzewu winnego, którym jest

---

<sup>374</sup> Tamże, s. 113-114.

»Kościół«, nie budzi już żadnej radości. Kiedy ludzie nie widzą urzeczywistnienia własnych powierzchownych i błędnych wyobrażeń o »Kościele« i własnych marzeń o »Kościele«, szerzą się niezadowolenie i narzekania!»<sup>375</sup>. Niewątpliwie, przytoczone słowa uznać można za papie-ską wykładnię relacji Kościoła i świata współczesnego. Warto uporządkować najważniejsze tej relacji elementy. Pierwszym z nich jest założenie, że Kościół nie jest zwyczajną „ziemską” instytucją i nie może być do takiego statusu redukowany. Drugi element dotyczy tego, że powinien być oceniany nie na podstawie standardów demokracji, ale jego własnych wewnętrznych reguł. Trzecim jest zaś przyznanie, że w Kościele istnieją różnego typu patologie. Podsumowując sposób rozumienia przez Benedykta XVI relacji kościoła i świata demokratycznego, który wynika z omawianego fragmentu homilii, wskazać należy, że papież stanowczo odrzuca traktowanie Kościoła jako zwyczajnego aktora sfery publicznej. Możemy jednak zauważyć tutaj pewną różnicę pomiędzy myślą papieża Benedykta XVI a kard. J. Ratzingera. Wydaje się, że można przyjąć, że kard. J. Ratzinger doceniał pewne możliwości uznania Kościoła za jednego z uczestników demokratycznej przestrzeni publicznej. Z wypowiedzi papieża wynika zaś, że Kościół jest instytucją innego typu niż zwykle działające w ramach demokracji organizacje pozarządowe. W uzupełnieniu należy jednak wskazać, że z omawianej wypowiedzi nie wynika wcale, że Benedykt XVI pragnie, aby Kościół zrezygnował z przywilejów, jakie wiążą się z przyjęciem zasad istnienia i działania w ramach demokracji. W tonie krytycznym można wręcz stwierdzić, że papież akceptuje przywileje płynące dla Kościoła z działania w ramach demokracji, ale odrzuca związane z tym obowiązki. Uczciwie jednak należy także podkreślić fakt, że Benedykt XVI nie twierdzi, że Kościół jako instytucja funkcjonuje bez błędów. Zresztą krytyka instytucjonalnych patologii Kościoła katolickiego to element stale obecny od początku jego pontyfikatu. Na koniec należy także zauważyć, że papież wyraźnie podkreśla, że odkrycie „tajemnicy”, którą można rozumieć jako istotę Kościoła, nie jest możliwe bez wiary.

Zdaniem Benedykta XVI Kościół jest bytem pozostającym niejako poza, czy też ponad, regulującym życie wspólnoty politycznej systemem demokratycznym. Parafrazując słowa św. Ambrożego, że „Cesarz jest w Kościele, a nie ponad Kościołem. Dobry bowiem cesarz stara się nieść pomoc Kościołowi, a nie zwalczać go”<sup>376</sup>, można by powiedzieć, że Benedykt XVI rzekłby, że „Demokracja jest w Kościele, a nie ponad nim...”. W roku 2009 Benedykt

---

<sup>375</sup> Benedykt XVI, *Wierzmy wraz z całym Kościołem*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/niemcy2011\\_berlin\\_22092011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/niemcy2011_berlin_22092011.html) [dostęp: 21.11.2019].

<sup>376</sup> Cyt. za. G. Kucharczyk, *Państwo wyznaniowe cz. I.*, Miłujcie się!, <https://milujciesie.pl/panstwo-wyznaniowe-cz-1.html> [dostęp: 23.07.2020]. Zob. K. Mai, *Watykan. Mroczna historia światowej potęgi*, Katowice 2019, s. 88-89.

XVI zarysował jednak pewnego rodzaju model współpracy pomiędzy władzą polityczną a obywatelami. W trakcie swojej wizyty w Angoli w roku 2009, mówiąc o przemianach społeczności tego kraju, Ojciec Święty zwrócił uwagę, że powinna ona opierać się na zasadach współczesnych demokracji obywatelskich: „Wy, przyjaciele, mający prawe, szlachetne i współczujące serca, możecie przeobrazić ten kontynent, uwalniając wasz naród od plagi chciwości, przemocy i nieładu, i prowadząc go drogą wyznaczoną przez zasady niezbędne w każdej współczesnej demokracji obywatelskiej: poszanowanie i umacnianie praw człowieka, przejrzyste sprawowanie rządów, niezawisłe sądownictwo, wolność w sferze przekazu społecznego, uczciwą administrację publiczną, a także przez sieć właściwie działających szkół i szpitali oraz niezłomną, zrodzoną z nawrócenia serc wolę położenia raz na zawsze kresu korupcji”<sup>377</sup>. W przytoczonych słowach zawiera się dość konkretny, a co za tym idzie relatywnie rzadko spotykany w katolickiej nauce społecznej, projekt tego, w jaki sposób powinny być ułożone stosunki społeczne we współczesnych państwach. Ciekawe jest też, że papież adresował te słowa do mieszkańców Afryki, co za tym idzie można przyjąć, że proponowany model, choć zakorzeniony w zachodniej kulturze politycznej, zdaniem Benedykta XVI, ma charakter uniwersalny. W ocenie Ojca Świętego system ten bazuje na: poszanowaniu i umacnianiu praw człowieka, przejrzystym sprawowaniu rządów, niezawisłym sądownictwie, wolności w sferze przekazu społecznego, uczciwej administracji publicznej, sieci właściwie działających szkół i szpitali oraz woli położenia kresu korupcji.

Niezależnie od wyrażanych wprost wątpliwości, czy też mniej lub bardziej zawoalowanych słów krytyki, Benedykt XVI nie odrzucał tezy, że demokracja stanowi współcześnie najbardziej optymalną formę porządku politycznego. Pokusił się on nawet o stwierdzenie, że Stolica Apostolska w okresie minionych sześćdziesięciu lat działała na rzecz demokratyzacji<sup>378</sup>. Stał on na stanowisku, że wolność, która jest warunkiem rozwoju dobra wspólnego, właśnie w ramach demokracji przyjmuje najbardziej wyrazistą formę<sup>379</sup>. W związku z tym, w interpretacji Benedykta XVI, elementami systemu demokratycznego winno zawsze być odniesienie do Boga oraz nienaruszalność osobowej godności. Gwarantem zachowania tych elementów jest

---

<sup>377</sup> Por. Benedykt XVI, *Afrykanie powinni być pierwszymi twórcami swego rozwoju*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/afryka\\_angola2\\_20032009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/afryka_angola2_20032009.html) [dostęp: 22.11.2019].

<sup>378</sup> Wspomniane słowa padły w trakcie przemówienia w parlamencie brytyjskim: „Stolica Apostolska i Wielka Brytania sprzyjały rozpowszechnianiu demokracji, zwłaszcza w okresie minionych sześćdziesięciu pięciu lat”, tenże, *O miejscu religii w procesie politycznym*, Katolicka Agencja Informacyjna, <https://ekai.pl/dokumenty/przemowienie-benedykta-xvi-w-parlamencie-brytyjskim-o-miejscu-religii-w-procesie-politycznym-17-wrzesnia-2010-r/> [dostęp: 11.03.2020].

<sup>379</sup> Por. tenże, *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009, s. 126-127.

przestrzeganie zasad sprawiedliwości i dobra wspólnego. Papież podkreślał, że umożliwiają one jednostkowy rozwój człowieka oraz chronią wspólnotę stanowiąc podstawę odpowiedzialności za nią, niezależną od statusu społecznego. W refleksji Benedykta XVI dotyczącej demokracji, na co warto zwrócić szczególną uwagę, jej wymiar przedmiotowy (rozstrzygnięcia polityczne), jak i formalny (procedury demokratyczne) wzajemnie się warunkują w kontekście jądra, jakim jest byt osobowy. Podobny sposób myślenia dostrzegalny był w omówionych wcześniej rozważaniach kard. J. Ratzingera. Papież Benedykt XVI zdecydowanie mniej miejsca poświęca jednak krytyce demokracji i analizie jej zagrożeń. W myśli Benedykta XVI odnajdujemy wręcz postulat koegzystencji substancjalnego oraz proceduralnego pojęcia demokracji. Na rządzących w ramach demokracji papież nakładał zaś misję wypracowania takiego konsensusu, który zagwarantuje uszanowanie człowieka jako osoby. W opinii Ojca Świętego odejście od prymatu człowieka poprzez zakwestionowanie jego nienaruszalnego statusu w życiu społecznym prowadzi do powstania demokracji pozornej, w istocie jedynie proceduralnej. Sytuacja taka prowadzi do kryzysu państwa<sup>380</sup>.

Innym tematem, który stanowi trwały element nauczania Benedykta XVI odnośnie do demokracji, jest zagadnienie wolności religijnej. W tym kontekście pojawia się często odniesienie do konstytucji jako naczelnego aktu, który tego rodzaju wolność powinien gwarantować. W swoim słynnym wystąpieniu w Bundestagu w 2011 r. papież podkreślał, że chrześcijaństwo nie może być traktowane jako coś, co działa przeciw nowożytnej kulturze prawnej, ale co ją wzmacnia i wspomaga: „W przeciwieństwie do innych wielkich religii chrześcijaństwo nigdy nie narzucało państwu i społeczeństwu prawa objawionego, uregulowania prawnego, wywodzonego z objawienia. Odwoływało się natomiast do natury i rozumu jako prawdziwych źródeł prawa – odwoływało się do zgody między rozumem obiektywnym i subiektywnym, do zgody, która jednak zakłada istnienie jednego i drugiego, powstałych w stwórczym Umyśle Boga. W ten sposób teologowie chrześcijańscy przyłączyli się do ruchu filozoficznego i prawnego, który zaczął się tworzyć od II w. przed Chr.”<sup>381</sup>.

W ocenie Benedykta XVI konstytucja sama w sobie nie jest jednak wystarczająca do ochrony godności osobowej człowieka. W jego rozumieniu ustawa zasadnicza musi być ufundowana na wartościach, z których najważniejszą jest Bóg. W odwołaniu do nauczania Benedykta XVI można sformułować wniosek, iż wspólnoty polityczne wręcz domagają się istnienia

---

<sup>380</sup> Por. tenże, *Dla dobra człowieka i całego społeczeństwa*, Fundacja Opoka.org, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/acli\\_27012006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/acli_27012006.html) [dostęp: 23.11.2020].

<sup>381</sup> Tenże, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/niemcy2011\\_bundestag\\_22092011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_bundestag_22092011.html) [dostęp: 23.11.2020].

Boga<sup>382</sup>. Aksjomat ten pozostaje zaś nierozzerwalnie związany z zagadnieniem wolności religijnej. W ocenie Benedykta XVI wolność religijna jest pierwszym z praw człowieka. Papież stoi na stanowisku, że realizacja prawa do wolności religijnej i wolności sumienia stanowi dowód chrześcijańskiego wkładu w życie społeczne<sup>383</sup>. W tym kontekście Benedykt XVI po raz kolejny, tym razem jako Głowa Kościoła, odwołuje się do Alexisa de Tocqueville’a. Powołując się na myśl francuskiego filozofa, papież podkreśla, że wolność religijna sprzyja kształtowaniu się demokracji. Łączność wolności religijnej i demokracji, zdaniem papieża, warunkują dwa elementy. Pierwszy związany jest założeniem naturalności religii, co można rozumieć w duchu idei *homo religiosus* (łac. człowiek religijny), drugi wynika z tego, że w dobie masowych ruchów migracyjnych pokojowe formy współżycia przedstawicieli różnych religii są warunkiem przetrwania wspólnot politycznych jako takich. Demokracja w tym zakresie tworzy wykluczające przemoc warunki rozwiązywania konfliktów<sup>384</sup>.

Innym warunkiem istnienia i funkcjonowania demokracji, na który uwagę zwraca Benedykt XVI, jest obecność i oddziaływanie sumienia. Ten rodzaj refleksji ma charakter *stricte* teologiczny, niemniej ze względu na rozważany przedmiot należy go omówić. Katolicka doktryna społeczna zakłada, że z perspektywy moralności chrześcijańskiej człowiek jest w stanie oceniać sytuację społeczno-polityczną. Dlatego, zdaniem Benedykta XVI, demokracja zdolna jest do funkcjonowania tylko wówczas, gdy działa sumienie. Warto nadmienić, że ten konkretny temat Ojciec Święty poruszył w trakcie pobytu w Polsce w roku 2007. W szczególnie rozbudowany sposób poruszył go zaś w roku 2010 w przemówieniu w Parlamencie Brytyjskim. Benedykt XVI powiedział wtedy: „Do jakiej władzy odwoływać się, by rozwiązać dylematy moralne? Pytania te kierują nas bezpośrednio do etycznych podstaw debaty obywatelskiej. Jeśli zasady moralne leżące u podstaw procesu demokratycznego same nie są określane przez nic bardziej trwałego niż społeczny konsensus, wówczas kruchość owego procesu staje się aż nazbyt oczywista – tu tkwi prawdziwe wyzwanie dla demokracji”<sup>385</sup>. Z cytowanych słów jasno wynika pogląd papieża, że proces demokratyczny nie może funkcjonować prawidłowo jeśli nie jest warunkowany przez zasady, które poza niego wykraczają.

---

<sup>382</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa...*, dz. cyt., s. 52-55.

<sup>383</sup> Por. Benedykt XVI, *Pokój jest warunkiem godnego życia*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/bliskiwschod\\_24102010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/bliskiwschod_24102010.html) [dostęp: 11.03.2020].

<sup>384</sup> Por. tenże, *Brońmy razem życia i wolności religijnej na świecie*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/usa\\_religie\\_17042008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/usa_religie_17042008.html) [dostęp: 11.03.2020]; tenże, *Prawo do wolności religijnej jest ściśle związane z godnością każdego człowieka*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/akademians\\_29042011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/akademians_29042011.html) [dostęp: 11.03.2020].

<sup>385</sup> Tenże, *O miejscu religii w procesie politycznym...*, dz. cyt.

Odnosząc się do refleksji Benedykta XVI na temat demokracji, którą tenże rozwijał w trakcie swojego pontyfikatu, w pierwszej kolejności należy zauważyć, że papież nie wskazuje, żadnego innego systemu politycznego, który mógłby stanowić współczesną alternatywę dla demokracji. Benedykt XVI podkreśla, że jedynie demokratyczna forma rządów stanowi system polityczny, który jest w stanie zagwarantować równość wobec prawa. To także jeden z głównych papieskich argumentów na rzecz tezy, że społeczność międzynarodowa powinna działać na rzecz demokratyzacji<sup>386</sup>. Benedykt XVI rozumie także, że aby demokracja mogła działać prawidłowo i się rozwijać, konieczne jest tworzenie sprawnie działających instytucji, które będzie cechowała odpowiedzialność, wiarygodność oraz powszechnie uznany autorytet. Podmioty te będą sprawnie działać oraz kształtować aktywnych społecznie obywateli<sup>387</sup>. Papież przyjmuje także, że demokracja w sposób prawidłowy rozwijać może się jedynie w sytuacji gdy istnieje stan sprawiedliwości społecznej, czyli wtedy gdy całość społeczeństwa jest w posiadaniu optymalnej ilości dóbr egzystencjalnych oraz nie istnieje zjawisko wyzysku grup zmarginalizowanych<sup>388</sup>.

## 2.8. Podsumowanie rozdziału

Próbując zrozumieć stosunek Benedykta XVI do problemu państwa i władzy politycznej, niewątpliwie należy w pierwszej kolejności uważnie studiować tradycję doktryny społecznej Kościoła katolickiego. Myśl Benedykta XVI jest w tej doktrynie silnie zakorzeniona i stanowi jej rozwinięcie w kontekście wyzwań społeczno-politycznych pierwszej i drugiej dekady XXI wieku.

Analizując doktrynę społeczną Kościoła katolickiego, podkreślić należy, że choć oficjalnie stara się ona pozostawać w sferze wskazań o charakterze metapolitycznym, w praktyce zawiera w sobie liczne postulaty dla polityki praktycznej, a czasem nawet idee konkretnych rozwiązań społecznych. Wiele tego rodzaju elementów obserwować można w nauczaniu i wypowiedziach Benedykta XVI. Chyba najbardziej jaskrawym tego przykładem są postulaty Benedykta XVI odnośnie do tego, w jaki sposób powinno być zorganizowane współczesne pań-

---

<sup>386</sup> Por. Benedykt XVI, *Dla dobra człowieka...*, dz. cyt.

<sup>387</sup> Por. tenże, *W zmieniającym się świecie strzeżcie wielkiego dziedzictwa tej ziemi*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/akwilea-triveneto\\_07052011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/akwilea-triveneto_07052011.html) [dostęp: 11.03.2020].

<sup>388</sup> Por. tenże, *Jak naprawić demokrację?*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/demokracja\\_19052006.html/](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/demokracja_19052006.html/) [dostęp: 11.03.2020].



stwo. W sposób najbardziej uporządkowany i klarowny papież wygłosił je w trakcie przemówienia w trakcie wizyty w Anglii. Zostało ono w niniejszym rozdziale poddane szczegółowej analizie.

Nie jest łatwo w sposób prosty i jednoznaczny odpowiedzieć na pytanie o kształt relacji Kościoła i państwa postulowany przez Benedykt XVI. Jak podkreślono w poprzednich akapitach, wizja ta konstruowana była na podstawie założeń i tradycji doktryny społecznej Kościoła katolickiego. W uzupełnieniu wskazać także należy na rozwijaną przez Benedykta XVI teologię, przede wszystkim hermeneutykę ciągłości. Myśl społeczna Benedykta XVI jest więc, z jednej strony zakorzeniona w teologii, z drugiej zaś w filozofii personalistycznej, która od drugiej połowy XX wieku stanowi zasadniczą podstawę katolickiej refleksji o państwie i polityce.

Mówiąc i pisząc o państwie, Benedykt XVI robił to zawsze w tonie zrozumienia dla przemian społecznych jego czasów. Zrozumienie nie oznacza jednak moralnej akceptacji, co Ojciec Święty również podkreślał. Papież rozumiał, że demokracja i państwo prawa stanowią dla współczesnych państw Zachodu standard cywilizacyjny. Jego troską było zabezpieczenie związku pomiędzy tak opisanym systemem politycznym a tradycją i wartościami katolickim. To stanowiło zasadniczy obszar zainteresowań następcy św. Piotra. Wydaje się jednak, że spektakularnych sukcesów Benedykt XVI na tym polu nie odniósł, gdyż tendencja stopniowej erozji społecznego autorytetu Kościoła katolickiego zdaje się utrzymywać. Idea demokracji jako systemu politycznego opartego na chrześcijańskich wartościach również wydaje się niedostatecznie inspirująca dla pokolenia współczesnych polityków.

Niezależnie od negatywnych dla katolicyzmu przemian na świecie (szczególnie w państwach wysoko rozwiniętych), sam Kościół jako instytucja pozostaje relatywnie silnym podmiotem politycznym. Benedykt XVI ten fakt rozumiał. W latach osiemdziesiątych wieszczył on przekształcenie katolicyzmu i Kościoła w fenomen mniejszy, mniej zbiurokratyzowany, ale za to bardziej ideowy. Jako papież widział on jednak w Kościele partnera dla współczesnych państw, którego zadaniem jest dbanie o wolność religijną i moralne podstawy ich egzystencji. Nie jest łatwo ocenić, czy papież na tym polu odnosił sukcesy. Na pewno dążył do jasnego zdefiniowania roli Kościoła katolickiego jako tej instytucji, która jest depozytariuszem tradycji Europy, a w szerszym rozumieniu – Zachodu.

Zastanawiając się nad tym, w jaki sposób Benedykt XVI postrzegał miejsce i rolę Kościoła w państwie demokratycznym, wskazać należy, że Ojciec Święty nie wypracował tu jednoznacznej teorii postulowanych przez niego, a tym samym cały Kościół katolicki, relacji Kościoła i państwa. Niezależnie jednak od tego, na podstawie analizy papieskich pism i wypowiedzi

dzi, można przyjąć na ten temat pewne hipotezy. Najważniejsze z nich dotyczą tego, że Benedykt XVI nie określił jednoznacznie, czy Kościół powinien być jednym z wielu aktorów demokratycznej przestrzeni publicznej, czy instytucją stojącą poza systemem politycznym. Wydaje się, że można uznać, że w okresie poprzedzającym pontyfikat, kard. J. Ratzinger bliski był uznania Kościoła jako uprzywilejowanego, ale mimo wszystko jednego z wielu społecznych aktorów, którzy działają w ramach demokracji. Papież Benedykt XVI jest w tej kwestii już znaczenie bardziej jednoznaczny. Kościół jest dla niego czymś od państwa zewnętrznym, czymś co dostarcza państwu moralnych wartości i w pewnych obszarach stymuluje do działania. Widzimy tutaj wyraźny wpływ myśli personalistycznej Maritaina i jego podziału na osobę i jednostkę. Dla Benedykta XVI optymalny zdaje się taki rozdział Kościoła i państwa, który gwarantuje wzajemną autonomię, ale w sytuacji gdy państwo świeckie uznaje autorytet Kościoła instytucjonalnego. Sam papież zdawał sobie jednak sprawę, że taki model może zaistnieć tylko w sytuacji, gdy Kościół jako instytucja będzie cieszył się autorytetem i zaufaniem wiernych. Benedykt XVI rozumiał, że społeczny autorytet Kościoła słabnie, a wpływ na to mają nie tylko zewnętrzne wobec niego procesy sekularyzacyjne, ale również kłopoty wewnętrzne. Dowodem, jak ważny był to dla niego temat, jest m.in. to, że już jako faktyczny *papapile*, prowadząc drogę krzyżową w Wielki Piątek 2005 roku, mówił o „brudzie w Kościele”. Jak pokazała historia jego pontyfikatu oraz lata późniejsze, problem ten stanowił i stanowi jedno z największych wyzwań dla współczesnego Kościoła katolickiego.

## Rozdział III

### Benedykt XVI wobec problemu świeckości państwa współczesnego

#### 3.1. Uwagi wstępne

Procesy sekularyzacji stanowią jedno z największych wyzwań dla współczesnego Kościoła katolickiego, a tym samym dla jego społecznej doktryny. Temat ten stanowił również ważny wątek społecznej refleksji Benedykta XVI. Problem zeświecczenia instytucji państwa i zanikania religijnych wartości w strefie polityki, czy też szerzej metapolityki, następcą Jana Pawła II traktował jako cywilizacyjne wyzwanie stojące przed chrześcijaństwem. Wydaje się, że nie będzie przesadnym stwierdzenie, że papież był przekonany o tym, że kulturowo-cywilizacyjne zdobycze Zachodu (w tym oparta na prawie demokracja) utrzymane mogą być tylko, jeśli przetrwa źródło wartości, które warunkowało ich powstanie – religia chrześcijańska. Benedykt XVI w trakcie swojego pontyfikatu wspominał o tym wielokrotnie. Rozumiał on jednak, że Kościół współczesny musi poszukiwać nowych metod transmisji promowanych przez siebie wartości do społeczeństwie. Nie może już liczyć na odzyskanie, używając kategorii Josepha Nye, twardej siły politycznej (*hard power*), czyli wpływu na zachowania i interesy innych aktorów politycznych za pomocą narzędzi ekonomicznych lub militarnych<sup>389</sup>, czy też na rolę arbitra dla międzynarodowych rozstrzygnięć politycznych. Ten rozdział w historii Kościoła jest już bezpowrotnie zamknięty. Kościół jednak, co Benedykt XVI jasno wyłożył w pierwszym tomie swojej trylogii o Jezusie, ma ciągle do odegrania społeczną rolę, gdyż: „Bez nieba ziemską władza zawsze pozostaje dwuznaczna i krucha. Tylko władza, która poddaje się kryteriom i osądowi nieba, może się stać władzą służącą dobru. I tylko władza, której towarzyszy błogosławieństwo Boże, może być godna zaufania”<sup>390</sup>.

Odnosząc się do przywołanych wyżej słów, wskazać należy, że dla osób odwołujących się do wartości świeckich, mogą mieć one charakter kontrowersyjny, a nawet prawie na pewno będą tak odebrane. Tego rodzaju narracja przez część uczestników współczesnej debaty publicznej uznana może też być za przykład nieuzasadnionych roszczeń religii wobec polityki<sup>391</sup>.

---

<sup>389</sup> Zob. J. S. Nye, *Soft Power. The Means to Success in World Politics*, New York 2005, ss. 191; K. Campbell, M. O'Hanlon, *Hard Power. The New Politics of National Security*, New York, ss. 336.

<sup>390</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007, s. 46.

<sup>391</sup> Przykładem kontrowersji i krytyki wobec wypowiedzi hierarchów Kościoła katolickiego na temat tego, że świat polityki powinien czerpać z i odwoływać się do sfery religijnej, jest debata, która miała miejsce

W tej samej pracy Benedykt XVI precyzuje jednak, że nie jest to dla nich poprawny klucz interpretacyjny. Papież, co prawda w pracy teologicznej nieaspirującej do bycia oficjalną wypowiedzią Magisterium, wskazuje w sposób dobitny, czego pominąć nie można, że: „(...) poprzez wszystkie wieki ciągle na nowo w różnych odmianach powracała pokusa umacniania wiary z pomocą władzy, i za każdym razem groziło niebezpieczeństwo zduszenia jej w objęciach władzy. Walkę o wolność Kościoła, walkę o to, żeby królestwo Jezusa nie było utożsamiane z żadną formacją polityczną, trzeba toczyć przez wszystkie stulecia. Bo w ostatecznym rozrachunku cena, jaką płaci się za stapianie się wiary z władzą polityczną, zawsze polega na oddaniu się wiary na służbę władzy i na konieczności przyjęcia jej kryteriów”<sup>392</sup>.

Przytoczone wyżej słowa można uznać za pewną ogólną deklarację tego, jak Benedykt XVI postrzegał warunki brzegowe relacji Kościoła i polityki, czy też Kościoła i państwa. Można je również rozumieć jako wskazówkę co do tego jak powinno się odczytywać stanowisko Benedykta XVI wobec obiektywnie postępujących w kręgu zachodniej kultury procesów sekularyzacyjnych. Doktrynę Benedykta XVI odnośnie do sekularyzującego się państwa współczesnego można, więc określić jako poszukiwanie drogi pomiędzy Scyllą, jaką jest konieczność nieabdykowania Kościoła z udziału w życiu publicznym, a Charybdą instrumentalizacji Kościoła przez dążących do władzy polityków.

### 3.2. Zjawisko zeświecczenia i problemy związane z jego opisem

Warunkiem przeprowadzenia rzeczowej analizy problemu przemian o charakterze sekularyzacyjnym jest omówienie i uporządkowanie pojęć związanych z tym zjawiskiem. Ważne jest to również w kontekście badań nad katolicką doktryną społeczną, w dokumentach której różne pojęcia i kategorie używane są do opisu tego fenomenu. Podobnie jest z wypowiedziami

---

w Polsce w 2014 r., po wypowiedzi przewodniczącego KEP abp S. Gądeckiego wygłoszonej na Jasnej Górze podczas głównych uroczystości Najświętszej Maryi Panny Królowej Polski 3 maja. Abp. S. Gądecki powiedział wtedy: „Państwo i Kościół nie są tylko dwoma instytucjami żyjącymi obok siebie swoim własnym, autonomicznym życiem. To są dwie instytucje zdane na siebie, i to zdane na podobieństwo związku ciała z duszą. Kościół, jeśli jest autentyczny winien być duszą państwa. Bez duchowych wartości, jakie przynosi Kościół, ciało państwa obumiera. Dla niektórych może to brzmieć prowokacyjnie, ale taka jest prawda”. S. Gądecki, *Kościół i państwo to dusza i ciało*, Deon.pl, <https://deon.pl/kosciol/abp-gadecki-kosciol-i-panstwo-to-dusza-i-cialo,296577> [dostęp: 11.03.2021]. W komentarzu do tej wypowiedzi zabrał głos m.in. S. Bartoś, który w kontekście słów Arcybiskupa stwierdził, że: „W ten sposób podważa fundamenty nowoczesnej polskiej państwowości. W ustawę zasadniczą wpisana jest autonomia i współpraca tych dwóch niezależnych instytucji. W ogóle już sam fakt rozdzielenia obu instytucji to sytuacja wtórna. Dlaczego bowiem wpisywać w konstytucję rozdzielenie państwa od akurat Kościoła, a nie na przykład od PZPN-u?”. S. Bartoś (rozmawia J. Gądek), *Bardziej człowieka obrazić nie można*, Onet.pl, <https://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onejcie/prof-tadeusz-bartos-bardziej-czlowieka-obrazic-nie-mozna/p70zz> [dostęp: 11.03.2021].

<sup>392</sup> J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu...*, dz. cyt., s. 46.

papieskimi. Sam Benedykt XVI wielokrotnie, w różnych kontekstach, mówił o laicyzmie, laicyzacji, czy też sekularyzmie i sekularyzacji. Co za tym idzie, w pierwszej kolejności koniecznym jest omówienie tych właśnie, podstawowych dla tej części pracy, pojęć. Pozwoli to na lepsze zrozumienie miejsca omawianych idei we współczesnej doktrynie społecznej Kościoła oraz refleksji na ten temat rozwijanej przez Benedykta XVI<sup>393</sup>.

Pierwszą koncepcją, która musi być tu poddana opisowi, jest laicyzm (z fr. *laïcisme*). Kategoria ta związana jest z zasadą rozdziału państwa i Kościoła, akcentującą to, że religia, czy też religie, nie mogą wpływać na sprawy państwowe. Korzenie idei laicyzmu prowadzą do Francji, gdzie ukształtował się model uważany przez wielu badaczy za wzorcowy dla państwa laickiego. Częścią jego praktyki jest powszechna akceptacja dla traktowania religii jako sprawy prywatnej, a manifestowanie przekonań i tradycji religijnych uważane jest za brak dobrego wychowania. Realizacja założeń tego modelu często prowadzi do zakazów publicznego pokazywania symboli religijnych. Laicyzm może stanowić ideologiczne uzupełnienie opisanego w rozdziale drugim niniejszej rozprawy modelu ostrej separacji Kościoła i państwa.

Obok kategorii laicyzmu występuje, często błędnie traktowane jako jej synonim, pojęcie laickości (z fr. *laïcité*). Koncepcja ta zasadza się również na założeniu rozdziału państwa i Kościoła. Nie akcentuje ona jednak zakazu ingerencji religii w sferę państwową, ale zakłada, że wszelkie religie mają prawo się rozwijać i być równo traktowane. Laickość państwa oznacza, że żadna religia nie ma specjalnego statusu w państwie, ale podlega ona takim samym prawom jak inne sfery życia społecznego. Ważne jest tu zastrzeżenie, że ponad religią stoi prawo państwa.

Porównując tutaj ideę laicyzmu i laickości, wskazać należy, że najistotniejszą ich różnicę stanowi fakt, że laicyzm niejako dąży do zignorowania religii jako faktu społecznego, laickość zaś uznaje religie, starając się stworzyć im przestrzeń do istnienia. W radykalnej interpretacji uznać można, że laicyzm nie zapewnia, a wręcz ogranicza wolność religijną, a laickość w praktyce ją gwarantuje. Ponadto można spotkać się także z pojęciem „słusznej laickości”, którą należy chronić przed przekształceniem w laicyzm<sup>394</sup>. Koncepcję słusznej laickości można tu uznać za ideę dopełniającą postulat regulowania relacji państwa i Kościoła na zasadach przyjaznej współpracy.

---

<sup>393</sup> Warte uwagi pozycje książkowe i artykuły na temat problematyki laicyzmu, laickości i świeckości. Zob. K. Dłuska, *Laicyzm: punkt docelowy czy ślepa uliczka?*, „Nurt SVD”, 2019, s. 150-160; G. Haarscher, *Laickość*, Warszawa 2004, ss. 148; W. Kulbat, *Między laickością a laicyzmem*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2006, nr 15, 93-111; M. Karas, K. Stanios (red.), *Laicyzm potępiony przez papieża*, Kraków 2020, ss. 393.

<sup>394</sup> Zob. W. Błaszczuk, *Między integryzmem a integracją. Miejsce religii w konstrukcji wspólnej Europy*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2007, nr 1, s. 7.

Niejako dodatkowo należy też wskazać na inne, obecne w naukowej debacie, odczytania relacji laicyzmu i laickości. Wartym przytoczenia i omówienia przykładem interpretacji, którą można uznać za alternatywną wobec opisanej wcześniej, jest ta autorstwa dwudziestowiecznego francuskiego filozofa katolickiego, współtwórcy neotomizmu, Étienne Gilsona (1884-1978). Problem różnicy pomiędzy laicyzmem a laickością komentował następującymi słowami: „Czym jest więc dla nas laicyzm? Nie robimy z tego żadnej tajemnicy: jest to system twierdzeń, a więc doktryna, której właściwym celem jest zniszczenie religii. Otóż, jeśli wierzyć jednemu z najwytrawniejszych komentatorów tej doktryny, jest ona nie do podważenia przede wszystkim dlatego, że faktycznie nie istnieje. To, co istnieje rzeczywiście, to nie laicyzm – widmo wyrosłe w wyobraźni klerykalnej, lecz laickość, która nie jest doktryną, lecz faktem”<sup>395</sup>.

Z przytoczonych wyżej słów jasno wynika, że E. Gilson wyraźnie rozróżnia laicyzm jako doktrynę i laickość jako pewną formę praktycznej realizacji doktrynalnych założeń laicyzmu. Jego twierdzenie można uznać za egzemplifikację rozróżnienia na definicję normatywną i empiryczną. Normatywny jest laicyzm, w praktyce życia społecznego spotkać można jednak – zdaniem Gilsona – jedynie laickość.

W dalszej części tej samej pracy E. Gilson wyjaśnia także założenia, na których bazuje jego sposób rozróżnienia laicyzmu i laickości. Istotą jest tutaj miejsce religii w systemie wartości realizatorów doktryny: „Laickość nie byłaby groźna, gdyby znaczyła tylko to, że państwo reprezentuje w sposób naturalny władzę świecką. Tymczasem zawiera ona w sobie także element woli – woli laickości – który komplikuje i zmienia istotę zjawiska. On to właśnie przekształca laickość w doktrynę: należy dążyć do tego, by państwo, z natury swej świeckie, zostało ponadto całkowicie odcięte od wszelkich wpływów religii. Laickość może naturalnie jeszcze dowodzić, że absolutnie nie występuje przeciwko religii jako takiej i zadowala się oddzieleniem jej od państwa; może więc również utrzymywać, że nie ma nic wspólnego z tym, co my zwalczamy, a co nazywamy laicyzmem. Nie przeszkadza jej to jednak lawirować między jednym porządkiem a drugim, traktując definicję państwa nieklerykalnego jako tożsamą z definicją państwa niereligijnego”<sup>396</sup>.

Komentując przytoczony obszerny fragment wypowiedzi E. Gilsona i tworząc na jego podstawie model interpretacji relacji laicyzmu i laickości, wskazać należy, że laicyzm to w istocie antyreligijna doktryna, a laickość to jej praktyczna forma realizacji. Można przypuszczać, że tego rodzaju ujęcie napięcia pomiędzy koncepcjami laicyzmu i laickości może być bliskie pewnym środowiskom katolickim. Wydaje się jednak, że nie jest ono szczególnie użyteczne na

---

<sup>395</sup> E. Gilson, *Laickość i laicyzm*, „Człowiek w Kulturze”, 1994, nr 3, s. 161.

<sup>396</sup> Tamże, s. 162.

potrzeby refleksji nad współczesną doktryną społeczną Kościoła katolickiego, gdyż narracja E. Gilsona stanowi raczej ideową odezwę, której celem ma być mobilizacja katolików do działania na rzecz utrzymania wpływów religii w sferze publicznej. Współcześnie takie podejście zdaje się mieć charakter ahistoryczny.

W inny sposób prezentuje się sytuacja związana z kategorią sekularyzmu, czyli świeckości. Potocznie rozumiana świeckość to koncepcja zakładająca brak powiązania z religią, czy też instytucjami religijnymi. Pojęcie bywa także używane do określania kogoś, kto nie jest osobą duchowną<sup>397</sup>.

W dyskursie naukowym zdecydowanie częściej niż z kategorią świeckości spotkać można się z pojęciem sekularyzmu, który pozostaje w trwałym związku z procesem sekularyzacji, czyli zeświecczenia. Poprzez sekularyzm określa się koncepcję, która zakłada brak związku pomiędzy religią a sprawami publicznymi. W sensie materialnym często poprzez sekularyzację rozumie się wywłaszczenie lub też zawłaszczenia przez instytucję świeckiego państwa dóbr materialnych należących wcześniej do Kościoła czy innego typu wspólnot religijnych. W szerokim rozumieniu poprzez sekularyzację określa się rozluźnienie więzi z religią i swego rodzaju uwalnianie od władzy czy też zależności kościelnej. W związku z problemem sekularyzacji pozostają zagadnienia laicyzacji, emancypacji, dechrystianizacji, desakralizacji, swoistego „odkościelnienia”, innym słowem odmitologizowania czy też niereligijności. Sekularyzacja pozostaje także trwale złączona ze zjawiskiem odejścia od zinstytucjonalizowanych form religijności<sup>398</sup>.

Poszukując korzeni idei zachodniego sekularyzmu, sięgnąć należy do okresu oświecenia. Nie bez związku z tym pozostaje fakt, że współczesny sekularyzm najdynamiczniej rozwija się właśnie na Zachodzie. Uważa się, że laicyzm i laickość czerpią z sekularyzmu jako z idei nadrzędnej. Jej główne założenie wyrazić można w formie stwierdzenia, że moralnie dopuszczalnym jest tworzenie świata bez Boga.

Etymologię kategorii sekularyzm odnajdujemy w łacińskim terminie *saeculum*, który oznacza stulecie lub wiek. W tradycji etruskiej była to jednostka miary czasu, który bogowie przeznaczali na okres życia poszczególnych osób, miast, czy państw. *Saeculum* można też rozumieć jako pewien konkretny przedział czasu, okres trwania jakiejś generacji, pokolenia lub określony wiek. Andrzej Napiórkowski rozważając problemy współczesnego sekularyzmu

---

<sup>397</sup> Zob. A. Draguła, *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2001, ss. 251; P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, ss. 383.

<sup>398</sup> Por. J. Mariański, *Sekularyzacja [w:] Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002, s. 1089-1092.

i teologii sekularyzacji, wskazuje, że: „Najczęściej za pomocą określenia *saeculum* wyrażano to, co czasowe, temporalne, przemijalne. *Saeculum* stało się nazwą dla świata. Dysponujemy jednak drugim pojęciem wyrażającym świat. To *mundus*, mający znaczenie bardziej miejsca, instytucji czy struktury. Mimo że te pojęcia *saeculum* i *mundus* stosowano do deskrypcji jednego świata, to niosły ze sobą dwie różne koncepcje świata: grecką – odzwierciedlającą świat jako miejsce oraz łacińską – ukazującą świat jako historię. Rozwijające się w kategoriach greckich chrześcijaństwo przejęło termin *saeculum* w znaczeniu miejsca. Dlatego niebo, piekło czy czyściec rozumiano kiedyś jako miejsca, a nie stany. Konsekwentnie sekularyzację pojęto jako utratę przestrzeni, umniejszenie, wycofywanie się”<sup>399</sup>.

Mówiąc o pojęciu sekularyzacji, nie można nie zaznaczyć, że jest to wielki obszar badawczy w ramach współczesnej socjologii religii. Celem tej rozprawy nie jest omawianie niewątpliwie szerokiej i rozległej panoramy współczesnych badań w tym zakresie. Podkreślić jednak warto, bliskie autorowi tej pracy, stanowisko Meredith B. McGuire, która wskazuje, że: „Narracja o sekularyzacji to nie jest jednolita opowieść o upadku religii, ale szereg wzajemnie powiązanych ze sobą wersji”<sup>400</sup>. Dla porządku należy przypomnieć także, za Marią Libiszowską-Żółtkowską, szeroko rozpowszechnione w naukowym dyskursie ujęcie sekularyzacji w formie triady: mega, makro i mikro. Sekularyzacja w formie mega dotyczy emancypacji życia świeckiego od religijnego; makro dotyczy sekularyzacji instytucji religijnych; mikro dotyczy sekularyzacji życia jednostek<sup>401</sup>.

Analizując pojęcie sekularyzmu, należy pamiętać, że w różnych dyskursach termin ten bywa odmiennie definiowany. Dlatego tak ważne jest wcześniejsze dookreślenie znaczenia, do jakiego odwołuje się autor badanego źródła. Dodatkowy, związany z tym problem, pojawia się także w badaniach źródeł doktryny społecznej Kościoła, gdzie również kwestie pojęciowe nie zawsze są odpowiednio precyzowane. Niewątpliwie jednak bez trudu dostrzeżemy różnicę w rozłożeniu akcentów w tego rodzaju pismach względem wypowiedzi czy też prac pochodzących ze środowisk świeckich. Sekularyzm może być rozumiany w świetle idei ateistycznych, a jego celem wtedy jest przede wszystkim zniszczenie religii jako takiej. Przykładem pracy, gdzie możemy spotkać tego rodzaju rozumienie sekularyzmu, jest dzieło Richarda Dawkinsa, pt. *Bóg urojony*<sup>402</sup>. Inne, dość powszechnie stosowane rozumienie sekularyzmu określić można

---

<sup>399</sup> Por. A. Napiórkowski, *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji*, „Studia Nauk Teologicznych”, 2014, nr 9, s. 11-36.

<sup>400</sup> M. B. McGuire, *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012, s. 336.

<sup>401</sup> Por. M. Libiszowska-Żółtkowska, *Sekularyzacja – wróg czy sprzymierzeniec Kościoła katolickiego w Polsce* [w:] J. Baniak (red.), *Socjologia religii, t. 4. Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość*, Poznań 2006, s. 273-274.

<sup>402</sup> Zob. R. Dawkins, *Bóg urojony*, Warszawa 2007, s. 519.



jako historyczno-filozoficzne. Definiowany w ten sposób sekularyzm ma charakter narracji zakładającej, że proces przejścia od wiary do niewiary jest naturalnym elementem rozwoju ludzkości. Tego rodzaju sekularyzm wartościuje religie jako coś przeszłego i irracjonalnego; odrzucenie religii jest zaś czymś postępowym i racjonalnym<sup>403</sup>.

Kolejnym rozumieniem sekularyzmu, jakie należy tutaj przywołać, szczególnie ważnym w kontekście niniejszej rozprawy, jest to, które wiąże jego ideę z koncepcją świeckiego państwa – jego istotą jest separacja religii i władzy politycznej. Tego rodzaju sekularyzm nazywany bywa „sekularyzmem politycznym”. Bywa on utożsamiany z działalnością państwa polegającą na promocji świeckiego światopoglądu, często w zastępstwie religii. W tym kontekście można także spotkać się z kategorią „wojującego sekularyzmu”<sup>404</sup>.

### 3.3. Benedykt XVI wobec sekularyzacji

W kontekście omówionych w poprzednim podrozdziale problemów pojęciowych, związanych z opisem zjawiska zeświecczenia, warto podjąć próbę odpowiedzi na pytanie, która z przedstawionych kategorii jest najbardziej adekwatna do opisanego doktryny społecznej Benedykta XVI. Nasuwa się tu naturalne pytanie o to, jaki był doktrynalny stosunek tego papieża do zjawiska sekularyzacji i jakie miejsce zajmował. Interesujące uwagi na ten temat prezentuje Aniela Dylus, która postuluje, aby w kontekście dyskusji na temat stosunku J. Ratzingera/Benedykta XVI do problemu obecności religii w życiu publicznym używać terminy „laickość”, a nie „świeckość”. Zdaniem badaczki pierwszy termin lepiej oddaje to, co chciał wyrazić następca Jana Pawła II<sup>405</sup>.

Wyjaśniając swoje stanowisko, A. Dylus zwraca uwagę, na jedną z opublikowanych przez Kongregację Nauki i Wiary not doktrynalnych, która dotyczy aktywności katolików w życiu publicznym. Warto nadmienić, że Kongregacją w tym czasie, czyli w roku 2002, kierował kard. J. Ratzinger<sup>406</sup>. W polskim tłumaczeniu wspomnianego dokumentu czytamy: „Często przywoływana zasada »laickości«, która jakoby winna przyświecać działalności katolików,

---

<sup>403</sup> Por. D. Barnat, *Sekularyzm polityczny a spór o przekonania sumienia*, „Roczniki Filozoficzne”, 2017, nr 4, s. 293.

<sup>404</sup> Por. tamże, s. 294.

<sup>405</sup> Zob. A. Dylus, „*Prawdziwa laickość*” państwa według Benedykta XVI, Katolicka Agencja Informacyjna, <https://ekai.pl/prof-dylus-prawdziwa-laickosc-panstwa-wedlug-benedykta-xvi/> [dostęp: 22.08.2017].

<sup>406</sup> Zob. *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, oficjalny portal internetowy Stolicy Apostolskiej, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20021124\\_politica\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_pl.html) [dostęp: 22.03.2017].

wymaga wyjaśnienia nie tylko terminologicznego. Troska o dobro wspólne społeczności politycznej, nakazana przez sumienie, nie ma nic wspólnego z »konfesjonalizmem« lub nietolerancją religijną. Zgodnie z katolicką doktryną moralną, laickość pojmowana jako autonomia sfery obywatelskiej i politycznej w stosunku do sfery religijnej i kościelnej – ale nie w odniesieniu do zasad moralnych – jest wartością przyswojoną już i uznaną przez Kościół, należącą do dziedzictwa wypracowanego przez cywilizację<sup>407</sup>. W cytowanym fragmencie pojawia się wyraźne wskazanie linii demarkacyjnej pomiędzy uznawaną przez Kościół granicą sfery laickiej i konfesyjnej. W świetle omawianego dokumentu Kościół uznaje i przyjmuje za normę rozdział życia publicznego od religijnego. Nie uznaje on jednak podziału moralności na publiczną i prywatną. Stanowisko takie wydaje się, z punktu widzenia katolickiej doktryny społecznej, naturalne. Absolutyzm moralny funkcjonujący w ramach nauczania społecznego Kościoła nie może zaakceptować równoległego funkcjonowania innych systemów etycznych, gdyż pozwala to na moralny relatywizm.

W innym fragmencie omawianego dokumentu Kongregacji Nauki i Wiary znajdujemy też pełną definicję laickości i doprecyzowanie stanowiska dotyczącego konieczności nieabstrahowania przez aktywnych społecznie katolików od religijnych wartości: „»Laickość« bowiem oznacza przede wszystkim postawę kogoś, kto respektuje prawdy wypływające z naturalnej wiedzy o człowieku żyjącym w społeczności, niezależnie od tego, że prawdy te są zarazem częścią nauczania określonej religii, albowiem prawda jest jedna. Błędem byłoby utożsamianie słusznej postawy autonomii, jaką katolicy powinni przyjmować w życiu politycznym, z postulatem niezależności od nauczania moralnego i społecznego Kościoła<sup>408</sup>. Cytowany fragment można interpretować także jako wyraźne potwierdzenie wcześniejszej konkluzji, którą można sprowadzić do założenia, że dla katolika zawsze istnieje tylko jedna przestrzeń moralna.

Zdaniem A. Dylus, kard. J. Ratzinger wprowadzając do dyskursu katolickiej nauki społecznej pojęcie „laickości”, wykonał swego rodzaju gest w kierunku postoświeceniowych tradycji myślenia. Wydawało się to niezbędne w kontekście dyskusji nad odwołaniem do Boga (*invocatio Dei*) w tzw. konstytucji europejskiej. Uznać można, że ówczesny przewodniczący Kongregacji Nauki Wiary dążył do stworzenia przestrzeni do dialogu z przedstawicielami tradycji *laïcité* (laickość) szczególnie istotnej dla francuskiej i belgijskiej myśli politycznej. Faktem jest, że to te państwa wyjątkowo bezkompromisowo odrzucały ideę umieszczenia w konstytucji europejskiej *invocatio Dei*. J. Ratzinger odwołując się do pojęcia laickości z jednej strony pokazał otwartość katolickiej doktryny społecznej na wpływy innych konkurencyjnych

---

<sup>407</sup> Tamże.

<sup>408</sup> Tamże.

tradycji myślowych, z drugiej dokonał katolickiej reinterpretacji pojęcia laickości, przypominając w ten sposób rdzeń religijnych nienegocjowanych wartości. Później, już jako Benedykta XVI, w Orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 2011 r. przeciwstawił sobie pojęcia laicyzmu i zasady laickości. Pisał: „(...) fundamentalizm religijny i laicyzm są odpowiadającymi sobie, skrajnymi formami odrzucenia uprawnionego pluralizmu i zasady laickości. (...) Społeczeństwo, które chce narzucić religię czy, przeciwnie, odrzucić ją drogą przemocy, jest niesprawiedliwe wobec człowieka i Boga, ale także względem samego siebie”<sup>409</sup>. W innym fragmencie Orędzia papież mówi zaś o tym, że publiczny wymiar religii nie jest sprzeczny z, jak to ujmuję, „pozytywną” laickością: „Przy poszanowaniu pozytywnej laickości instytucji państwowych publiczny wymiar religii musi być zawsze uznawany. Zasadnicze znaczenie ma tu zdrowy dialog między instytucjami państwowymi i religijnymi, służący integralnemu rozwojowi osoby ludzkiej i harmonijnemu życiu społeczeństwa”<sup>410</sup>. Na uwagę zasługuje także wykorzystanie przez papieża kategorii „zrównoważonej wizji pluralizmu i laickości”, które przeciwstawił on wrogości wobec religii: „Istnieją poza tym – jak już powiedziałem – bardziej wyrafinowane formy wrogości do religii, których wyrazem w krajach zachodnich bywa niekiedy wypieranie się historii i symboli religijnych, będących odbiciem tożsamości i kultury większości obywateli. Podsycają one często nienawiść i uprzedzenia, nie są zgodne z pokojową i zrównoważoną wizją pluralizmu oraz laickości instytucji, nie mówiąc już o ryzyku, że nowe pokolenia nie zetkną się z cennym dziedzictwem duchowym swoich krajów”<sup>411</sup>.

Wątek dotyczący katolickiej reinterpretacji pojęcia laickości – „pozytywnej laickości” – powracał w wystąpieniach Benedykta XVI wielokrotnie, m.in. w roku 2006, Ojciec Święty mówił: „(...) swoista postawa nieprzejednanego laicyzmu jest wrogiem tolerancji oraz zdrowej świeckiej wizji państwa i społeczeństwa”<sup>412</sup>. W 2011 r., przemawiając do uczestników zgromadzenia Plenarnego Papieskiej Rady ds. Świeckich, Benedykt XVI powiedział: „Boga poznaje się za pośrednictwem ludzi, którzy Go znają: droga do Niego w konkretny sposób prowadzi przez tego, kto Go spotkał. W tym względzie wy, ludzie świeccy, odgrywacie szczególnie ważną rolę. Jak stwierdza *Christifideles laici*, jest to wasze szczególne powołanie: w misji Kościoła »szczególna rola przypada w udziale katolikom świeckim; właśnie 'świecki charakter'

---

<sup>409</sup> Benedykt XVI, *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju*, 01.01.2011, oficjalny portal Stolicy Apostolskiej, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20101208\\_xliv-world-day-peace.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html) [dostęp 12.12.2018].

<sup>410</sup> Tamże.

<sup>411</sup> Tamże.

<sup>412</sup> Benedykt XVI, *W obronie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy*, 30.03.2006, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/europlud\\_30032006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/europlud_30032006.html) [dostęp 12.12.2018].

zobowiązuje ich do tego, by przy użyciu właściwych sobie i niezastąpionych środków ożywiali rzeczywistość doczesną duchem chrześcijańskim»<sup>413</sup>. Słowa te należy rozumieć w kontekście wcześniej omówionej koncepcji nierozdzielnej moralności. W związku z tym zadanie chrześcijan, czy też katolików świeckich w życiu publicznym, polegać musi na transmisji wartości wynikających z religii.

Wspominana wyżej A. Dylus naucza Benedykta XVI odnośnie do laickości państwa i życia publicznego określa jako „trzecią drogę” pomiędzy fundamentalizmem, czy też integralizmem, a nietolerancyjnym laicyzmem albo absolutnym relatywizmem. Zdaniem badaczki Benedykt XVI stworzył strategię ocalenia „prawdziwej laickości” państwa. Podkreśla ona, że wizja następcy Jana Pawła II nie ma charakteru izolującego katolików od świata. Kościół postępujący według tej strategii jest pozytywnie nastawiony do współpracy ze świeckim społeczeństwem. Przypomina on chrześcijanom, że w realiach demokracji mogą oni na równi z innymi korzystać z wolności i brać udział w debacie publicznej. Powinni oni tym bardziej wykorzystywać demokratyczne dobrodziejstwa do głoszenia „prawdy o człowieku”. Wchodząc zaś w dialog z niewierzącymi, mogą oni argumentować, że oświeceniowe założenie, iż fundamentem laickiego państwa są wartości moralne mające charakter niezależny od istnienia Boga, nie są dla człowieka wystarczające. Wierzący powinni zaś dążyć do przekonywania innych uczestników debaty publicznej, że warto żyć w taki sposób, jakby Bóg istniał<sup>414</sup>. W roku 2005, w przeddzień śmierci Jana Pawła II kard. J. Ratzinger wspominał o tym aksjomacie w trakcie wykładu w benedyktyńskim klasztorze Subiaco, gdzie powiedział, że pragnąłby aby jego niewierzący przyjaciele żyli tak, „jakby Bóg istniał” (łac. *veluti si Deus daretur*)<sup>415</sup>.

W kontekście omawianych tu idei, zasadne wydaje się przypomnienie, przedsięwzięcia powołanego przez Benedykta XVI w trakcie jego pontyfikatu, a którego cele pozostają w ścisłym związku z problemem dialogu Kościoła z sekularyzującymi się społeczeństwami. Mowa tu o projekcie „Dziedzinec pogan”, którego celem było stworzenie przestrzeni dialogu i spotkania kultury laickiej z wartościami ewangelicznymi. Ideę tego przedsięwzięcia papież opisywał następującymi słowami: „Uważam, że Kościół powinien również dzisiaj otworzyć swego

---

<sup>413</sup> Benedykt XVI, *Pytania o Boga jest kwestią najważniejszą*, 25.11.2011, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/radaswieckich\\_25112011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/radaswieckich_25112011.html) [dostęp 22.11.2018].

<sup>414</sup> Por. A. Dylus, „*Prawdziwa laickość*” ..., dz. cyt.

<sup>415</sup> Cyt. za. J. A. Sobkowiek, *Duchowość bez Boga i życie „jakby Bóg istniał”*, „Teologia i Moralność”, 2013, nr 1(13), s. 104. Benedykt XVI wraca do tej idei również jako papież m.in. w wystąpieniu. Zob. tenże, *Przemówienie do uczestników Kongresu na temat prasy katolickiej zorganizowanego przez Papieską Radę Środków Przekazu*, 7 października 2010. Dodatkowo zob. J. Warzeszak, *Bóg w życiu człowieka w ujęciu Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 2017, XXX/1, s. 6-37.

rodzaju »dziedziniec pogan«, gdzie będą mogli w jakiś sposób zbliżyć się do Boga ludzie, którzy Go nie znają, zanim znajdą drogę do Jego tajemnicy, której służy życie wewnętrzne Kościoła»<sup>416</sup>.

Wróćmy jednak do rozważań nad trzecią drogą Benedykta XVI, czyli strategią dialogu Kościoła ze środowiskami świeckimi. Cytowana już kilkakrotnie A. Dylus zwraca uwagę, że warunkiem sukcesu tej strategii będzie jej merytoryczna jakość argumentacyjna oraz klarowność przekazu. Przyjmuje ona, powołując się na J. Habermasa, że w przestrzeni publicznej musi być miejsce na istotny potencjał religijny. Współcześni chrześcijanie muszą zaś umieć wyartykułować swoje przesłanie językiem zrozumiałym dla świata. Słusznie badaczka zauważa, że: „Trudno przecenić wagę klarowności i autentyczności słów wypowiedzianych w debacie publicznej, a jeszcze bardziej – czynów płynących z wiary”<sup>417</sup>. Sama badaczka zauważa jednak, że trzecia droga Benedykta XVI w swych założeniach wydaje się prosta, nie jest jednak łatwa w realizacji. Argumentując z pozycji chrześcijańskich, podkreśla ona, że: „Tylko wyraźnie różniąc się od »świata«, jesteśmy w stanie zaoferować mu coś istotnego. Dodatkowo – ufając w siłę argumentów i wykorzystując nowe, wspaniałe narzędzia komunikacji, musimy umieć wyrazić etyczną i chrześcijańską prawdę o dobru językiem zrozumiałym dla wszystkich”<sup>418</sup>.

Odnosząc się do rozwijanej przez Benedykta XVI idei dialogu ze środowiskami świeckimi, niewątpliwie należy podkreślić słuszność papieskich intuicji dotyczącej konieczności aktywnego działania przez wspólnotę Kościoła w zakresie promocji we współczesnym świecie wartości chrześcijańskich – ewangelizacji. Spadek wpływów religijnych i kulturowych chrześcijaństwa w kręgu cywilizacji zachodniej jest trudno podważalnym faktem. Benedykt XVI rozumiał ten problem, a poszukując rozwiązania, zwrócił się w kierunku współczesnej zachodniej filozofii, która w jego ocenie m.in. w osobie i myśli J. Habermasa otworzyła nową przestrzeń dla refleksji chrześcijańskiej. Wydaje się, że Benedykt XVI słusznie proponował Kościołowi wejście w toczny w ramach sfery publicznej dialog na temat fundamentalnych wartości współczesnego społeczeństwa. Właśnie na potrzeby takiego dialogu promował on wykorzystywanie kategorii „laickości”. J. Habermas w swojej teorii sfery publicznej przecież nie wykluczał religii i Kościoła, a wręcz przyznawał mu szczególną rolę dostarczyciela nowych sensów i ważnego, również dla niewierzących, przesłania. Benedykt XVI popełniłby niewątpliwie błąd, gdyby z filozoficznej szansy ponownego usytuowania Kościoła w roli wielkiego

---

<sup>416</sup> Benedykt XVI, *Jesteśmy przyjaciółmi tych, którzy znają Boga, i tych, którzy Go jeszcze nie znają*, Fundacja Opoka, 2009, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kuria\\_21122009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuria_21122009.html) [dostęp: 22.03.2019].

<sup>417</sup> A. Dylus, „*Prawdziwa laickość*”..., dz. cyt.

<sup>418</sup> Tamże.

uczestnika debaty publicznej nie skorzystał. Oczywiście sam fakt możliwych korzyści z habermasowskiej koncepcji sfery publicznej dla chrześcijańskich idei ewangelizacyjnych nie oznacza, że zsekularyzowane społeczeństwa zachodnie ponownie będą chciały otworzyć się na religijne przesłanie w wersji katolickiej. Benedykt XVI również rozumiał ten fakt, stąd w interesujący sposób starał się usytuować katolickie przesłanie jako jeden z gwarantów i głównych nośników zachodnich wartości. Papież wskazywał, że prawdziwym zagrożeniem dla współczesnych społeczeństw rozwiniętych są przede wszystkim różnego typu fundamentalizmy (zarówno religijne, jak i świeckie). Kościół katolicki, który akceptuje warunki brzegowe laickiej sfery publicznej i ideę rozdziału Kościoła od państwa, jest natomiast sojusznikiem sił, które w szerokim rozumieniu bronią wolności obywatelskich i praw człowieka. Odpowiedź na pytanie, czy tego rodzaju argumentacja ma szanse odnieść sukces, wymaga osobnych badań. Wydaje się jednak, że kwestia ta ciągle pozostaje otwarta.

### **3.4. Doktryna społeczna Kościoła katolickiego wobec zagadnienia świeckości państwa**

Osobnym zagadnieniem, które należałoby poruszyć we wstępie do rozważań nad stosunkiem Benedykta XVI do problemu sekularyzacji, jest kwestia stosunku do tej problematyki całokształtu doktryny społecznej Kościoła katolickiego. W tym kontekście należy w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na rozróżnienie przez Kościół takich terminów jak „sekularyzm” i „sekularyzacja”. Odmienne traktowanie tych dwóch kategorii odgrywa istotną rolę w doktrynalnej narracji Kościoła katolickiego. Można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że warunkuje ono stosunek Kościoła do problemu świeckości państwa.

Oficjalną katolicką wykładnię zasad rozróżnienia terminów „sekularyzm” i „sekularyzacja” odnaleźć możemy m.in. w adhortacji apostolskiej *Evangelii Nuntiandi* Pawła VI z 1975 r. W dokumencie czytamy, że: „Dzisiaj częstokroć ta wiara staje naprzeciw »sekularyzmowi«, a także wojującemu ateizmowi”<sup>419</sup>. Widzimy tutaj wyraźne rozdzielenie na „sekularyzm” i „wojujący ateizm”, co oznacza, że w oczach Kościoła pojęcia te stanowią deskrypcję odmiennych zjawisk. W samym dokumencie zostanie jednak również pośrednio doprecyzowane, że „wojujący ateizm” to konsekwencja „sekularyzmu” .

Studiując przywołaną adhortację, odnaleźć możemy konkretne rozróżnienie „sekularyzmu” i „sekularyzacji”. Wyrażone zostało to następującymi słowami: „Trzeba zauważyć, że

---

<sup>419</sup> Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelii Nuntiandi. O ewangelizacji w świecie współczesnym*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel\\_vi/adhortacje/evangelii\\_nuntiandi.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html) [dostęp:22.10.2020].

niejako w centrum naszego dzisiejszego świata tkwi coś, co jest jakby szczególną jego cechą, mianowicie »sekularyzm«. Nie mówimy o »sekularyzacji«, która jest słusznym i prawowitym, nieobcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą »autonomicznie«; byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im »Stwórca«. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną »autonomię« kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki<sup>420</sup>.

Z przytoczonych wyżej słów wynika, że Kościół katolicki przyjmuje fakt, że sekularyzm stanowi jedną z istotowych cech współczesności. Widzimy tu jednak wyraźne podkreślenie, że „sekularyzm” nie jest dla Kościoła tym samym co „sekularyzacja”. Fenomen pierwszy jest jednoznacznie negatywny, drugi w pewnych warunkach może być zaakceptowany. Na uwagę zasługuje określenie sekularyzacji jako czegoś naturalnego i nieobcego wierze religijnej, o ile bazuje na założeniu teistycznym. W tym kontekście słowa adhortacji odsyłają do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*<sup>421</sup>.

Więcej światła na opisaną wyżej propozycję zdefiniowania „sekularyzmu” rzucają inne słowa analizowanej adhortacji, w których zostaje wyłożona aprobowana przez Magisterium definicja tego pojęcia. Brzmi ona w sposób następujący: „My zaś mamy tu na myśli rzeczywisty sekularyzm, czyli taką koncepcję świata, według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju »sekularyzm« usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pominięcia Boga, a także do Jego zaprzeczenia”<sup>422</sup>. Widzimy tutaj więc niejako odrzucenie czy też wyparcie przez Kościół świeckich definicji „sekularyzmu”, a na ich miejsce zaproponowanie własnej, przyjmującej istnienie Boga. Zjawisko to można uznać za charakterystyczne dla nauczania społecznego Kościoła katolickiego.

Na kartach omawianej adhortacji Pawła VI przedstawione zostają też różne konsekwencje niewłaściwego – w rozumieniu Kościoła – „sekularyzmu”: „Stąd wypływają nowe rodzaje ateizmu, mianowicie ateizm »antropocentryczny«, nie tyle abstrakcyjny i metafizyczny, co pragmatyczny, programowy i wojujący. W łączności z tym »sekularyzmem« ateistycznym propaguje się co dzień, w przeróżnych postaciach cywilizacyjną konsumpcję, tj. »hedonizm« podniesiony do rangi najwyższego dobra, wolę władzy i panowanie, oraz dyskryminacje wszelkiego typu. Wszystko to stanowi nieludzkie tendencje tego »humanizmu«”<sup>423</sup>.

---

<sup>420</sup> Tamże.

<sup>421</sup> Zob. *Konstytucja duszpasterska o Kościele...*, dz. cyt.

<sup>422</sup> Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelii Nuntiandi...*, dz. cyt.

<sup>423</sup> Tamże.

W przytoczonych wyżej słowach wybrzmiewa wyraźne wskazanie, że to sekularyzm stanowi źródło wielu procesów, które Kościół uznaje za destruktywne dla cywilizacji. Takie rozumienie należy interpretować jako jednoznaczne wskazanie, że nigdy doktrynalnie nie będzie on zaakceptowany. Inaczej jest zaś z sekularyzacją, która pod pewnymi warunkami, które można sprowadzić do zaakceptowania stwórczej roli Boga, jest dopuszczalna, gdyż stanowi element naturalny.

Omówiona tutaj adhortacja *Evangelii Nuntiandi* stanowi optymalny punkt wyjścia do rekonstrukcji stanowiska Kościoła katolickiego wobec sekularyzmu i sekularyzacji. Na kartach dokumentów określających katolicką doktrynę społeczną możemy jednak odnaleźć również liczne uwagi na temat zagadnienia laickości. W części wykazują one podobne sensy znaczeniowe do sekularyzmu i sekularyzacji. Niezależnie od tego, refleksja na temat laickości prowadzona na kartach dokumentów katolickiej nauki społecznej ujawnia często nowe płaszczyzny interpretacyjne, które pozwalają badaczowi dopełnić obraz stosunku Kościoła i jego doktryny do przemian społecznego znaczenia religii we współczesnym świecie.

Dokumentem, który w sposób obszerny wyraża stanowisko Kościoła wobec przemian o charakterze sekularyzacyjnym, jest wielokrotnie już cytowane na kartach niniejszej rozprawy *Kompendium nauki społecznej Kościoła* z roku 2005. Na uwagę zasługuje fakt, że na stronach *Kompendium* wykorzystywana jest kategoria „laickość”. Definiowana ona jest jako: „(...) rozróżnienie pomiędzy sferą polityczną a religijną”<sup>424</sup>. Z tak rozumianą laickością zwykle wiązane ma być polityczne zaangażowanie katolików. Samo zaś rozdzielenie sfer traktowanej jest jako wartość, która przez Kościół została uznana i przyswojona. Co więcej, należy ona do cywilizacyjnego dziedzictwa Zachodu. Widzimy tu więc przypomnienie stanowiska, że współczesny Kościół w pełni akceptuje rozdzielenie z państwem, którego wizja została formalnie zarysowana w dokumentach soborowych.

Wyłożony na kartach *Kompendium* symboliczny wyraz aprobaty dla idei rozdziału Kościoła od państwa i związanej z tym laickości nie pozostaje bez uzupełnienia o doktrynalną przestrożę na temat nieakceptowanych form i definicji laickości. Dokument wyraźnie określa, jakiego rodzaju laickość nie jest akceptowana. Rysują się tu jednoznaczne podobieństwa do wcześniej omawianej adhortacji *Evangelii Nuntiandi*. Na stronach *Kompendium* czytamy: „Katolicka nauka moralna jednakże wyraźnie odrzuca perspektywę laickości rozumianej jako autonomiczna w odniesieniu do prawa moralnego: »Laickość« bowiem oznacza przede wszyst-

---

<sup>424</sup> *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, dz. cyt.



kim postawę kogoś, kto respektuje prawdy wypływające z naturalnej wiedzy o człowieku żyjącym w społeczności, niezależnie od tego, że prawdy te są zarazem częścią nauczania określonej religii, albowiem prawda jest jedna”<sup>425</sup>.

Analizując zacytowane słowa, wskazać należy, że zawierają one jednoznaczne potępienie stanowiska, że moralność ufundowana na założeniach laicyzmu może istnieć równoległe do katolickiej. Kościół wyraźnie podkreśla, że prawo moralne ma charakter uniwersalny i nie ma wobec niego alternatyw. Dodatkowo uwagę należy zwrócić na zawartą w cytacie definicję laickości. Podążając jej śladem, trzeba zaznaczyć, że dla Kościoła istotą postawy laickiej jest akceptacja dla prawd stanowiących naturalną wiedzę o życiu człowieka w społeczeństwie. Fakt, że te same prawdy stanowią również element nauczania danej religii nie powinien mieć znaczenia, gdyż jak zauważono na końcu cytowanych słów, „prawda jest jedna”.

Odnosnie do omawianego fragmentu Kompendium konieczne jest jeszcze jedno zastrzeżenie. Wyrazić można je w formie pytania o to, co należy rozumieć przez „naturalną wiedzę o człowieku”? Nie jest do końca jasne, czy chodzi tu o prawo naturalne w rozumieniu neotomistycznym, czy też *stricte* personalistycznym, tj. o założenie, że każdy człowiek ma w sobie niejako zaszczipione przez stwórcę rozumienie prawdy o stworzeniu i dążenie do poznania Boga; czy też o naturalną wiedzę o życiu społecznym, czyli jakąś formę przekazywanych w procesie historycznym, najpewniej w formie tradycji, prawd o człowieku w społeczeństwie. Niewątpliwie, Kościół katolicki formułując tego rodzaju definicję i poprzez ufundowaną na jej gruncie krytykę postawy laickiej, dąży do ograniczenia, a nawet wykluczenia możliwości twierdzenia, że laickość niesie alternatywny do religii przekaz moralny. Kościół podkreślając, że „prawda jest jedna”, mówi w istocie, że ten, kto odrzuca religię i odwołuje się do szeroko pojętej laickości, nie ma prawa wykluczać innych źródeł poznania moralnego, gdyż w istocie wszystkie systemy etyczne bazują na jednej i tej samej prawdzie. Zapewne adekwatnym i zasługującym na uwagę przykładem wcielenia tego rodzaju myśli w życie społeczne i wyrażenie go w formie aktu prawnego są zapisy preambuły do polskiej Konstytucji z 1997 r., czytamy tam: „Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł...”<sup>426</sup>. Przytoczone słowa wskazują, że twórcy dokumentu aprobują światopogląd zakładający istnienie uniwersalnych wartości i jed-

---

<sup>425</sup> Tamże.

<sup>426</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., oficjalna strona internetowa Sejmu RP, <https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm> [dostęp: 11.02.2020].

nocześnie akceptują fakt, że mogą one być wywodzone ze źródeł zarówno świeckich, jak i religijnych. Tego rodzaju konstrukcja niewątpliwie spełnia założenie postulowanego przez Kościół katolicki „zdrowego”, czy też „naturalnego”, laicyzmu.

Omówione wcześniej stanowisko Kościoła katolickiego wobec laicyzmu można, zależnie od intencji, interpretować jako dowód na otwartość i tolerancję tej instytucji; jak i dowód na to, że dąży ona przede wszystkim do doktrynalnego zabezpieczenia legitymacji dla obecności w przestrzeni publicznej swojego przesłania. Kościół, jak sam podkreśla, zabierając głos w sprawach publicznych zawsze stoi na stanowisku „poprawnej” interpretacji laickości. W doktrynalnym założeniu jego przyjęcie gwarantuje zachowanie właściwych proporcji pomiędzy wartościami religijnymi a świecką polityką. W sposób obszerny wyjaśnia ten problem sygnowana przez kard. J. Ratzingera nota doktrynalna z 2002 r. na temat działalności katolików w życiu społecznym. Padają tam m.in. następujące słowa: „Urząd Nauczycielski Kościoła nie zamierza sprawować władzy politycznej ani odbierać katolikom prawa do wolności opinii w konkretnych sprawach. Pragnie natomiast – zgodnie z właściwą sobie misją – kształtować i oświecać sumienia wiernych, tych zwłaszcza, którzy poświęcają się działalności politycznej, tak aby ich wysiłki przyczyniały się zawsze do integralnego postępu człowieka i dobra wspólnego. Przez swoje nauczanie społeczne Kościół nie chce uczestniczyć w rządzeniu poszczególnymi krajami, niewątpliwie natomiast nakłada na wiernych świeckich moralny obowiązek wierności przekonaniom, obowiązek wpisany w ich sumienie, które jest jedno i niepodzielne”<sup>427</sup>.

Idee zawarte w przytoczonych wyżej słowach składają się na „poprawne” w oczach Kościoła rozumienie laickości. Uzupełnione o zasadę poszanowania i równego traktowania przez państwo wszystkich wyznań aktywnych na jego terenie, dają pełny obraz doktryny społecznej Kościoła katolickiego odnośnie do tego problemu. Świetną ilustrację takiej właśnie wykładni stanowi przemówienie Jana Pawła II wygłoszone podczas spotkania z korpusem dyplomatycznym w Rzymie w 2004 r. Polski papież powiedział wtedy: „Laickość nie jest laicyzmem! Oznacza ona poszanowanie wszystkich wyznań przez państwo, które zapewnia wspólnotom wierzących swobodę sprawowania kultu i prowadzenia działalności o charakterze duchowym, kulturalnym i charytatywnym. W społeczeństwie pluralistycznym laickość umożliwia spotkanie różnych tradycji religijnych z narodem. Natomiast relacje między Kościołem i państwem mogą i powinny sprzyjać dialogowi, prowadzonemu z szacunkiem i umożliwiającemu

---

<sup>427</sup> Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym, oficjalny portal internetowy Stolicy Apostolskiej, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20021124\\_politica\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_pl.html) [dostęp: 11.02.2020].

przekazywanie doświadczeń i wartości cennych dla przyszłości narodu. Zdrowy dialog między państwem i Kościołami – które nie są rywalami, lecz partnerami – może bez wątpienia przyczynić się do integralnego rozwoju osoby ludzkiej i ładu społecznego”<sup>428</sup>.

W zacytowanych wyżej słowach, jak w soczewce, widać zbiór wszystkich zasadniczych dla doktryn społecznej Kościoła idei odnoszących się do problemu świeckości państwa. Uporządkować możemy je w sposób następujący: (1) odrzucenie tożsamości laickości i laicyzmu, kategoria pierwsza wartościowana jest przez Kościół pozytywnie, druga negatywnie; (2) warunek poszanowania wolności religijnej przez państwo; (3) państwo i Kościół powinny współpracować.

### 3.5. Benedykt XVI wobec postchrześcijaństwa i idei z nim związanych

W chwili gdy Benedykt XVI zasiadał na Stolicy Piotrowej, procesy sekularyzacji w państwach szeroko pojętego Zachodu miały charakter wysoce zaawansowany. Zresztą, możemy być pewni, że papież zdawał sobie z tego doskonale sprawę, gdyż przez minione ćwierć wieku zajmował kluczowe stanowisko w Kurii Rzymskiej i współtworzył doktrynę społeczną Kościoła katolickiego, która m.in. na te problemy miała odpowiadać. Niewątpliwie, w okresie pontyfikatu Jana Pawła II kard. J. Ratzinger zaangażowany był w tworzenie strategii dostosowania Kościoła do funkcjonowania we współczesnym świecie. Świecie, który coraz częściej określany był mianem postchrześcijańskiego. Kategoria ta zdefiniowana została m.in. przez Petera Seewalda, chyba najślynniejszego i najważniejszego biografę Benedykta XVI, który w *nomen omen* biografii niemieckiego papieża wydanej w 2020 roku (polskie wydanie w 2021 r.) napisał: „Świat wszedł w epokę postchrześcijańską, Kościół stracił zdolność kształtowania społeczeństwa”<sup>429</sup>. Czy Benedykta XVI zgodziłby się ze stwierdzeniem, że żyjemy w czasach postchrześcijańskich, trudno powiedzieć. Sam nigdy tej kategorii w swoich pracach i wystąpieniach publicznych nie stosował. Wydaje się jednak, że jego słynny, opublikowany w latach osiemdziesiątych *Raport o stanie wiary*<sup>430</sup> podobną przyszłość poniekąd wieszczył.

Zatrzymajmy się więc na chwilę przy kategorii postchrześcijaństwa; warto też doprecyzować, że nie musi ona być rozumiana jedynie za Seewaldem jako utrata społecznych wpływów

---

<sup>428</sup> Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z korpusem dyplomatycznym w Rzymie*, Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m.st. Warszawy, <https://jp2online.pl/obiekt/przemowienie-podczas-spotkania-z-korpusem-dyplomatycznym-w-rzymie;T2JqZWN0OjI0OTI=> [dostęp: 11.02.2020].

<sup>429</sup> P. Seewald, *Benedykt XVI...*, dz. cyt., s. 956.

<sup>430</sup> Zob. J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary. Z ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Warszawa – Struga 1986.

Kościoła katolickiego. Paweł Milcarek wskazuje, że często analitycy, w uproszczeniu, mianem postchrześcijaństwa określają wszystkie procesy związane z ograniczeniem kulturowej roli religii chrześcijańskiej: „Nazwa »postchrześcijaństwo« zdaje się zawierać w sobie sugestię, że nazywany fenomen musi ukazywać się »po« chrześcijaństwie, tak jak epoka przychodzi po epoce, a panowanie jednego kulturowego eonu – po innym i w jego zastępstwie”<sup>431</sup>. Cytowany autor odrzuca jednak to podejście, wskazując, że postchrześcijaństwo to niejako nowa formacja kulturowa, która do chrześcijaństwa się odwołuje i z niego czerpie – mutacja: „W przyjętym tu rozumieniu postchrześcijaństwem jest natomiast formacja (lub formacje), która – w jakimkolwiek czasie, a więc i w starożytności czy średniowieczu itd. – powstaje z przetworzenia chrześcijaństwa. Jest to warstwa materialna naszego określenia: postchrześcijaństwem jest to, co powstaje na chrześcijańskim gruncie i z chrześcijańskich elementów (choć oczywiście może następnie przerzucać się gdzie indziej oraz mieszać z innymi wpływami). W sensie nieco szerszym będzie też zaliczało się do postchrześcijaństwa to, co może i nie jest już wprost modyfikacją żywego chrześcijaństwa, ale jest nadal efektem odniesienia do niego lub na tyle mocno dziedziczny wpływ chrześcijański, że nie da się bez tego poprawnie objaśnić”<sup>432</sup>. Widzimy tu więc kolejne dwa rozumienie kategorii postchrześcijaństwa, które należy uwzględnić. Nie mogą one jednak ostatecznie domykać rozważań na temat problemu.

Analizując w sposób kompleksowy kategorię postchrześcijaństwa, Sebastian Gałęcki wskazuje, że idea ta pojawiać się w latach sześćdziesiątych XX w. Po raz pierwszy wyartykułowana miała być w pracy Gabriela Vahaniana (1927-2012), francuskiego protestanckiego teologa i religioznawcy. Później zaś pojawiła się u amerykańskiego księdza, pisarza i poety Thomasa Mertona (1915-1968). S. Gałęcki w swoich rozważaniach wyodrębnia pięć cech, które w jego ocenie cechują fenomen postchrześcijaństwa, są to: (1) mutacja, (2) wykorzenienie, (3) płynność, (4) obojętność oraz (5) świeckość. Podsumowując swoje stanowisko, badacz wskazuje, że: „(...) postchrześcijaństwo jest chrześcijaństwem wykorzenionym, całkowicie oderwanym – własnymi bądź cudzymi rękami – od swoich źródeł, od swojego dziedzictwa, które »nie zostało mu przekazane żadnym testamentem«. Cecha płynności w sposób szczególny uzmysławia przynależność postchrześcijaństwa (wraz z m.in. postmodernizmem, postsekularyzmem, postkolonializmem) do »postkultur« – tak jak one została pozbawiona jakichkolwiek

---

<sup>431</sup> P. Milcarek, *Postchrześcijaństwo – niezbędne sprecyzowania wstępne*, „Christianitas”, 2019, <http://christianitas.org/news/postchrzescijanstwo-niezbedne-sprecyzowania-wstepne/> [dostęp: 21.03.2021]. Zob. tenże, *O postchrześcijaństwie. Konieczne doprecyzowanie wstępne*, „Christianitas”, 2019, nr 78, s. 13-26; tenże, *Postchrześcijaństwo*, „Przewodnik Katolicki”, <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2018/Przewodnik-Katolicki-38-2018/Wiara-i-Kosciol/Kryzys-postchrzescijanstwa> [dostęp: 19.03.2021].

<sup>432</sup> Tenże, *Postchrześcijaństwo...*, dz. cyt.

trwałych norm, struktur, granic. Dwie ostatnie cechy charakterystyczne dla postchrześcijaństwa również precyzyjnie wyznaczają jego granicę. Obojętność (którą należy rozumieć jako ignorowanie dziedzictwa chrześcijańskiego, zapoznanie/zapomnienie o nim, zepchnięcie wszystkiego, co religijne, do sfery ściśle prywatnej) oddziela postchrześcijaństwo zarówno od kultury chrześcijańskiej, jak i antychrześcijańskiej: w pewien sposób ta cecha odpowiada biblijnemu »Znam twoje czyny, że ani zimny, ani gorący nie jesteś. Obyś był zimny albo gorący!« (Ap 3, 15). Postchrześcijaństwo, niczym *limbus puerorum*, nie jest ani zimne, ani gorące, lecz jest letnie. I wreszcie ostatnią cechą postchrześcijaństwa należy rozumieć jako »trzecią świeckość« Taylora: zdegradowanie światopoglądu i metanarracji chrześcijańskich do poziomu wszystkich innych poglądów obecnych na wolnym rynku idei<sup>433</sup>. Z powyższych słów, mających charakter kompleksowej analizy fenomenu postchrześcijaństwa, wyłania nam się obraz niewątpliwej złożoności tego zagadnienia. Potwierdzają one też cytowane na początku podrozdziału uwagi P. Milcarka na temat częstych uproszczeń związanych ze stosowaniem tej kategorii w debacie publicznej.

Odnosząc się do definicyjnych problemów związanych z kategorią postchrześcijaństwa, należy zwrócić uwagę na przedmiotową bliskość problematyki, którą opisuje to pojęcie z omawianymi w poprzednich częściach tego rozdziału zagadnieniami związanymi z tematem świeckości państwa współczesnego. Chodzi tu przede wszystkim o takie kategorie jak: laicyzm, laicyzacja, świeckość, sekularyzmu czy też sekularyzacja. Wymienione tu pojęcia mają wiele wspólnych obszarów znaczeniowych, niektóre są synonimami. Kategoria postchrześcijaństwa, w ocenie autora, zawiera w sobie je wszystkie, pozwalając jednocześnie spojrzeć na nie w inny, bardziej syntetyczny sposób i niejako na nowo uporządkować. Można zaryzykować wręcz tezę, że doktryna społeczna Kościoła, mówiąc o państwie świeckim i wyzwaniach z nim związanych, w istocie odnosi się do całokształtu zjawisk, które świetnie ujmuje idea postchrześcijaństwa. Podążając tym tropem, warto podjąć próbę analizy i interpretacji społecznej narracji Benedykta XVI właśnie w kontekście idei postchrześcijaństwa. Jednocześnie warto jeszcze raz podkreślić, że sam Benedykt XVI nigdy tej kategorii w swoich rozważaniach nie stosował, w związku z tym prowadzone tu rozważania będą miały charakter rekonstrukcji. Swoją analizę autor pragnie ograniczyć do następujących problemów, które ujęte zostały w formie pytań pomocniczych: (1) W jaki sposób Benedykt XVI pragnął przeciwstawić się społecznemu wymiarowi

---

<sup>433</sup> S. Galecki, *Postchrześcijaństwo – idea a rzeczywistość*, „Veritati et Caritati”, 2015, nr 4, s. 481-513.

fenomenowi postchrześcijaństwa?; (2) Jaką postawę winni zająć, zdaniem Benedykta XVI, katolicy funkcjonujący w realiach świata postchrześcijańskiego?; (3) Jak Benedykt XVI wyobrażał sobie funkcjonowanie Kościoła katolickiego w realiach świata postchrześcijańskiego?

Problem postępujących procesów sekularyzacji, zarówno dla kard. J. Ratzingera, jak i później dla papieża Benedykta XVI, stanowił jedno z głównych wyzwań dla Kościoła współczesnego. Naturalnie, dążył on zatem do zrozumienia tego problemu i wypracowania wobec niego optymalnej strategii działania. Strategii, która byłaby na danym etapie historii optymalna. J. Ratzinger, jeszcze jako kardynał, rozumiał i podkreślał, że: „(...) religia nie jest jakąś abstrakcją, ale ma konkretną, historyczną postać...”<sup>434</sup>. Przyjmując takie założenie, zapewne przyszły papież akceptował także pogląd, że Kościół musi prowadzić ciągły namysł nad metodami, jakimi realizuje swoją ewangelizacyjną misję.

Dążąc do rekonstrukcji odpowiedzi, jakiej mógłby udzielić Benedykt XVI na pytanie o to, jak Kościół i katolicy mogą przeciwstawić się szeregowi zjawisk, które zbiorczo określić można jako postchrześcijaństwo, rozpocząć należy od analizy stanowiska papieża w zakresie relacji Kościoła i państwa laickiego. W przypadku Benedykta XVI podstawę jego doktryny stanowi przesłanie Soboru Watykańskiego II. To ono określa postulowany przez Kościół zakres autonomii obydwu instytucji. Bazujący na nauczaniu soborowym, optymalny dla Kościoła kształt relacji z instytucją państwa, teologicznie odwołuje się do idei integralności człowieka, który stoi w centrum stworzenia, co za tym idzie wszelkie instytucje powinny działać na jego rzecz. Wychodząc od tego założenia, jak wskazuje K. Szulist, Kościół przeciwstawia się instytucjom życia społecznego, które mają w jego ocenie charakter imperialnie ukierunkowany oraz zmierzają do przejęcia kontroli nad jednostką<sup>435</sup>.

Wyjątkowo ważną kategorią, na którą należy tutaj zwrócić uwagę, jest pojęcie „imperium”. Niewątpliwie, wyrażenie to we współczesnej debacie społecznej stosowane jest przede wszystkim w kontekście międzynarodowym. Niejako modelowy wzorzec imperium w kulturze zachodniej stanowi Cesarstwo Rzymskie. Wewnętrzna struktura tak rozumianego imperium charakteryzuje się hierarchicznością, a jedną z cech takiego systemu jest przeciwstawienie sobie centrum (mocarstwo) i peryferii (podmioty zależne)<sup>436</sup>. Czy do tego rodzaju rozumienia imperium odwołują się Kościół katolicki i Benedykt XVI w swojej doktrynie społecznej? Nie jest łatwo jednoznacznie odpowiedzieć na tak postawione pytanie. Można jednak wysunąć przypuszczenie, że Kościół jako instytucja, która *de facto* przechowała i przetransferowała do

---

<sup>434</sup> J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Poznań – Warszawa 1990, s. 307.

<sup>435</sup> Por. J. Szulist, *Teologia państwa...*, dz. cyt., s. 327-328.

<sup>436</sup> Por. A. Colás, *Imperium*, Warszawa 2008, s. 15-19.

nowożytności dorobek cywilizacji rzymskiej, w dużym stopniu do dzisiaj posługuje się wypracowanymi na jej gruncie sposobami rozumienia życia społecznego i świata polityki (oczywiście uwzględniając pewne wymagane przez współczesność korekty).

Kategoria imperium pomocna jest również w zrozumieniu miejsca problemu laickości w doktrynie społecznej Benedykta XVI, a co za tym idzie częściowej odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób Benedykt XVI pragnął przeciwstawić się społecznemu wymiarowi fenomenu postchrześcijaństwa. Idea imperium pozostaje w myśli Benedykta XVI związana z koncepcją laickości. Zwraca na to uwagę Janusz Szulist, który pisze, że: „Mając (...) na uwadze istnienie współcześnie dwóch sposobów odniesienia Kościoła do państwa: kooperatywnego i imperialnego, Benedykt XVI wskazuje na funkcjonowanie dwóch koncepcji laickości państwa. Przeciwstawne opcje stanowią więc: laickość stymulowaną nauką ewangeliczną oraz laickość zaborcza, kreująca nieprawdziwy obraz społeczeństwa”<sup>437</sup>.

Przytoczone wyżej słowa można uznać za wyjaśnienie roli, jaką w doktrynie Benedykta XVI stanowi przeciwstawienie sobie „zdrowej” oraz „zaborczej laickości”. To rozróżnienie stanowi klucz do zrozumienia stanowiska papieża wobec zagadnienia laickości państwa współczesnego. Korzenie takiego podejścia odnaleźć można, rzecz jasna, w tradycji katolickiej nauki społecznej, co wykazano już na początku niniejszego rozdziału.

Niewątpliwie, wyjątkowo często w narracji Benedykta XVI na temat funkcjonowaniu Kościoła katolickiego w ramach struktur współczesnego państwa papież postuluje zdrową laickość. Warto zauważyć, że Ojciec Święty wyraźnie doprecyzowuje, co przez tego rodzaju laickość rozumie. Zdrowa laickość według Benedykta XVI powinna posiadać następujące cechy: (1) tolerowanie przez państwo obecności w jego ramach struktur religijnych; (2) interpretowanie Kościoła katolickiego w państwie jako gwaranta praw człowieka; (3) uznanie roli wspólnot religijnych jako zasadniczych czynników tożsamości narodowej (szczególnie znaczenie ma to w kontekście cywilizacji zachodniej)<sup>438</sup>.

Analizując wypowiedzi Benedykta XVI, w których wykorzystana została kategoria zdrowej laickości (tudzież wyraźnie do niej nawiązano), zwrócić uwagę należy na przemówienie wygłoszone w kwietniu 2008 roku w trakcie jednej z audiencji generalnych. Papież, nawiązując do niedawno odbytej podróży apostolskiej do Stanów Zjednoczonych, przywołał przykład tego państwa jako wzór realizacji postulowanej przez katolicką doktrynę społeczną „zdrowej laickości”. Papież mówi o tym w następujący sposób: „W czasie spotkania z panem prezydentem w jego rezydencji miałem sposobność złożyć hołd temu wielkiemu krajowi, który od

---

<sup>437</sup> J. Szulist, *Teologia państwa...*, dz. cyt., s. 328.

<sup>438</sup> Tamże, s. 329.

początku był budowany na gruncie szczęśliwego sprzężenia zasad religijnych, etycznych i politycznych i który po dziś dzień stanowi dobry przykład zdrowej laickości, gdzie wymiar religijny w swych różnorodnych przejawach jest nie tylko tolerowany, lecz także uważany za »duższą« narodu i podstawową gwarancję praw i obowiązków człowieka. W takiej sytuacji Kościół może w wolności i z zaangażowaniem wypełniać swoją misję w zakresie ewangelizacji i do wartościowania człowieka, a także być »krytycznym sumieniem«, przyczyniając się do kształtowania społeczeństwa godnego osoby ludzkiej i zarazem pobudzając kraj taki jak Stany Zjednoczone, na który wszyscy patrzą jako na jednego z głównych aktorów sceny międzynarodowej, do globalnej solidarności, która jest coraz bardziej i pilniej potrzebna, oraz do cierpliwego dialogu w relacjach międzynarodowych»<sup>439</sup>.

Odnosząc się do zacytowanych słów Benedykta XVI, w pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę, że nie jest to odosobniona sytuacja, kiedy to dokonuje on apologii amerykańskiego modelu relacji religii i polityki. W wydanej niedługo przed wyborem na Stolicę Piotrową pracy na temat kulturowych korzeni Europy, kard. J. Ratzinger chwalił już amerykański model koegzystencji religii i polityki. Przyszły papież ponadto wskazywał, że ukształtowane na starym kontynencie modele teoretyczne nie są adekwatne do opisu fenomenu, jakim w tym zakresie są Stany Zjednoczone. J. Ratzinger zwracał uwagę, że amerykańska specyfika z jednej strony wyrasta na gruncie wolnych Kościołów sztywno przyjmujących separację Kościoła i państwa, z drugiej zaobserwować można na jej gruncie elementarną społeczną zgodę chrześcijańsko-protestancką. Kardynał akcentował, że zgoda ta związana jest ze szczególnym typem występującej w Stanach Zjednoczonych świadomości religijnej misji wobec reszty świata. Siła ta ma być czymś wyprzedzającym politykę, co w sposób decydujący wpływa na jej kształtowanie. Niemniej Benedykt XVI zauważa również, że w Ameryce ma miejsce postępujące rozmywanie się dziedzictwa chrześcijańskiego. Siłę, która może ten proces zahamować, papież widzi w ciągle wzrastającym na znaczeniu elemencie hiszpańskim oraz innych intensywnie rozwijających się na gruncie amerykańskim, a pochodzących z całego świata, tradycjach religijnych. Niemniej Ojciec Święty przypomina też o tendencjach odwrotnych. Wiążą się one z działalnością w Stanach Zjednoczonych środowisk lansujących ideę protestantyzacji Ameryki Łacińskiej. Elementem tej wizji jest koncepcja wykorzystania wolnych Kościołów do rozkładu Kościoła katolickiego, który ma nie być w stanie stworzyć całościowego systemu polityczno-ekonomicznego,

---

<sup>439</sup> Benedykt XVI, *Ojczyzna wolności religijnej i wzór „zdrowej laickości”*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_30042008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_30042008.html) [dostęp: 23.11.2020].



a co za tym idzie nie jest w stanie pełnić wobec narodów funkcji wychowawczej. Upowszechnienie się modelu wolnych Kościołów ma zaś umożliwić osiągnięcie moralnej zgody i demokratycznych warunków dla kształtowania się woli politycznej na wzór Stanów Zjednoczonych<sup>440</sup>.

Powracając do zasadniczych rozważań Benedykta XVI na temat problemu laickości i postulowanego przez niego modelu zdrowej laickości, sięgnąć warto do interesującego źródła, jakim jest posynodalna adhortacja *Ecclesia in Medio Oriente*. Dokument ten rzuca wiele światła potrzebnego do lepszego zrozumienia stosunku papieża do omawianych problemów. Warto także dodać, że wspomniana adhortacja była czwartą i zarazem ostatnią posynodalną adhortacją apostolską Benedykta XVI. Została podpisana 14 września 2012 roku w stolicy Libanu Bejrucie. Dokument ten ma wielką wartość w kontekście analizy stosunku Benedykta XVI do problemów laicyzmu, laicyzacji, czy też sekularyzacji, gdyż dotyczy on tej problematyki w odmiennym niż zachodniocentrycznym kontekście kulturowym.

Istotną część omawianej adhortacji stanowi zaprezentowana przez Benedykta XVI analiza sytuacji społecznej na Bliskim Wschodzie na początku drugiej dekady XXI w. Benedykt XVI diagnozował, że region ten zmaga się z jednej strony ze skrajnymi konsekwencjami laicyzacji; z drugiej zaś z rozwijającym się agresywnym fundamentalizmem, który powołuje się na religię. W tym kontekście papież wskazywał, że: „Niektórzy przywódcy polityczni i religijni, ze wszystkich wspólnot na Bliskim Wschodzie, z wielką nieufnością podchodzą do laickości, traktując ją jako przejaw ateizmu bądź niemoralności. Prawdą jest, że laickość może niekiedy zawierać upraszczające stwierdzenia, że religia należy wyłącznie do sfery prywatnej, jak gdyby była ona jedynie kultem indywidualnym i domowym, istniejącym poza życiem, etyką, relacjami z drugim człowiekiem. W swojej skrajnej i ideologicznej formie ta laickość, która przerosła się w sekularyzm, odmawia obywatelowi prawa do publicznego wyrażania swej religii, uznając, że jedynie państwo może dyktować zasady dotyczące jej formy publicznej”<sup>441</sup>.

Analizując przytoczony fragment adhortacji *Ecclesia in Medio Oriente*, można stwierdzić, że Benedykt XVI powraca do tradycyjnie przyjętego przez katolicką doktrynę podziału na pozytywnie rozumianą laickość i negatywnie wartościowany laicyzm czy też laicyzację. Wypowiedź papieża można rozumieć wręcz jak formę usprawiedliwienia laickości, która nie zawsze ma być dobrze rozumiana, a jej tezy narażone są na uproszczenia. Benedykt XVI zauważa też jednak, że w skrajnej formie laickość przekształca się w sekularyzm. To twierdzenie

---

<sup>440</sup> Por. J. Ratzinger, *Europa...*, dz. cyt., s. 26.

<sup>441</sup> Benedykt XVI, *Ecclesia in Medio Oriente. Posynodalna adhortacja apostolska*, Libreria Editrice Vaticana, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20120914\\_ecclesia-in-medio-orient.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-orient.html) [dostęp: 23.11.2020].

można uznać za nowe rozumienie zależności pomiędzy laickością a sekularyzmem. Na tej podstawie można nawet zrekonstruować teoretycznie rozwój laickości w rozumieniu Benedykta XVI. Pierwszy etap to laickość „zdrowa”, czyli taka forma laickości państwa, która chroni religie i gwarantuje dialog pomiędzy państwem i kościołami, drugi to etap, na którym dochodzi do zideologizowania laickości (staje się ona wtedy nieprzyjazna religii, ale nie pozbawia jej jeszcze praw); trzecim etapem zaś jest sekularyzm, czyli stan, kiedy państwo zaczyna rugować przesłanie religijne z debaty publicznej.

Powracając do adhortacji z 2012 roku, zauważyć także należy, że bezpośrednio na jej kartach pojawia się również kategoria „zdrowej laickości”, którą Benedykt XVI obszernie objaśnia. Wydaje się, że ta spośród papieskich wypowiedzi na temat zdrowej laickości w sposób najbardziej pełny przedstawia rozumienie tej koncepcji, które jest bliskie Benedyktowi XVI: „Zdrowa laickość natomiast oznacza uwolnienie wiary od ciężaru polityki i wzbogacenie polityki o to, co wnosi wiara, przy zachowaniu koniecznego dystansu, wyraźnego rozróżnienia i niezbędnej współpracy między obydwoma. Żadne społeczeństwo nie może rozwijać się należycie, jeżeli nie zapewni wzajemnego szacunku między polityką i religią, wystrzegając się stałej pokusy mieszania ich lub przeciwstawiania sobie. Idealna relacja opiera się przede wszystkim na naturze człowieka – a zatem na zdrowej antropologii – i na pełnym poszanowaniu jego niezbywalnych praw. Uświadomienie sobie tej idealnej relacji pozwala zrozumieć, że istnieje swego rodzaju jedność-odrębność, która winna cechować relację między władzą duchową (religijną) a władzą doczesną (polityczną), ponieważ obydwie są powołane, jakkolwiek przy koniecznym rozróżnieniu, do harmonijnej współpracy dla wspólnego dobra. Taka zdrowa laickość gwarantuje polityce działanie bez instrumentalizowania religii, a religii życie w wolności, bez obciążania się polityką, podyktowaną przez interes i niekiedy niezbyt zgodną, a nawet sprzeczną z wiarą. Dlatego właśnie zdrowa laickość (jedność-odrębność) jest potrzebna, a nawet niezbędna obydwu. Z wyzwaniem, jakie stanowi relacja między tym, co należy do sfery polityki, a tym, co należy do sfery religii, można się zmierzyć z cierpliwością i odwagą przez odpowiednią formację ludzką i religijną. Trzeba nieustannie przypominać o miejscu Boga w życiu osobistym, rodzinnym i obywatelskim oraz o miejscu człowieka w planie Bożym”<sup>442</sup>.

Odnosząc się do obszernie zacytowanego powyżej fragmentu adhortacji Benedykta XVI, w pierwszej kolejności należy zauważyć, że w rozumieniu papieża „zdrowa laickość” zachodzi wtedy, gdy wiara wolna jest od polityki, a polityka otwarta na wiarę. Niewątpliwie, słowa te nie są w pełni jasne, bo nie do końca możemy wskazać, kiedy wiara jest wolna od

---

<sup>442</sup> Tamże.

polityki: czy wtedy kiedy religia nie próbuje oddziaływać na sferę publiczną, czy wtedy gdy państwo nie próbuje cenzurować lub krytykować przesłania religijnego. Ważna jest też papieska uwaga na temat tego, że każde społeczeństwo musi ułożyć panujące w nim relacje pomiędzy religią i polityką, gdyż w inny sposób nie będzie mogło się ono prawidłowo rozwijać. Jest to niewątpliwym faktem, który nader często bywa ignorowany zarówno przez praktyków, jak i teoretyków polityki. Na uwagę zasługuje także wprowadzona przez Benedykta XVI kategoria jedności-odrębności, która wykorzystana została do określania konstytutywnej cechy zdrowej laickości. Warunkiem, aby tego rodzaju relacje religii i polityki mogły zaistnieć, jest – zdaniem papieża – praca wychowawcza w zakresie obywatelskim i religijnym. Na marginesie zauważyć ponadto należy, że w zaprezentowanym przez Benedykta XVI rozwinięciu rozumienia koncepcji zdrowej laickości odnaleźć można wiele idei podobnych do tych, które pojawiły się w debacie J. Ratzingera i J. Habermasa w roku 2005. Szczególnie chodzi tu o idee wzbogacenia polityki poprzez wartości płynące z wiary. Oczywiście nie można jednoznacznie stwierdzić, że była to jedyna papieska inspiracja, gdyż podobne koncepcje obecne są w tradycji katolickiej nauki społecznej. Niemniej nie można też takiej interpretacji w całości odrzucać.

Kontynuując poszukiwania odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób Benedykt XVI próbował wypracować doktrynalną strategię przeciwstawienia się zjawiskom, które określamy tu jako postchrześcijaństwo, powrócić musimy do papieskiej analizy źródeł współczesnych konfliktów państwa i Kościoła. Na wstępie należy zgodzić się z J. Szulistem, w ocenie którego Benedykt XVI stanowczo sprzeciwia się formom separacji Kościoła od państwa, które można kreślić jako „wrogi”, a które występują zarówno w postaci liberalnej, jak i komunistycznej<sup>443</sup>. Benedykt XVI, analizując źródła różnego typu konfliktów współczesnych państw z Kościołem katolickim, wskazuje, że przyczyn tego należy szukać przede wszystkim w działaniach państwa, które prowadzą do marginalizacji katolików i reprezentującej ich instytucji Kościoła. Zdaniem papieża państwa błędnie inspirują się rozpowszechnionymi współcześnie laickimi trendami ideowymi. W tak pojmowanej laickości, znajdującej swój wyraz w funkcjonowaniu społeczeństwa i państwa, Benedykt XVI dostrzegał wielkie zagrożenie. Ojciec Święty mówił o tym m.in. w 2006 roku na kongresie zorganizowanym przez Europejską Partię Ludową<sup>444</sup>. Przemówienie to jest ważne, gdyż papież wyłożył w nim nie tylko postulowany kształt współczesnych relacji państwa i Kościoła, ale także katolicki ideał kształtu Unii Europejskiej.

---

<sup>443</sup> Por. J. Szulist, *Teologia państwa...*, dz. cyt., s. 337.

<sup>444</sup> Europejska partia polityczna, do której należą wchodząca w państwach Unii Europejskiej partie, które zwykle określają się jako: proeuropejskie, chadeckie, ludowe, konserwatywno-liberalne, liberalno-konserwatywne. Partia powstała w 1976 roku z inicjatywy Europejskiej Unii Chrześcijańsko-Demokratycznej wchodzącej w skład Międzynarodówki Chrześcijańsko-Demokratycznej.

W przywołanym wyżej przemówieniu Benedykt XVI zwrócił się z apelem do obecnych na spotkaniu przedstawicieli Europejskiej Partii Ludowej o podjęcie działań na rzecz ochrony chrześcijańskiego dziedzictwa Europy. W tym kontekście przywołał także, tradycyjnie ekspozowany poprzez katolicką doktrynę społeczną, związek pomiędzy wartościami wywodzonymi z przesłania religijnego a demokracją: „Wasze działanie w obronie chrześcijańskiego dziedzictwa może również przyczynić się znacząco do przewyciężenia rozpowszechnionej obecnie w Europie kultury, która ogranicza do sfery prywatnej i subiektywnej wszelkie formy wyrażania przekonań religijnych. Polityka budowana na takim fundamencie nie tylko prowadzi do zaprzeczenia publicznej roli chrześcijaństwa, ale także – w sensie bardziej ogólnym – wyklucza nawiązywanie do religijnej tradycji Europy, tak przecież wyraźnej mimo istniejących różnic wyznaniowych, co zagraża samej demokracji, której siła zależy od wyrażanych przez nią wartości”<sup>445</sup>.

Przytoczony wyżej fragment stanowi niejako wprowadzenie do prezentacji przez Benedykta XVI, postulowanej przez Kościół, optymalnej formuły relacji pomiędzy Unią Europejską a Kościołem katolickim, w tym katolickim dziedzictwem Europy. Benedykt XVI odwołuje się tutaj do kategorii polifonicznej jedności. Zapewne źródeł tego typu porównania należy poszukiwać w muzycznych pasjach J. Ratzingera. Polifoniczność rozumieć tu należy w ślad za jej definicją muzyczną, czyli jako rodzaj faktury muzycznej, gdzie równocześnie dwa lub więcej głosów prowadzonych jest niezależnie od siebie. W zaadaptowanym z muzycznego, literackim rozumieniu polifoniczności dotyczy ono utworu, w którym każda postać, czy też idea, jest samodzielna i równouprawniona. W związku z tym możemy przypuszczać, że ideę polifonicznej relacji Kościoła i Unii Europejskiej należy rozumieć jako formę równoległej egzystencji z poszanowaniem wzajemnych praw. Jeśli jednak trop ten byłby słuszny oznaczałoby to, że Benedykt XVI niejako zrezygnował z idei ponownej ewangelizacji Europy, a cele Kościoła ograniczył jedynie do przetrwania tegoż jako sąsiada podmiotu, w ramach którego integrują się państwa europejskie. W realizacji idei polifonicznej jedności następcą Jana Pawła II widział też szansę na podtrzymanie twórczego dialogu pomiędzy Kościołem a Unią: „Zważywszy, że owa tradycja – a szczególnie ten jej aspekt, który można nazwać polifoniczną jednością – przekazuje wartości o fundamentalnym znaczeniu dla dobra społeczeństwa, poprzez nawiązywanie do owej tradycji Unia Europejska może jedynie się wzbogacić. Kontestowanie jej bądź ignorowanie, zamiast prowadzenia dialogu, byłoby oznaką niedojrzałości, jeśli nie wręcz słabości”<sup>446</sup>.

---

<sup>445</sup> Benedykt XVI, *W obronie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy*, dz. cyt. [dostęp: 24.11.2020].

<sup>446</sup> Tamże.

Uzupełniając o komentarz przytoczone wyżej słowa Benedykta XVI, należy zwrócić uwagę na wystosowaną na końcu cytatu przestrożę. Nie jest łatwo ocenić, czy rzeczywiście istnieje zagrożenie, że jeśli Unia Europejska, czy też państwa, które ją tworzą, zignorują ideę polifonicznej jedności, w istocie na tym stracą. Ocena tego, czy tak się stanie, musi mieć charakter subiektywny, gdyż zależy od tego, jakie przyjmie się rozumienie tradycji europejskiej i wartości z nią związanych.

W omawianym przemówieniu Benedykta XVI, wygłoszonym przy okazji spotkania z przedstawicielami Europejskiej Partii Ludowej, Ojciec Święty dużo miejsca poświęcił także problemowi laicyzmu. Jego uwagi w pełni wpisują się w ukształtowane w ostatnich dziesięcioleciach stanowisko Kościoła: „(...) postawa nieprzejednanego laicyzmu jest wrogiem tolerancji oraz zdrowej świeckiej wizji państwa i społeczeństwa. Cieszy mnie zatem fakt, że traktat konstytucyjny Unii Europejskiej przewiduje instytucjonalne i stałe relacje ze wspólnotami religijnymi, a także uznaje ich tożsamość oraz specyficzny wkład w życie społeczne. Nade wszystko zaś ufam, że już teraz rozpocznie się skuteczne i poprawne nawiązywanie owych relacji, przy współpracy wszystkich ruchów politycznych, niezależnie od ich orientacji”<sup>447</sup>.

Przytoczony wyżej fragment stanowi pośredni głos w dyskusji nad traktatem konstytucyjnym Unii Europejskiej, który, jak pokazała historia, nie przeszedł procesu ratyfikacji w państwach członkowskich. Dla Benedykta XVI to istotny kontekst, który odgrywał ważną rolę przez cały jego pontyfikat. W końcu przecież kard. J. Ratzinger był jednym z tych hierarchów Kościoła, którzy w największym stopniu angażowali się w debatę nad traktatem, postulując umieszczenie w nim chrześcijańskiego odniesienia. Analizując zacytowane słowa papieża, można też odnieść wrażenie, że jedną z największych jego obaw jest przekształcenie się Unii w podmiot realizujący ideę laicyzmu. Tym samym w obecnych w traktacie zapisach na temat religii Benedykt XVI pragnął widzieć namiastkę gwarancji istnienia dialogu pomiędzy Kościołem a Unią Europejską. Dialogu, który przy pewnych warunkach mógłby realizować postulowaną przez niego koncepcję polifoniczności.

W omawianym przemówieniu z 2006 roku papież Benedykt XVI, w kontekście definiowanych przez Kościół zagrożeń związanych z laicyzmem, przywołał także problem udziału Kościoła i katolików w debacie publicznej. W rozważaniach na ten temat odnaleźć możemy też asumpt do poszukiwania odpowiedzi na pytanie: Jaką postawę winni zająć, zdaniem Benedykta XVI, katolicy funkcjonujący w realiach świata postchrześcijańskiego?

---

<sup>447</sup> Tamże.

W ocenie Benedykta XVI działania ewangelizacyjne, czy też samo publiczne prezentowanie katolickiego stanowiska etycznego, może być z punktu widzenia idei laicyzmu uznane za nietolerancję. W tym kontekście papież wskazywał, że: „Nie wolno zapominać, że kiedy Kościoły bądź wspólnoty wyznaniowe zabierają głos w publicznych debatach i zgłaszają zastrzeżenia lub przypominają różnego rodzaju zasady, nie są to przejawy nietolerancji czy ingerencji, wystąpienia te mają bowiem na celu jedynie oświecanie sumień i pozwalają im działać w sposób wolny i odpowiedzialny, zgodnie z autentycznymi wymogami sprawiedliwości, nawet gdyby miało to doprowadzić do konfliktu z władzą bądź było sprzeczne z osobistymi interesami”<sup>448</sup>.

Przytoczone słowa Benedykta XVI interpretować można jako kolejny dowód na pośrednią obawę Ojca Świętego o dalszą marginalizację Kościoła katolickiego w życiu społecznym, szczególnie w Unii Europejskiej. Interesujące jest to, że papież dopuszcza możliwość wejścia przez wspólnotę religijną w konflikt z władzą, która ogranicza tę możliwość głoszenia swoich wartości. Papież niewątpliwie mówi o tej kwestii w sposób niekonfrontacyjny z obawy zapewne przed oskarżeniem o fundamentalizm. W wypowiedzi jednak zawarte zostało przesłanie, że Kościół jest gotowy na konflikt z państwem realizującym idee laicyzmu.

Zasługujące na uwagę stanowisko na temat problemu aktywności chrześcijan w debacie publicznej oraz ograniczeń, jakie – w ocenie papieża – narzucają im w tym zakresie państwa, realizując tzw. wrogą sekularyzację, następca Benedykta XVI zaprezentował również w przemówieniu do uczestników kongresu zorganizowanego przez Komisję Episkopatów Wspólnoty Europejskiej. Papież powiedział wtedy: „Czy nie dziwi fakt, że dzisiejsza Europa z jednej strony chce się uważać za wspólnotę wartości, a z drugiej – jak się wydaje – coraz częściej neguje istnienie wartości uniwersalnych i absolutnych? Czy ta szczególna forma »apostazji« najpierw od samej siebie, a potem od Boga nie prowadzi do z wątpienia we własną tożsamość? W rezultacie szerzy się przekonanie, że »zrównoważenie dóbr« jest jedyną drogą moralnego rozeznania i że wspólne dobro jest równoznaczne z kompromisem. W rzeczywistości, choć kompromis może stanowić osiągnięcie uprawnionego zrównoważenia różnych interesów partykularnych, to staje się on »wspólnym złem«, ilekroć prowadzi do układów godzących w naturę człowieka”<sup>449</sup>.

---

<sup>448</sup> Tamże.

<sup>449</sup> Benedykt XVI, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/comece\\_24032007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/comece_24032007.html) [dostęp: 24.11.2020].

Analizując przytoczone słowa, w pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na fakt, że papież podnosi problem postępującej nieprzystawalności akceptowanego i promowanego w ramach Unii Europejskiej systemu etycznego do postulatów etyki katolickiej. Zdaniem Ojca Świętego konsekwencją tego procesu będzie w pierwszej kolejności utrata przez Europę swojej historycznej tożsamości, w dalszym zaś etapie odrzucenie idei Boga jako takiej. Papież neguje także wizję dobra wspólnego rozumianego jako kompromis pomiędzy różnymi podmiotami stosunków społecznych. Stojąc na gruncie tradycji katolickiej, broni on poglądu, że prawda może być rozpoznana jedynie na drodze refleksji zakładającej wiarę w Boga.

Omówiony fragment nie jest jednak jedyną częścią przemówienia Benedykta XVI wygłoszonego przy okazji kongresu Komisji Episkopatów Wspólnoty Europejskiej, która może pomóc lepiej zrozumieć stanowisko papieża wobec zagadnień laickości i laicyzmu, a co za tym idzie zrekonstruować możliwe papieskie stanowisko wobec konceptu postchrześcijaństwa. W dalszej części analizowanego przemówienia Benedykt XVI zabiera również głos w kwestii dominującego, w jego ocenie, we współczesnej Europie pragmatyzmu. Podejście to, w połączeniu z ideami laicyzmu, zdaniem papieża stanowi szczególne zagrożenia dla katolickiej wizji człowieka. Papież mówi o tym w następujący sposób: „(...) pragmatyzm, który określa się jako zrównoważony i realistyczny, w gruncie rzeczy taki nie jest, właśnie dlatego, że neguje ową sferę wartości i ideału, wpisaną w naturę ludzką. A kiedy na tym pragmatyzmie bazują tendencje i prądy laicyzmu i relatywistyczne, dochodzi do tego, że odmawia się chrześcijanom nawet prawa do zabierania głosu we własnym imieniu w publicznych debatach bądź co najmniej dyskwalifikuje się ich wkład oskarżeniem o chęć obrony nieuzasadnionych przywilejów. Jeśli w tym momencie historycznym i w obliczu licznych wyzwań, jakie on ze sobą niesie, Unia Europejska chce być rzeczywistym gwarantem państwa prawa i skutecznym obrońcą wartości uniwersalnych, nie może nie uznać w jasny sposób, że z całą pewnością istnieje ludzka natura niezmienna i trwała, źródło praw wspólnych wszystkim jednostkom, także tym, którzy je negują. W tym kontekście musi być chronione prawo do sprzeciwu sumienia, ilekroć dochodzi do pogwałcenia podstawowych praw człowieka”<sup>450</sup>.

Przytoczony fragment wypowiedzi papieskiej ma charakter bardzo interesujący, gdyż odczytywać go można jako jednoznaczne określenie dominującego we współczesnej Unii Europejskiej sposobu myślenia jako negującego „wartości i ideały wpisane w naturę ludzką”. Oczywiście konieczne jest tu zastrzeżenie co do tego, że nie mamy jednoznacznej pewności, jak Benedykt XVI definiuje w swoim przemówieniu pragmatyzm: czy ma on na myśli cały nurt

---

<sup>450</sup> Tamże.

zachodniej tradycji filozoficznej, czy też pewną postawę charakterystyczną dla współczesnych elit Zachodu. Autor niniejszej rozprawy skłania się do drugiej propozycji. Wracając jednak do zacytowanych słów, zauważyć także należy, że papież stoi na stanowisku, że ufundowany na pragmatycznej postawie światopogląd stanowi zagrożenie dla katolików w debacie publicznej. Co ciekawe, Benedykt XVI zarysowuje także warunki, jakie, w jego ocenie, Unia powinna spełnić, aby być skutecznym gwarantem wartości uniwersalnych i państwa prawa, czyli musi ona uznać istnienie wspólnej, trwałej i niezmiennej, natury ludzkiej.

Przechodząc do problemu stosunku Benedykta XVI do możliwości funkcjonowania Kościoła katolickiego w realiach kształtującego się świata postchrześcijańskiego, zauważyć należy, że temat ten stanowił ważny wątek myśli następcy Jana Pawła II. Niewątpliwie, kard. J. Ratzinger, a później papież Benedykt XVI w swoich rozważaniach teologicznych zwracał uwagę, że model tego, jak powinny wyglądać relacje państwa laickiego i Kościoła katolickiego, powinien być wywodzony z Ewangelii. Benedykt XVI podkreślał i przypominał, że ideę politycznej teokracji odrzucił już sam Jezus. Chrześcijanie w państwie współczesnym, państwie laickim, współlistniejąc z ludźmi o innych przekonaniach zjednoczeni są z nimi wspólną odpowiedzialnością moralną, która zasadza się na wspólnej naturze wszystkich ludzi. Niewątpliwie, zgodzić się należy z, przywoływanym już na kartach tej pracy, J. Szulistem, że kard. J. Ratzinger, a później Benedykt XVI, w swoich wypowiedziach akcentował, że Kościół istnieje w świecie i pozostaje z tym światem w stałym dialogu. Współczesny świat, a konkretnie państwa (przede wszystkim szeroko pojętego Zachodu) mają charakter laicki, a fakt ten musi być obiektywnie uznany<sup>451</sup>.

Odnosząc się do problemu sekularyzacji, która niewątpliwie wpływa na kształtowanie się świata określonego tutaj jako postchrześcijański, wskazać należy, że w swoich papieskich wystąpieniach Benedykt XVI stoi na stanowisku, że tendencje sekularyzacyjne należy traktować jako fakt społeczny i historyczny. W ocenie Ojca Świętego miały one jednak negatywny wpływ cywilizacyjny. Najważniejszym przykładem ma być tutaj dziedzictwo dwudziestowiecznych totalitaryzmów. Na uwagę zasługuje jednak to, że Benedykt XVI widzi w tych doświadczeniach również załączek nadziei na chrześcijańskie odrodzenie religijne, czy też powstanie nowego typu duchowości. Benedykt XVI mówił o tym m.in. w roku 2011 w trakcie podróży apostołskiej do Niemiec. W trakcie mszy w Erfurcie papież zwrócił uwagę, że: „(...) tutaj w Turynii, w ówczesnej NRD, musieliście znosić zarówno dyktaturę «brunatną» [nazistowską], jak i »czerwoną« [komunistyczną], które działały na wiarę chrześcijańską jak kwaśny deszcz.

---

<sup>451</sup> Por. J. Szulist, *Teologia państwa...*, dz. cyt., s. 335.



Wiele późnych następstw tego okresu trzeba się jeszcze pozbyć, zwłaszcza w dziedzinie umysłowej i religijnej. Większość ludzi mieszkających na tej ziemi żyje z dala od wiary w Chrystusa i wspólnoty Kościoła. Jednakże w dwóch ostatnich dekadach były też doświadczenia pozytywne: szersze horyzonty, wymiana ponad granicami, pełna ufności pewność, że Bóg nas nie opuszcza i prowadzi nowymi drogami. »Gdzie jest Bóg, tam jest przyszłość«<sup>452</sup>.

W wystąpieniach Benedykta XVI odnaleźć możemy jednak nie tylko zaniepokojenie związane z postępującą sekularyzacją, ale także projekcję możliwej, bardziej przyjaznej dla katolicyzmu przyszłości. W styczniu 2009 roku Benedykt XVI spotkał się z dyplomatami akredytowanymi przy Stolicy Apostolskiej. W wygłoszonym wtedy przemówieniu znalazły się również interesujące uwagi na temat zagadnienia świeckości. W swoim przesłaniu papież wykorzystał po raz kolejny omówioną już wcześniej szczegółowo, wypracowaną przez doktrynę społeczną Kościoła kategorię „zdrowej świeckości” czy też „zdrowej laickości”. Stwierdził on: „Społeczeństwo, pojmujące w zdrowy sposób swą świeckość, nie ignoruje wymiaru duchowego i jego wartości, ponieważ religia – i wydawało mi się użyteczne powtórzenie tego w czasie mojej podróży pasterskiej do Francji – nie jest przeszkodą, lecz przeciwnie, stanowi solidny fundament, na którym można budować bardziej sprawiedliwe i bardziej wolne społeczeństwo. Dyskryminacja, a także poważne ataki, których ofiarą padły w zeszłym roku tysiące chrześcijan, pokazują, że nie tylko ubóstwo materialne, lecz także ubóstwo moralne szkodzi sprawie pokoju. To właśnie w ubóstwie moralnym zakorzenione są bowiem owe akty przemocy. Podkreślając jeszcze raz, że religie mogą wносить wielki wkład w walkę z ubóstwem i w budowanie pokoju, pragnę powtórzyć wobec tego zgromadzenia, które dobrze reprezentuje wszystkie narody świata: chrześcijaństwo jest religią wolności i pokoju i służy prawdziwemu dobru ludzkości”<sup>453</sup>.

W zacytowanym fragmencie papieskiego wystąpienia odnajdujemy interesujące uwagi, które mogą pomóc lepiej zrozumieć stosunek Benedykta XVI do przemian o charakterze sekularyzacyjnym. Papież w zdecydowany sposób powtórzył tezę, że religia nie stoi w opozycji do społeczeństwa świeckiego, a stanowi fundament na bazie, którego realizować można w społeczeństwie idee sprawiedliwości i wolności. Ojciec Święty podnosi problem prześladowania chrześcijan na świecie, sugerując, że ich przyczyną nie musi być jedynie ubóstwo materialne, ale także moralne. W podsumowaniu Benedykt XVI podkreślił pozytywne cywilizacyjne znaczenia chrześcijaństwa jako religii służącej dobru ludzkości.

---

<sup>452</sup> Benedykt XVI, *Świętość nie zna granic i przemienia świat*, Fundacja Opoka, [https://liturgia.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/niemcy2011\\_erfurt\\_24092011.html](https://liturgia.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/niemcy2011_erfurt_24092011.html) [dostęp: 23.11.2020].

<sup>453</sup> Tenże, *Wojna nigdy niczego nie rozwiązuje*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/dyplomatyczny\\_08012009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/dyplomatyczny_08012009.html) [dostęp: 24.11.2020].

Omawiane wystąpienie papieża adresowane do dyplomatów akredytowanych przy Stolicy Apostolskiej rozumieć można jako przesłanie do współczesnego świata, który w coraz większym stopniu odrzucił chrześcijaństwo. Papież wprost usiłuje skonfrontować się z trendami intelektualnymi sugerującymi odrzucenie społecznego głosu religii i wprost stwierdza, że to chrześcijaństwo jest religią wolności. Nasuwa się oczywiście pytanie, jaka była recepcja słów Benedykta XVI pośród słuchających ich dyplomatów. Można zaryzykować przypuszczenie, że ich odbiór był skrajny, zależny od kulturowo-religijnej tożsamości poszczególnych osób. Faktem jest jednak to, że teza wygłoszona przez Benedykta XVI w oczach elit większości współczesnych państw zdaje się odbiegać od powszechnego rozumienia społecznej roli chrześcijaństwa.

Analizując wypowiedzi kard. J. Ratzingera i papieża Benedykta XVI w kontekście koncepcji postchrześcijaństwa, możemy zauważyć istniejącą pomiędzy nimi wyraźną doktrynalną ciągłość. Bez wątpienia Benedykt XVI jako papież korzystał ze swojego wcześniejszego bogatego intelektualnego i naukowego dorobku w zakresie poszukiwań optymalnego teoretycznego ujęcia relacji Kościoła i współczesnego państwa. Dorobek ten pozostawał również w zgodzie z tezami głoszonymi przez Magisterium, przez co kiedy kard. J. Ratzinger sam zasiadł na Stolicy Piotrowej, mógł bez większych problemów sięgać do owoców swej myśli teologicznej. Niewątpliwie, nie każdy papież miał taki komfort. Choć musimy pamiętać, że Benedykt XVI zawsze w sposób jednoznaczny wskazywał, że czym innym są wypowiedzi teologa kard. J. Ratzingera, czym innym papieża Benedykta XVI.

Interesujące uwagi, które stanowią adekwatne podsumowanie prowadzonych tutaj rozważni odnaleźć możemy w tekście Dominika Lubińskiego poświęconym problemowi świeckości nauczaniu Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Przywołany badacz słusznie wskazuje, że dla Benedykta XVI państwo ma charakter ze swej natury świecki. Oznacza to, że samo w sobie nie doskonalą obywateli, ale jedynie stwarza im do tego warunki. Papież stał na stanowisku, że państwo darzące do umacniania spójności i integracji społecznej naturalnie powinno uznawać prawo do wolności religijnej i stać na straży porządku moralnego wynikającego z racjonalnej, czyli katolickiej, koncepcji natury ludzkiej. Podstawą współdziałania państwa i religii, czy też reprezentujących je kościołów, jest jednak uświadomienie sobie przez to pierwsze potencjału etycznych wartości niesionych przez religie<sup>454</sup>.

---

<sup>454</sup> Por. D. Lubiński, *Świeckość państwa w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2018, nr 27, s. 111.

Interesujące, do pewnego stopnia dopełniające refleksję Benedykta XVI na temat problemu świeckości państwa współczesnego, jest odwołanie do kategorii „dyktatury relatywizmu”. Szczegółowo problem ten rozważa Józef Warzeszak w artykule pt. „*Dyktatura*” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI<sup>455</sup>. Zasadniczo, należy zwrócić uwagę, że kategoria dyktatury relatywizmu stanowi stały i ważny element dyskursu Benedykta XVI na temat świata współczesnego, w tym często w zestawieniu z pojęciami laickości i laicyzmu. Doskonałą ilustracją tego problemu stanowi przemówienie Benedykta XVI wygłoszone w roku 2008 na forum Organizacji Narodów Zjednoczonych. W samym przemówieniu kategoria dyktatury relatywizmu nie pada, ale można wysunąć graniczące z pewnością przypuszczenie, że właśnie temu problemowi poświęcone jest papieskie wystąpienie. Jego głównym tematem jest problem praw człowieka. Na jego marginesie Benedykt XVI zauważa, że: „Oderwanie praw człowieka od tego kontekstu oznaczałoby zawężenie ich zasięgu i ustępstwo wobec koncepcji relatywistycznej, według której znaczenie i interpretacja praw mogłyby ulegać zmianie, a ich uniwersalność można by negocjować w imię różnych koncepcji kulturowych, politycznych, społecznych czy nawet religijnych. Wielka różnorodność punktów widzenia nie może być wystarczającym powodem, by zapominać, że uniwersalne są nie tylko prawa, lecz także osoba ludzka, która jest podmiotem tych praw”<sup>456</sup>.

W kontekście omawianego tutaj tematu, kluczową kategorią obecną w zacytowanym fragmencie papieskiego wystąpienia jest „koncepcja relatywistyczna”. Benedykt XVI sytuuje ją w opozycji do postawy zakładającej, że: „(...) prawa uznane i wyłożone w Deklaracji dotyczą każdego człowieka, a to ze względu na wspólne pochodzenie ludzi, będące głównym punktem stwórczego planu Boga co do świata i historii”<sup>457</sup>. Niewątpliwie, dla papieża istotą koncepcji relatywistycznej, a co za tym idzie tego, co określa mianem dyktatury takiej koncepcji – dyktatury relatywizmu – jest odrzucenie założenia o wspólnym pochodzeniu wszystkich, co implikuje twierdzeniem o jednolitej istocie człowieczeństwa. Krytykowane przez Benedykta XVI podejście relatywistyczne, w jego ocenie, przyjmuje pluralizm koncepcji religijno-kulturowych i społeczno-politycznych. Prowadzić to ma do dominacji w debacie publicznej stanowiska, że nie ma jednej niezmiennej istoty człowieczeństwa, a co za tym idzie prawo ma charakter uni-

---

<sup>455</sup> Zob. J. Warzeszak, „*Dyktatura*” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 2011, nr 1, s. 291-322.

<sup>456</sup> Benedykt XVI, *Prawa człowieka są...*, dz. cyt.

<sup>457</sup> Tamże.

wersalny, można je więc swobodnie zmieniać, zależnie do potrzeb. Tego rodzaju proces, polegający na wypieraniu z debaty publicznej katolickiej definicji pojęć, można uznać za zjawisko charakterystyczne dla cywilizacji postchrześcijańskiej.

### **3.6. Problem relacji Kościoła i państwa w wystąpieniach Benedykta XVI w trakcie wizyty we Francji**

Doskonałą, a zarazem symboliczną, okazję do prezentacji i rozwinięcia stanowiska na temat problemu świeckości współczesnych państw stanowiła dla Benedykta XVI podróż apostołska do Francji. Miała ona miejsce w dniach 12-15 września 2008 roku. Głównym pretekstem do wizyty były obchody 150. rocznicy objawień maryjnych w Lourdes. W ocenie autora niniejszej rozprawy wypowiedzi papieskie wygłoszone w trakcie tej wizyty (rozumiane jako pewna całość) stanowią obok trzech encyklik oraz przemówień: w Ratyźbonie (12 września 2006 r.), w Westminster Hall w Londynie (17 września 2010 r.) oraz w niemieckim parlamencie federalnym w Berlinie (22 września 2011 r.), jeden z najważniejszych głosów, w swego rodzaju, dialogu prowadzonym przez Benedykta XVI ze światem współczesnym.

Analizując i porządkując wystąpienia Benedykta XVI wygłoszone w trakcie pielgrzymki do Francji, wskazać należy trzy problemowe obszary, wokół których oscylują one tematycznie: (1) polityczny – wyraźnie wpisujący się w toczoną w tamtym okresie we Francji debatę na temat konieczności przewartościowania tradycyjnej koncepcji laickości; (2) teologiczno-filozoficzny – stanowiący kontynuację refleksji na temat relacji wiary i rozumu, będący bezpośrednim nawiązaniem do przemówienia Benedykta XVI z Ratyźbony; (3) adresowany do młodzieży – przesłaniem była krytyka materializmu i indywidualizmu<sup>458</sup>.

Nie można także lekceważyć kontekstu warunkowanego przez miejsce pielgrzymki Benedykta XVI, czyli Francji. W rozdziale drugim niniejszej rozprawy, gdzie omówione zostały teoretyczne modele relacji państwa i Kościoła, szczególnie przypadek francuskich relacji państwo–Kościół został już pokrótce scharakteryzowany. Wskazane wydaje się jednak przypomnienie, że francuski model państwa świeckiego często w literaturze przedmiotu określany jest jako „separacja wroga” lub też „państwo radykalnie świeckie”. Istotą tego modelu jest neutralność państwa wobec przekonań religijnych, która wyraża się m.in. poprzez zakaz ich ekspozycji w przestrzeni publicznej i życiu społecznym<sup>459</sup>. Historycznie model ten kształtować zaczął się

---

<sup>458</sup> Por. J. Nowicka, *Benedykt XVI we Francji: rozum i laickość pozytywna*, Tygodnik Powszechny online, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/benedykt-xvi-we-francji-rozum-i-laickosc-pozytywna-131624> [dostęp: 21.05.2021].

<sup>459</sup> Por. K. Łabędź, *Relacje państwo – Kościół katolicki w Polsce – założenia normatywne i stan rzeczywistości* [w:] D. Góra, K. Łabędź, P. Pochyły, *Polityka wyznaniowa. Perspektywa RP III*, Kraków 2019, s. 58.

w okresie rewolucji francuskiej (1789-1795) i wzbogacony o pewne modyfikacje wynikające z przekształceń francuskiego ustroju, przetrwał do czasów współczesnych. Uważa się, że istotą tego modelu jest nie tylko rozdzielenie państwa od Kościoła i religii, ale ograniczenie ich dostępu do życia publicznego. Ustawodawstwo we Francji odmawia instytucjom religijnym posiadania osobowości prawnej i dopuszcza państwową ingerencję w ich sprawy wewnętrzne. Kościoły i związki wyznaniowe są w tym modelu traktowane jak organizacje prywatne. W ocenie P. Burgońskiego odnośnie do modelu francuskiego: „Charakterystycznym jest także fakt, że to właśnie państwo, z założenia niekompetentne w sferze religijnej, zastrzega sobie pierwszeństwo w określaniu, czym jest zjawisko religijne i jak daleko ma sięgać indywidualna wolność religijna”<sup>460</sup>. Henryk Łakomy w swojej monografii na temat dziejów relacji Kościoła katolickiego z Francją zwraca zaś uwagę na zasadniczy cel, który uwarunkował kształt francuskiego modelu: „Najlepszym rozwiązaniem organizacyjnym i formalną gwarancją zasady wolności sumienia i wyznania (manifestowania w tym zakresie przekonań) jest instytucja rozdziału Kościoła od państwa. Natomiast gwarancją materialną pozostaje dyferencjacja wyznaniowa społeczeństwa. Industrializacja oraz procesy imigracyjne były podstawą wielokonfesyjnej struktury społeczno-demograficznej dzisiejszej Francji. Wielość związków konfesyjnych lepiej gwarantuje wolność religijną jednostki, bo osłabia pozycje głównych religii: katolicyzmu, islamu, judaizmu, protestantyzmu. Oprócz największych religii monoteistycznych, we Francji działają przeróżne grupy chyba wszystkich wierzeń przekonaniowych i denominacji religijnych współczesnego świata. Ten pluralizm religijny uniemożliwia supremację przez pojedynczy związek konfesyjny”<sup>461</sup>.

Omówienie wystąpień Benedykta XVI ogłoszonych w trakcie podróży apostolskiej do Francji, w których pojawiają się ważne uwagi i refleksje pozwalające w pełniejszy sposób odczytać jego społeczną doktrynę, należy rozpocząć od powitalnego przemówienia w Pałacu Elizejskim. Już w nim odnajdujemy wątki, które wyraźnie wskazują na to, że papież pragnął wykorzystać tę wizytę jako forum do zaprezentowania swojej doktryny odnośnie do współczesnej koegzystencji Kościoła i państwa laickiego. Benedykt XVI już na początku wizyty, stwierdził, że: „Wielu ludzi, także i tutaj, we Francji, zastanawia się nad relacjami między Kościołem a państwem. Tak naprawdę Chrystus, kiedy na postawione Mu pytanie odpowiedział: »Oddaj-

---

<sup>460</sup> P. Burgoński, *Modele relacji między religią i polityką* [w:] P. Burgoński, M. Gierycz (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa, s. 224-225.

<sup>461</sup> H. Łakomy, *Państwo a Kościół we Francji*, Kraków 1999, s. 147-148.

cie więc cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga» (Mk 12, 17), sformułował już zasadę, którą należy się kierować, by znaleźć właściwe rozwiązanie kwestii relacji między sferą polityki a sferą religii. Kościół we Francji cieszy się obecnie wolnością<sup>462</sup>.

Przytoczony cytat należy potraktować jako klucz do zrozumienia całokształtu wypowiedzi Benedykta XVI wygłoszonych w trakcie omawianej pielgrzymki. Pozornie na pierwszym planie pojawia się, często przypominany w ramach doktrynalnych wypowiedzi Kościoła katolickiego, ale także w wystąpieniach Benedykta XVI, cytat z Ewangelii wg św. Marka, który zwykle stanowi ewangeliczne uzasadnienie dla konieczności rozdziału Kościoła i państwa. Pełni on tu jednak przede wszystkim rolę wprowadzenia. Kluczowe jest jednoznaczne stwierdzenie papieża, że Kościół we Francji cieszy się wolnością, tzn. że w ocenie Ojca Świętego nie zagraża mu opresja ze strony państwa laickiego. Znaczenie przytoczonych słów jeszcze lepiej przybliży nam kolejny cytat z omawianego przemówienia, tym razem nawiązujący wprost do mowy powitalnej, jaką na cześć Benedykta XVI wygłosił ówczesny francuski prezydent Nicolas Sarkozy. Papież w swoim wystąpieniu nawiązał do tej mowy następującymi słowami: „Nieufność, jaka istniała w przeszłości, stopniowo przekształciła się w spokojny i rzeczowy dialog, który wciąż się pogłębia. Zresztą na określenie tego bardziej otwartego rozumienia użył Pan, Panie Prezydencie, wyrażenia »pozytywna laickość«<sup>463</sup>.

Dla pełniejszego zrozumienia przytoczonego powyżej cytatu konieczne jest poczynienie dwóch uwag. Po pierwsze, należy przypomnieć, co na powitanie Benedykta XVI we Francji w 2008 roku powiedział prezydent Sarkozy, po drugie – nie bez znaczenia jest także wcześniejsza (2007 r.) wizyta prezydenta Francji w Rzymie i słowa, które w jej trakcie padły.

Nicholas Sarkozy, witając Benedykta XVI w Pałacu Elizejskim w roku 2008, wygłosił przemówienie, które głośnym echem odbiło się we Francji, a także częściowo na świecie. Uznane zostały ono za kontrowersyjne, a ich autor spotkał się z krytyką licznych środowisk politycznych w swoim kraju. N. Sarkozy powiedział m.in. że: „Religia, a szczególnie religia chrześcijańska, z którą dzielimy długą historię, jest żywym dziedzictwem refleksji i myśli nie tylko o Bogu, ale i o człowieku, o społeczeństwie, a także o tym, co obecnie jest głównym przedmiotem troski, czyli o naturze. Szaleństwem byłoby odrywanie się od religii, a – mówiąc wprost – błędem przeciwko kulturze i myśli. Oto dlaczego mówię o świeckości pozytywnej<sup>464</sup>.

---

<sup>462</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie powitalne Benedykta XVI w Pałacu Elizejskim* [w:] tegoż, *Przyjdźcie pić z tego źródła i się w nim obmyjcie! Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes*, Kraków 2008, s. 14-15.

<sup>463</sup> Tamże, s. 15.

<sup>464</sup> Cyt. za. P. Rozpiątkowski, *Papież nad Sekwaną*, „Niedziela Ogólnopolska”, 2008, nr 38, s. 4-5.

Analizując zacytowane słowa N. Sarkozy'ego, w pierwszej kolejności zawrócić uwagę powinniśmy nie tyle na odwołanie do chrześcijańskiego dziedzictwa Francji, a na jego jednoznaczny afirmację. Dodatkowo francuski prezydent używa kategorii „świeckości pozytywnej”, która może być tutaj pewnym nawiązaniem do promowanej przez doktrynę społeczną Kościoła katolickiego i samego Benedykta XVI koncepcji „zdrowej laickości”. Nie możemy jednak uznać tych pojęć za jednoznacznie tożsame. Warto także zauważyć, że niemal natychmiast Sarkozy został za swoje słowa skrytykowany m.in. przez masońską Lożę Wielkiego Wschodu Francji. W specjalnie na tę okazję wydanym komunikacie Loża stwierdziła, że „Świeckość nie potrzebuje przymiotników, aby istnieć, a jakiegokolwiek odniesienia do »świeckości pozytywnej« wypaczają jej sens”<sup>465</sup>. Podobna krytyka wobec Sarkozy'ego powtarzała się zresztą w innych miejscach. Widzimy tutaj więc wyraźnie, jak bardzo pielgrzymka papieska i wydarzenia jej towarzyszące wpisały się w polityczno-kulturową debatę ówczesnej Francji. Pokazuje to też pośrednio, że refleksja Benedykta XVI na temat „zdrowej laickości” nie jest jedynie oderwaną od społecznej rzeczywistości spekulacją teologiczną.

Żeby w pełni zrozumieć kontekst i ocenić znaczenie słów wypowiedzianych przez Benedykta XVI i N. Sarkozy'ego w Pałacu Elizejskim w 2008 roku, musimy wrócić także do wizyty francuskiego prezydenta w Watykanie, która odbyła się rok wcześniej. Wizytę tę można uznać za wyjątkowo znaczącą zarówno dla N. Sarkozy'ego (komunikat do katolików), jak i papieża. Co prawda N. Sarkozy nie uniknął przy jej okazji gaf, które na pewno można różnie interpretować<sup>466</sup>. Jego postawę wobec Stolicy Apostolskiej i katolicyzmu można jednak uznać za przychylną. Symboliczny charakter ma tu na pewno fakt, że N. Sarkozy przyjął godność protokanonika bazyliki na Lateranie w Rzymie<sup>467</sup>. W komentarzu dla polskiej witryny Radio France Internationale publicysta S. Rieger tak podsumował stosunek N. Sarkozy'ego do szeroko rozumianego katolicyzmu: „Żaden z jego poprzedników nie považył się wspomnieć o Bogu w jakimkolwiek kontekście politycznym. Nawet de Gaulle, katolik nieporównanie bardziej tradycyjny i praktykujący, dyskretnie chodził na mszę w swoim Colombey i religii nigdy

---

<sup>465</sup> Tamże.

<sup>466</sup> N. Sarkozy spóźnił się na audiencję papieską ok. 15 minut. W trakcie rozmowy powitalnej zapytał Benedykta XVI, gdzie nauczył się tak dobrze mówić po francusku. Papież na pytanie odpowiedział: „w szkole”. Por. *Sarkozy u Papieża*, Gosc.pl, 2007, <https://www.gosc.pl/doc/801381.Sarkozy-u-Papieza> [dostęp: 14.05.2020].

<sup>467</sup> Tradycja przyznawania tytułu protokanonika historycznie sięga XVI w., pierwotnie dotyczyła królów Francji, później przeszła na prezydentów. Związana jest z postacią Henryka IV, który protokanonikiem został w 1604 r. Informując, że przechodzi na katolicyzm, frankijski król wygłosił słynne zdanie: „Paryż wart jest mszy”. Nie wszyscy francuscy prezydenci przyjęli tytuł kanonika. Odrzucili go między innymi René Coty i Georges Pompidou. Zob. *Prezydent Francji przyjął tytuł protokanonika bazyliki na Lateranie w Rzymie*, portal historyczny Dzieje.pl, 2018, <https://dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/prezydent-francji-przyjal-tytul-protokanonika-bazyliki-na-lateranie-w-rzymie> [dostęp: 14.05.2020].

nie wyprowadzał ze sfery prywatnej<sup>468</sup>. Odnośnie do prywatnego życia francuskiego prezydenta ten sam autor zauważył także jednak: „Osobiste życie prezydenta wydaje się omalże do słownym zaprzeczeniem jego deklaracji na pokaz, więc nie powinniśmy może przywiązywać wielkiej wagi do owych powierzchownych gestykulacji, za którymi nie kryje się zapewne nic, poza chęcią sprowokowania rzeczników *status quo* i dowiedzenia wszystkim, kto tu rządzi, czyli przeprowadzenia dowodu *per negationem* na zasadność konceptu absolutnej władzy, której autorytetowi sprzeciwić się może jedynie moralny parias i apatryda<sup>469</sup>”.

Wracając do pierwszej wizyty N. Sarkozy'ego w Watykanie, którą odbył jako francuski prezydent, zaznaczyć należy, że to w jej trakcie użył on po raz pierwszy omawianej wyżej kategorii „pozytywna laickość”. To wtedy padły m.in. następujące słowa, których echo słyszalne było rok później w Paryżu: „Pragnę więc realizacji laickości pozytywnej, czyli takiej, która czuwając nad wolnością myśli, nad wolnością wiary i niewiary, nie uważa przy tym religii za niebezpieczeństwo, lecz za atut<sup>470</sup>”. Dodatkowo N. Sarkozy kategorycznie stwierdził, że: „Tak rozumiana laickość jest szansą i warunkiem pokoju cywilnego: z tym że laickość nie może być negacją przeszłości i nie ma mocy odcinania Francji od jej korzeni. Bo próbowała je odcinać, a nie powinna była. (...) Dlatego powinniśmy jednocześnie pielęgnować chrześcijańskie korzenie Francji i bronić laickości, która osiągnęła wreszcie dojrzałość<sup>471</sup>”.

Odnosząc się do słów gospodarza Pałacu Elizejskiego, warto ponownie sięgnąć do komentarza wygłoszonego na łamach polskiej wersji Radio France Internationale. A. Rzerzycka w 2007 roku, analizując słowa francuskiego prezydenta, pisała: „Mowa Sarkozy'ego była natomiast aktem politycznym o zupełnie innym wymiarze, próbą pogrzebania »wojny dwóch Francji – klerykalnej i rewolucyjnej« i pogodzenia laickiej Republiki z Kościołem katolickim. Po raz pierwszy w swej roli prezydenta Sarkozy tak dobitnie, bez kompleksów i dogmatów, wszedł na zaminowany teren, wybierając jednocześnie obóz, do którego chce być zaliczony<sup>472</sup>”. Nie można także powstrzymać się od komentarza, że tego rodzaju narracja w dużym stopniu wpiasywała się w to, jak Benedykt XVI widział kooperację Kościoła i zlaicyzowanych państw zachodnich.

---

<sup>468</sup> S. Rieger, *Kanonik Sarkozy i świecka republika*, Radio France Internationale po polsku, [http://www1.rfi.fr/actupl/articles/097/article\\_3568.asp](http://www1.rfi.fr/actupl/articles/097/article_3568.asp) [dostęp: 14.05.2020].

<sup>469</sup> Tamże.

<sup>470</sup> Cyt. za. P. Błoński, *Chrześcijańskie korzenie Sarkozy'ego*, Radio France Internationale po polsku, [http://www1.rfi.fr/actupl/articles/096/article\\_3238.asp](http://www1.rfi.fr/actupl/articles/096/article_3238.asp) [dostęp: 14.05.2020].

<sup>471</sup> Tamże.

<sup>472</sup> A. Rzerzycka, *„Apel laterański” prezydenta*, Radio France Internationale po polsku, [http://www1.rfi.fr/actupl/articles/096/article\\_3242.asp](http://www1.rfi.fr/actupl/articles/096/article_3242.asp) [dostęp: 14.05.2020].



Wracając teraz do powitalnego przemówienia Benedykta XVI wygłoszonego w Pałacu Elizejskim w roku 2008 i analizując je w kontekście opisanych wcześniej faktów, łatwo możemy zrozumieć, jakie znaczenie miał kolejny fragment papieskiego wystąpienia: „(...) konieczne stało się podjęcie na nowo refleksji nad prawdziwym sensem i znaczeniem laickości. Istotnie, fundamentalne znaczenia ma, z jednej strony, dbanie o rozróżnienie sfery politycznej i religijnej w celu zapewnienia zarówno wolności religijnej obywateli, jak i odpowiedzialności państwa względem nich; z drugiej strony, trzeba sobie wyraźniej uświadomić, że religia odgrywa niezastąpioną rolę w formatowaniu sumień oraz że może przyczynić się wraz z innymi czynnikami do stworzenia podstawowego konsensusu etycznego w społeczeństwie”<sup>473</sup>.

Odnosząc się do przytoczonych słów, możemy uznać, że stanowią one przykład w pełni ukształtowanej doktryny Benedykta XVI odnośnie do roli religii w życiu publicznym. Niewątpliwie, symboliczny wielki zwiastun wyartykułowanego tutaj stanowiska odnaleźć możemy wiele lat wcześniej w debacie Ratzinger–Habermas. Porządkując tę problematykę, wskazać powinniśmy na dwa aspekty. Po pierwsze uznanie dla konieczności rozdziału sfery politycznej i religijnej co rozumiane jest jako warunek ich wzajemnego pozytywnego oddziaływania; po drugie podkreślenia znaczenia religii jako czynnika warunkującego istnienie etycznego konsensusu w ramach społeczeństw. Ostatni element wydaje się szczególnie doniosły. Zdaje się, że jedną z podstawowych przyczyn obiektywnie rosnącej wewnętrznej polaryzacji społeczeństw zachodnich jest właśnie zanikanie ich wspólnej podstawy etycznej. Oczywiście, nieuzasadnione byłoby twierdzenie tutaj, że najważniejszą, czy też w ogóle jedyną, przyczyną wspomnianej polaryzacji jest zanik religii, szczególnie katolicyzmu. Niewątpliwie jednak tego rodzaju teza nie może być jednoznacznie odrzucona. Ostatecznie zweryfikowana zostanie zapewne w procesie historycznym.

Kolejnym ważnym wątkiem obecnym w wystąpieniach Benedykta XVI wygłoszonych w trakcie pielgrzymki do Francji w 2008 roku, a który pośrednio dotyka problemu rozdziału Kościoła i państwa, jest refleksja na temat sensu i znaczenia tradycji chrześcijańskiej dla współczesnego życia społecznego. Pojawia się ona w kilkukrotnie. Szczególną uwagę zwrócić jednak należy na przemówienie do przedstawicieli świata francuskiej kultury w paryskim Kolegium Bernardynów. Przy tej okazji Benedykt XVI powraca do wykładanej przez siebie już wcześniej jako papież, ale także jako kard. J. Ratzinger, myśli na temat historycznego znaczenia zakonów dla tożsamości europejskiej<sup>474</sup>. W analizowanym przemówieniu Ojciec Święty wraca do tego

---

<sup>473</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie powitalne Benedykta XVI w Pałacu Elizejskim...*, dz. cyt., s. 16.

<sup>474</sup> Myśl tę odnajdujemy np. w ostatniej pracy (zbiór trzech wykładów), wydanej przed wyborem na papieża. Zob. Benedykt XVI, *Europa Benedykta w kryzysie kultur...*, dz. cyt., ss. 141.

wątku wskazując, że: „(...) klasztory były miejscami, w których przechowały się skarby kultury antycznej i gdzie – czerpiąc z nich, stopniowo ukształtowała się nowa kultura”<sup>475</sup>. Zasadniczą cechą tej kultury, w ocenie papieża, był rozwój nauki: „(...) mnisi musieli uczyć się zgłębiać tajniki języka, rozumieć jego strukturę i zastosowania. Dlatego właśnie, ze względu choćby na poszukiwanie Boga, nauki świeckie, wskazujące drogę do języka, stały się niezbędne”<sup>476</sup>. Ponadto w przemówieniu do francuskich przedstawicieli świata kultury Benedykt XVI zauważył, że: „Nie była to twórczość indywidualna, poprzez którą człowiek sam sobie stawia pomnik, stosując jako podstawowe kryterium ukazanie własnego »ja«”<sup>477</sup>.

Odnosząc się do przytoczonych fragmentów wystąpienia Benedykta XVI, wskazać należy, że papież, po raz kolejny za pośrednictwem swojego wystąpienia promuje historiozofię, którą można ocenić jako przesyconą katolicką wizją świata. Wskazuje, że to *de facto* chrześcijaństwo stworzyło kulturę europejską; kulturę, która następnie wytworzyła naukę, która rozwinęła się z dążenia do poszukiwania i lepszego zrozumienia Boga. Dodatkowo, niejako w kontrze do dominującego na współczesnych zachodzie indywidualizmu, Benedykt XVI wskazuje, że twórczość tradycyjnie chrześcijańska nie była indywidualistyczna, a wspólnotowa.

Nie jest łatwo zarówno jednoznacznie poprzeć, jak i odrzucić myśl Benedykta XVI odnośnie do chrześcijańskich korzeni Europy. Niewątpliwie, faktem jest, że tego rodzaju wizja historiozoficzna nie jest dziś podzielana przez elity państw europejskich czy też, w szerszym rozumieniu, państw zachodnich. Faktem jest jednak również i to, że Kościół, rozumiany jako jeden z aktorów pluralistycznej sfery publicznej (co te elity zwykle postulują), ma prawo bronić swojej wizji dziejów oraz autointerpretacji własnej w nich roli. Benedykt XVI jako papież doskonale to rozumiał.

Pozostając ciągle w ramach analizy przemówienia Benedykta XVI, skierowanego do przedstawicieli świata francuskiej kultury, zauważyć należy, że przypuszczalnie w zamyśle papieża miało ono stanowić niejako manifestację konieczności pielęgnowania przez kraje Europy swojego chrześcijańskiego dziedzictwa. Warto jednak także dodać, że omawiane przemówienie stanowi przykład tego, że Benedykta XVI, refleksję rozwijaną przez siebie w ramach teologicznej koncepcji hermeneutyki ciągłości, przenosi również na rozważania historiozoficzne. Rozumie on, że współczesne społeczeństwa nie są w stanie bezkrytycznie przyjmować wskazań ewangelicznych, dlatego sam papież przyznaje: „Z czysto historycznego czy literackiego

---

<sup>475</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli świata francuskiej kultury w paryskim kolegium Bernardynów* [w:] tegoż, *Przyjdźcie pić z tego źródła i się w nim obmyjcie! Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes*, Kraków 2008, s. 24-25.

<sup>476</sup> Tamże, s. 26.

<sup>477</sup> Tamże, s. 30.

punktu widzenia, Biblia nie jest po prostu księgą, ale zbiorem tekstów literackich, których redagowanie trwało ponad tysiąc lat i jej różnych ksiąg nie da się łatwo zaszeregować jako części jednorodnej całości<sup>478</sup>. Rozumiejąc ten fakt, Kościół powinien szukać w nim doktrynalnej siły a nie przyczyny do osłabienia swojego przekazu.

Na tak zarysowanym tle, podkreślającym bogactwo i siłę tradycji Kościoła, Benedykt XVI próbuje szukać analogii pomiędzy historycznymi i współczesnymi wyzwaniem chrześcijaństwa. Papież, mający jednak opinię konserwatysty czy też tradycjonalisty, zdaje się wskazywać, że siłą Kościoła zawsze była umiejętność syntezy różnych tradycji. Doskonale widać to, kiedy w przekazie do przedstawicieli francuskiego świata kultury wywołuje wątek pracy fizycznej: „W świecie greckim praca fizyczna była uważana za zajęcie dla niewolników. Mędrzec, człowiek prawdziwie wolny, poświęcał się jedynie sprawom duchowym, pracę fizyczną uważaną za rzecz niską, zostawiał ludziom, którzy w ówczesnym mniemaniu nie mogli wznieść się na wyższy poziom egzystencji, do świata ducha. Tradycja żydowska była zupełnie inna: wszyscy wielcy rabini, uczeni w piśmie, pracowali także jako rzemieślnicy<sup>479</sup>. Widzimy tutaj wyraźną sugestię i niejako pośredni głos na temat dyskusji o pracy człowieka współczesnego, ale i przyszłego. Jak powinniśmy odczytywać przytoczone słowa, chyba najlepiej objaśnia kolejny, wypowiedziany chwilę później fragment analizowanego przemówienia: „Monastycyzm chrześcijański przejął tę tradycję: praca rąk stanowi jego element konstytutywny<sup>480</sup>. Czy dziś również praca rąk powinna pozostać elementem konstytutywnym? Na to pytanie Benedykt XVI nie odpowiada, zresztą mówi on o znaczeniu pracy rąk w kontekście formacji monastycznej, a nie powszechnego społecznego standardu czy też wymogu<sup>481</sup>. Niewątpliwie jednak ciekawie byłoby usłyszeć papieski pogląd na temat wizji pracy przyszłości lub odpowiedź na problem, który Martin Ford określił mianem „burzy absolutnej”, czyli sytuacji, gdy: „(...) bezrobocie i wpływ technologii na środowisko będą występować jednocześnie, a nawet wzajemnie się wzmacniać<sup>482</sup>”.

Na refleksji na temat chrześcijańskiej etyki i idei pracy Benedykt XVI nie kończy rekonstruowania swojej wizji synergii tradycji i współczesności Kościoła. Dalej w toku przemówienia Ojciec Święty przechodzi do refleksji nad działaniami ewangelizacyjnymi pierwszych chrześcijan. Podkreśla on, że: „Istotnie chrześcijanie należący do rodzącego się Kościoła nie

---

<sup>478</sup> Tamże, s. 30-31.

<sup>479</sup> Tamże, s. 34-35.

<sup>480</sup> Tamże, s. 35.

<sup>481</sup> Obszerną rekonstrukcję współczesnego stanowiska Kościoła katolickiego wobec problemu pracy odnaleźć można m.in. w monografii W. P. Tokarskiego, *Personalistyczno-aksjologiczna koncepcja pracy. Studium z katolickiej nauki społecznej*, Warszawa – Lublin – Jaworzno 2011, ss. 326.

<sup>482</sup> M. Ford, *Świt robotów. Czy sztuczna inteligencja pozbawi nas pracy*, Warszawa 2016, s. 289-290.

uważali misji głoszenia za propagandę mającą służyć wzmocnieniu znaczenia swojej grupy<sup>483</sup>. Słowa te są ważne, gdyż zgodnie z przyjętym kluczem analizy uznać musimy, że tożsame jest myślenie Benedykta XVI o współczesnych działaniach ewangelizacyjnych Kościoła. Przypuszczać można jednak, że zapewne duchowo liberalne i pluralistyczne audytorium słuchające w 2008 roku analizowanego przemówienia nie przyjęło entuzjastycznie konstatacji Benedykta XVI, w której papież wprost odwołał się do przekonaniu o posiadaniu przez pierwszych chrześcijan „prawdy”: „Według nich wiara nie była zależna od obyczajów kulturowych, różnych w zależności od narodu, ale wiązała się z prawdą, dotyczącą w równym stopniu każdego człowieka<sup>484</sup>.

Osoba znająca sposób konstruowania przez Benedykta XVI jego doktrynalnych wywodów, zapewne zdaje sobie sprawę, że również w przemówieniu do przedstawicieli francuskiego świata kultury, papież będzie pragnął podjąć wątek relacji wiary i rozumu. Element ten był zwykle konstytutywny dla jego narracji, gdyż papież Benedykt XVI, a wcześniej kard. J. Ratzinger, postawił sobie za cel walkę z tezą o irracjonalność chrześcijaństwa i samej religii w ogóle. Jest to zrozumiałe, gdyż jej przyjęcie stanowiłoby całkowite przeciwstawienie się przez Kościół swojej misji duchowej. Dlatego w trakcie omawianego spotkania Benedykt XVI jasno artykułuje, że: „W głębi swej myśli i świadomości człowiek wie w pewien sposób, że Bóg musi istnieć i że źródłem wszystkich rzeczy nie może być irracjonalność, lecz Rozum stwarzający, nie ślepy przypadek, ale wolność<sup>485</sup>. Logiczną konsekwencją przyjęcia takiej tezy jest stworzenie przestrzeni w ramach debaty publicznej dla chrześcijańskiego, a w węższym rozumieniu, katolickiego, przesłania. W takim kontekście Benedykta XVI powraca także do problemu znaczenia tradycji chrześcijańskiej dla Europy i cywilizacji Zachodu. Papież zauważa, że: „Nowość chrześcijańskiego orędzia polega na tym, że można głosić teraz wszystkim ludziom: On się objawił, On sam. I obecnie droga wiodąca do Niego jest otwarta. Nowość chrześcijańskiego orędzia zawiera się w tym fakcie: Bóg się nam objawił. I nie jest to jedynie sam akt objawienia, ale prawda, że on sam to Logos – obecność wiecznego rozumu w naszym ciele. *Verbum caro factum est* (J 1, 14): tak jest naprawdę w rzeczywistości, teraz, Logos jest tu, Logos jest obecny pośród nas<sup>486</sup>.

Teza zakładająca, że istotą nowości chrześcijańskiego przesłania jest, chyba najpełniej wyłożony w chrześcijańskiej koncepcji prawa natury, fakt zapośredniczenia bożego rozumu

---

<sup>483</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli świata francuskiej kultury...*, dz. cyt., s. 38.

<sup>484</sup> Tamże, s. 38.

<sup>485</sup> Tamże, s. 39.

<sup>486</sup> Tamże, s. 40.

w osobie, nie jest oczywiście *novum*. Benedykt XVI nie przedstawił jej w także w sposób oryginalny. Odwołanie do niej w trakcie jednego z papieskich przemówień, wygłoszonych podczas wizyty we Francji, należy rozumieć jako kolejną próbę afirmacji stanowiska Kościoła w zakresie konieczności obrony chrześcijańskiej tożsamości i dziedzictwa Europy. Czy Benedykt XVI przyjmował, że jest to jeszcze możliwe, pomimo procesów sekularyzacyjnych, które na Zachodzie mają charakter głęboko zaawansowany? Nie jest to kwestia, którą można by jednoznacznie ocenić. Jego prognozy dotyczące przyszłości Kościoła zdają się wskazywać, że papież nie lękał się co do tego, że historię można cofnąć. Zdaje się jednak, że niezależnie od wszystkiego Benedykt XVI, jako głowa Kościoła, postawił sobie za cel obronę katolickiej interpretacji historycznego znaczenia chrześcijaństwa i Kościoła w dziejach starego kontynentu. Chyba najlepiej tłumaczy to już ostatni z przytaczanych tu fragmentów przemówienia Benedykta XVI do przedstawicieli francuskiego świata kultury: „Pod wieloma względami sytuacja dzisiejsza jest różna od tej, którą Paweł zastał w Atenach, ale mimo różnic jest w niej także wiele analogii. W naszych miastach nie ma już ołtarzy czy wizerunków przeróżnych bóstw. Dla wielu Bóg prawdziwie stał się wielkim Nieznanym. Mimo wszystko, podobnie jak niegdyś w licznych wizerunkach bóstw kryło się i żyło pytanie o nieznanego Boga, tak i dziś nieobecność Boga milcząco niepokoi pytaniem o Niego. *Quaerere Deum* – szukanie Boga i pozwalanie, by nas odnalazł, jest tak samo potrzebne dziś, jak i w przyszłości. Czysto pozytywistyczna kultura, dla której pytanie o Boga należałoby jedynie do dziedziny subiektywizmu, jako nienaukowe, byłaby kapitulacją rozumu, rezygnacją z jego najwyższych możliwości, a tym samym porażką humanizmu, i to o poważnych następstwach. To, co było podstawą kultury Europy, poszukiwanie Boga i gotowość, by Go słuchać, również dzisiaj pozostaje fundamentem każdej prawdziwej kultury”<sup>487</sup>.

Odnosząc się do zacytowanych słów, dla zrozumienia głębszego sensu przywołania jej przez Benedykta XVI, na początku należy w szerszym kontekście spojrzeć na znaczenie postaci św. Pawła. Postać i symbol św. Pawła z Tarsu ma dla papieża wyjątkowo aktualny charakter, gdyż, w jego ocenie, uosabia on chrześcijański uniwersalizm: „Katolickość oznacza powszechność – różnorodność, która staje się jednością; jedność, która pozostaje wszak różnorodna. Ze słów Pawła o powszechności Kościoła wynika, że cechą tej jedności jest zdolność narodów do przekraczania własnych ograniczeń, by zwrócić się do jednego Boga”<sup>488</sup>. W kontekście symbolu św. Pawła, Benedykt XVI stwierdził ponadto, że: „Działalność Kościoła jest wiarygodna

---

<sup>487</sup> Tamże, s. 41.

<sup>488</sup> Benedykt XVI, *Paweł. Apostoł narodów*, Kraków 2008, s. 55.

i skuteczna tylko w takiej mierze, w jakiej ci, którzy do niego należą, są gotowi w każdej sytuacji osobiście ponieść konsekwencje swej wierności Chrystusowi. Tam gdzie nie ma takiej gotowości, brak też decydującego dla istnienia Kościoła argumentu prawdy”<sup>489</sup>.

Wracając jednak do zasadniczej treści omawianych słów papieża, wskazują one jasno na to, że dla Benedykta XVI sytuacja współczesnego Zachodu, pod wieloma względami, jest podobna do sytuacji w jakiej żyli chrześcijanie w czasach apostołskich. Sytuację tę w kategoriach politologicznych interpretować można również w odwołaniu do pojęcia *interregnum*, czy też bifurkacji, co w kontekście Benedykta XVI jako „papieża pomiędzy czasami” zasygnalizowano już w pierwszym rozdziale niniejszej rozprawy. Stwierdzenie Ojca Świętego na temat pozytywistycznej kultury, która odrzuca pytanie o Boga jako nienaukowe, po raz kolejny jasno wskazuje, w czym Benedykt XVI upatrywał największe zagrożenie dla religii, chrześcijaństwa, katolicyzmu i wreszcie Kościoła katolickiego jako instytucji. W rozumieniu papieża, odrzucenie idei poszukiwania Boga, czyli *de facto* idee religii jako rzeczywistego fenomenu, musi w konsekwencji spowodować upadek kultury. Wskazuje to, że Benedykt XVI religię rozumie jako istotę, jądro kultury.

Rozważania na temat znaczenia tradycji chrześcijańskiej dla współczesnej Europy i Zachodu stanowiły główny motyw nie tylko w ramach przemówienia Benedykta XVI do przedstawicieli francuskiego świata kultury. Powróciły one także w mowie w katedrze Notre-Dame, podczas mszy św. na Placu Inwalidów oraz podczas spotkania z Episkopatem Francji. W ogóle, co należy podkreślać, podróż apostolską Benedykta XVI do Francji można określić jako narzędzie, za pośrednictwem którego papież po raz kolejny zabrał głos na temat kondycji współczesnego Zachodu i kryzysu religii, która w jego ocenie tę cywilizację w sposób zasadniczy ukształtowała. Opisana tutaj idea przeziera m.in. ze słów wypowiedzianych w katedrze Notre-Dame, kiedy Benedykt XVI wskazał, że: „Nie sposób nie dziękować Temu, który stworzył zarówno materię, jak i ducha, za piękno budowli, która nas gości”<sup>490</sup>. Tymi słowami papież jasno wskazał, że materia i duch, tak samo jak wiara i rozum, zawsze w dziejach się uzupełniały oraz że to za ich przyczyną człowiek Zachodu był w stanie tworzyć wielkie dzieła kultury. Kiedy w 2019 roku płonęła Notre-Dame, co dla wielu tradycyjalistycznych katolików miało wymiar symboliczny, interpretacyjnie wiązany z kryzysem chrześcijańskiej kultury Zachodu, wizyta Benedykta XVI w katedrze z 2008 roku w komentarzach raczej przypominana nie była. W 2019 roku Benedykt XVI był już papieżem emerytem i nie wypowiadał się oficjalnie na

---

<sup>489</sup> Tamże, s. 19.

<sup>490</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie podczas niesporów w Katedrze Notre-Dame w Paryżu* [w:] Benedykt XVI, *Przyjdźcie pić z tego źródła...*, dz. cyt., s. 43.

temat tego, co się stało. Niewątpliwie jednak interesująco byłoby usłyszeć lub przeczytać jego interpretację tego wydarzenia i poznać odpowiedź na pytanie, jak Benedykt XVI rozumie pożar tego wielkiego symbolu chrześcijańskiej kultury.

Kolejną okazją do prezentacji przez Benedykta XVI swojego przesłania odnośnie do krytyki współczesności była wspomniana już wcześniej msza na Placu Inwalidów. W jej trakcie Benedykt XVI powrócił do refleksji nad odrzuceniem przez współczesnego człowieka idei Boga. Ojciec Święty zauważył, że: „To wezwanie, by strzec się bożków, pozostaje aktualne w dzisiejszych czasach. Czyż nasz współczesny świat nie stworzył sobie własnych bożków? Czy nie poszedł w ślady, być może nieświadomie, starożytnych pogan, odwodząc człowieka od jego prawdziwego celu, od szczęścia życia wiecznego z Bogiem? Jest to pytanie, które każdy człowiek, uczciwy wobec samego siebie, musi sobie zadać”<sup>491</sup>.

Zacytowane wyżej słowa Benedykta XVI rozumieć można jako jego diagnozę kondycji religii w Europie i cywilizacji zachodniej. Papież, odwołując się pośrednio do metafory podobieństwa współczesnej sytuacji Kościoła do tej z pierwszych wieków chrześcijaństwa, wskazuje na zagrożenie rozwoju alternatywnych, czasem parareligijnych kultów, które zorientowane są na inne cele niż życie wieczne. Precyzując ten problem, Benedykt XVI odwołał się również, po raz kolejny, do postaci św. Pawła. Papież zauważył, że: „Bożek jest zwodniczy, odwodzi bowiem tego, kto mu służy, od rzeczywistości, by zamknąć go w królestwie pozoru. A czyż nie jest to typowa pokusa naszej epoki – jedynej, na którą rzeczywiście możemy wywierać wpływ? Pokusa, by gloryfikować przeszłość, której już nie ma, zapominając o jej niedoskonałościach; pokusa, by hołdować przyszłości, której jeszcze nie ma, w przekonaniu, że człowiek swoimi własnymi siłami urzeczywistni królestwo wiecznej szczęśliwości na ziemi! Św. Paweł wyjaśnia mieszkańcom kolosów, że niezaspokojona rządzą jest bałwochwalstwem (por. 3,5), i przypomina swojemu uczniowi Tymoteuszowi, że rządzą pieniędzy jest źródłem wszelkiego zła. Dodaje też, że »za nimi to uganiając się, niektórzy zabłądzili z dala od wiary i sobie samym zadali wiele cierpień«”<sup>492</sup>.

Analizując słowa Benedykta XVI, wskazać należy na to, że jego definicja bożka może być wykorzystania do opisanie wszelkich zjawisk, które przekładają się na alienację współczesnego człowieka. W związku z tym wypowiedź papieża uznać można za przykład rozwijanej przez niego krytyki kultury współczesnej. Dodatkowo zwrócić uwagę należy także na drugą część zacytowanej wypowiedzi, gdzie Benedykt XVI, mający w potocznym rozumieniu opinię

---

<sup>491</sup> Benedykt XVI, *Homilia Benedykta XVI podczas mszy św. na Placu Inwalidów* [w:] tegoż, *Przyjdźcie pić z tego źródła...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>492</sup> Tamże, s. 69-70.

raczej tradycjonalisty czy też konserwatysty, na równi krytykuje – w jego ocenie – bezsensowne afirmowanie przeszłości, jak też naiwną wiarę w przyszłość. W kontekście krytyki „bezrozumnej wiary w przyszłość”, Benedykt XVI przypomina o tym, że człowiek własnymi siłami nie jest w stanie zrealizować na ziemi „królestwa wiecznej szczęśliwości”. Napomnienie to ma wyraźny wymiar polityczny, gdyż na podstawie tej tezy Kościół krytykował i krytykuje poglądy zakładające możliwość organizacji życia społecznego w sposób zapewniający wszystkim powszechną szczęśliwość. Idee tego rodzaju, zdaniem Kościoła, a tym samym Benedykta XVI, odwracają człowieka od zasadniczego celu, jakim jest życie wieczne, skupiając jego uwagę na życiu „tu i teraz” w wymiarze materialnym. Rzecz jasna katolicka krytyka idei zakładających wiarę w możliwość stworzenia na ziemi porządku społecznego zapewniającego wszystkim optymalne warunki do rozwoju, w praktyce zawsze dotykała idei, które określić można jako socjalistyczne. Wyjaśnia to wiele konfliktów politycznych, w które Kościół katolicki angażował się od czasów *Rerum novarum*.

Podczas wystąpienia na Placu Inwalidów Benedykt XVI wypowiedział także inne ważne słowa, która mają swój polityczny wymiar i pozwalają lepiej zrozumieć to, jak papież postrzegał rolę Kościoła we współczesnym świecie: „Kościół, zbudowany na skale Chrystusa, otrzymał obietnicę życia wiecznego nie dlatego, że jego członkowie są bardziej święci niż inni ludzie, lecz dlatego, że Chrystus złożył tę obietnicę Piotrowi: »Ty jesteś Piotr [czyli Opoka] i na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie (Mt 16, 18-19)«»<sup>493</sup>.

Analizując przywołane słowa, warto zauważyć, że bez trudu możemy je zinterpretować jako swego rodzaju odpowiedź na fakt obiektywnego spadku autorytetu moralnego Kościoła katolickiego na świecie. Benedykt XVI usiłuje przekazać, że siła moralna Kościoła nie wynika z faktu, że nieskazitelnymi są jego członkowie, ale z faktu, że utworzył go Jezus Chrystus. Tego rodzaju argumentacja, zapewne teologicznie poprawna, wydaje się jednak niezrozumiała dla współczesnego człowieka, nawet zaangażowanego religijnie. Może być ona również interpretowana jako, do pewnego stopnia, sprzeczna z tym, co sam Benedykt XVI mówił na temat przykładu, jaki powinni dawać członkowie Kościoła, których postawa jest warunkiem jego wiarygodności.

Chyba najbardziej znaczące, z politycznego punktu widzenia, spośród przemówień wygłoszonych w trakcie pielgrzymki do Francji było wystąpienie Benedykta XVI na spotkaniu

---

<sup>493</sup> Tamże, s. 76.



z Episkopatem Francji. Rozumieć je należy przede wszystkim jako przesłanie papieża do Kościoła partykularnego. Tego rodzaju wystąpienie nie może być jednak nigdy rozumiane redukcjonistycznie w sensie adresowania jedynie do konkretnego wewnątrzkościelnego gremium. Faktem jest jednak, co zresztą oczywiste, że papież rozpoczął od omówienia specyfiki sytuacji Kościoła we Francji: „Niedawno w Pałacu Elizejskim mówiłem o szczególnej specyfice Francji, którą Stolica Apostolska pragnie uszanować. W istocie, jestem przekonany, że narody nigdy nie powinny godzić się, by zanikło to, co stanowi o ich tożsamości. Chociaż poszczególni członkowie rodziny mają tego samego ojca i tę samą matkę, nie są niezróżnicowanymi jednostkami, lecz osobami mającymi własną tożsamość. Tak samo jest z krajami, które powinny czuwać nad ochroną i rozwojem swej własnej kultury, nie dając się wchłonąć przez inne lub pogrzyć w bezbarwnej jednorodności”<sup>494</sup>.

Przywołane słowa Benedykta XVI należy rozumieć jako afirmację dla francuskiej i – szerzej – europejskiej kulturowej różnorodności. Chodzi tu, co warto doprecyzować, o różnorodność odnoszącą się do kwestii historii i dziedzictwa europejskiego, a nie o innego typu zmienne, które związane są z progresywnymi trendami obyczajowymi w Europie. Papież retorycznie przyrównuje narody do ludzi. Wyraża on też zrozumienie dla konieczności ochrony własnej kultury. Poprzez ochronę kultury rozumie on zarówno ochronę przed wchłonięciem przez inną kulturę, jak i przed przekształceniem się w jednorodny byt bez wyróżniających i charakterystycznych cech. Fragment wypowiedzi Benedykta XVI na temat kultury można rozumieć jako głos sprzeciwu wobec globalistycznych idei integracyjnych, zakładających, że ludzkość w przyszłości powinna dążyć do wytworzenia wspólnej, ujednocionej kultury.

Na uwagę zasługuje także znajdujące się w omawianym przemówieniu Benedykta XVI wskazanie co do przyszłej polityki Kościoła w relacjach z francuskim państwem. Papież ponownie nawiązał do deklaracji prezydenta N. Sarkozyego, który w tamtym okresie wysyłał liczne komunikaty odnośnie do woli ocieplenia relacji z katolikami: „Dlatego też w ramach istniejących instytucji i przy największym poszanowaniu obowiązującego prawa należałoby znaleźć nową drogę pozwalającą odczytywać podstawowe wartości, w oparciu o które ukształtowała się tożsamość narodu francuskiego, i żyć według nich na co dzień. Wasz prezydent wspominał o takiej możliwości. Socjopolityczne przesłanki dawnej nieufności czy wręcz wrogości, powoli zanikają”<sup>495</sup>.

---

<sup>494</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie Benedykta XVI wygłoszone podczas spotkania z Episkopatem Francji* [w:] tegoż, *Przyjdźcie pić z tego źródła...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>495</sup> Tamże, s. 116.

Przywołane słowa Benedykta XVI można rozumieć jako apel zarówno do hierarchii francuskiego Kościoła, jak i francuskich władz, odnośnie do podjęcia działań na rzecz rewalizacji chrześcijańskich wartości leżących u podstaw francuskiej kultury. Papież diagnozował, że socjopolityczne przesłanki francuskiej wrogości wobec Kościoła katolickiego są na etapie zaniku, co jego zdaniem tworzy przestrzeń do nowego wzajemnego otwarcia. Czy jest tak rzeczywiście, czy papież pozwolił sobie na przesadny optymizm? Odpowiedź na tego rodzaju pytanie wymagałaby zapewne osobnych badań. Nie ulega jednak wątpliwości, że Benedykt XVI, korzystając z komunikatów o przychylności ówczesnego francuskiego prezydenta i części elit tego kraju, spróbował wprowadzić do francuskiej debaty publicznej ideę nowego otwarcia na wartości katolickie. Faktem jest, że trudno uznać projekt Benedykta XVI za sukces. Odnotować należy jego podjęcie, gdyż stanowi ono ważną wskazówkę do zrozumienia priorytetów pontyfikatu tego papieża.

Niejako kontynuując omówiony wyżej wątek, w dalszej części przemówienia do Episkopatu Francji Benedykt XVI wprost wyłożył swoją wizję stosunku Kościoła do państwa. Papież wskazał, że: „Kościół nie chce zająć miejsca państwa ani nie chce państwa zastępować. Jest on społecznością opierającą się na przekonaniach, i która wie, że jest odpowiedzialna za wszystko i nie może zamykać się na siebie. Wypowiada się w sposób wolny i z wolnością podejmuje dialog, pragnąc doprowadzić do zaprowadzenia powszechnej wolności”<sup>496</sup>.

Analizując przytoczone słowa, musimy przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt zaakcentowania przez papieża tezy, że współczesny Kościół nie ma aspiracji wchodzenia w rolę państwa w zakresie władczym. Z drugiej jednak strony, papież mówi także o działaniach na rzecz powszechnej wolności, nie wskazując przy tym, w jaki sposób rozumie „powszechną wolność”. Jednocześnie musimy tutaj założyć, że Ojciec Święty zdawał sobie sprawę, że zabezpieczenie wolności – jakkolwiek rozumianej – zawsze musi posiadać wymiar polityczny. Pewne tropy odnośnie do doprecyzowania tej kwestii odnaleźć możemy w dalszym fragmencie omawianego przemówienia, w którym Benedykt XVI wskazuje, że: „Dzięki zdrowej współpracy wspólnoty politycznej i Kościoła prowadzonej ze świadomością i poszanowaniem niezależności i autonomii każdej ze stron co do właściwych im zakresów działania, jest służbą człowiekowi, mającą na względzie jego rozwój osobowy i społeczny. Wiele kwestii, będących zaopowiedzią innych, które będą poruszane w zależności od potrzeb, zostało już rozpatrzonych i rozwiązanych w ramach »Komisji do spraw dialogu między Kościołem a państwem«. Na mocy swojej misji i w imieniu Stolicy Apostolskiej w sposób naturalny zasiada w niej nuncjusz

---

<sup>496</sup> Tamże, s. 116.

apostolski, którego zadaniem jest aktywnie uczestniczyć w życiu Kościoła i przyglądać się jego sytuacji w społeczeństwie”<sup>497</sup>.

Analizując powyższy fragment, zauważyć musimy, że w pierwszej kolejności Benedykt XVI przywołuje klasyczną soborową formułę nawiązującą do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*. Następnie wskazuje na pozytywne skutki działającej we Francji komisji, której zadaniem jest koordynowanie dialogu pomiędzy państwem i Kościołem. Oznacza to, że zdaniem Benedykta XVI „zdrowa współpraca” pomiędzy państwem francuskim a Kościołem katolickim powinna opierać się na (1) poszanowaniu zasady odrębności Kościoła i państwa i (2) współpracy za pośrednictwem specjalnego organu do tego powołanego. Zasadniczy wniosek płynący z tych założeń jest taki, że Benedykt XVI, pomimo licznych dyplomatycznych deklaracji, nie proponował wprowadzenia w relacjach Francji ze Stolicą Apostolską nowych jakościowo relacji, a jedynie rozwijanie i doskonalenie narzędzi w tym zakresie już istniejących.

Ostatnie, pożegnalne przemówienie Benedykta XVI, kończące podróż apostolską do Francji w roku 2008, również zawierało w sobie interesujący aspekt społeczno-polityczny. Można nawet założyć, że papież, niejako na pożegnanie z Francją, przedstawił wizję roli, jaką winien w niej odgrywać Kościół katolicki: „(...) niech Bóg błogosławi Francję! Niech na jej ziemi panuje zgoda i postęp ludzki i niech Kościół będzie dla niej niczym zaczyn dla chleba, z mądrością i bez obawy wskazując jej, zgodnie ze swym zadaniem, kim jest Bóg!”<sup>498</sup>.

Analizując w sposób całościowy przesłanie, jakie w trakcie podróży apostolskiej do Francji rozwijał Benedykt XVI, należy być świadomym licznych doktrynalnych kontekstów wiążących się z tą wizytą. W ocenie autora w trafny sposób sens wizyty odczytała Joanna Nowicka, profesor na Uniwersytecie Cergy-Pontoise w Paryżu. Badaczka wskazuje: „Znający kontekst francuski na pewno pamiętają, jak w czasie swojej pielgrzymki Jan Paweł II wypominał Francuzom, że zapomnieli obietnicę złożoną w czasie chrztu... Wiadomo, że stosunki Benedykta XVI z episkopatem francuskim nie są proste, gdyż papieżowi zarzuca się nadmierny konserwatyzm. Poza tym trzeba pamiętać, że kilkudniowa wizyta w kraju, w którym 74 proc. ankietowanych uznaje, że katolicyzm nie ma istotnego wpływu w społeczeństwie – nie była

---

<sup>497</sup> Tamże, s. 116-117.

<sup>498</sup> Benedykt XVI, *Przemówienie pożegnalne Benedykta XVI [w:] tegoż, Przyjdźcie pić z tego źródła...*, dz. cyt., s. 146.

niczym naturalnym. Można sądzić, że dzisiejsza Francja jest raczej spadkobiercą dziedzictwa rewolucji francuskiej i maja »68 roku« niż »córką Kościoła«<sup>499</sup>.

„Pamięć chrztu”, o której mowa w przytoczonych słowach z jednej strony może mieć charakter pozytywny, czyli być rozumiana jako przestroga przed utratą historyczno-kulturowej tożsamości; z drugiej negatywny, w tej interpretacji może być odczytywana jako papieska arogancja wobec francuskiej tradycji oświeceniowej. Chodzi tu oczywiście o słynne pytanie zadane przez Jana Pawła II podczas pielgrzymki w 1980 roku: „Francjo, najstarsza córko Kościoła, która byłaś nauczycielką narodów, co zrobiłaś ze swoim chrztem?”<sup>500</sup>. Benedykt XVI zdawał się to pytanie powtarzać, choć w sposób niedosłowny, rozumiejąc, że dziedzictwo francuskiego katolicyzmu stanowi jeden z najważniejszych fundamentów tradycji Europy i Zachodu.

### 3.7. Podsumowanie rozdziału

Analizując stosunek Benedykta XVI do problemu ewolucji roli religii i Kościoła katolickiego w sekularyzującym się świecie, w pierwszej kolejności należy wskazać, że problem ten pozostaje nieodłącznie związany z kwestią transformacji cywilizacyjno-kulturowej roli chrześcijaństwa i katolicyzmu w kręgu kultury zachodniej. Przemiany te niosą ze sobą konsekwencje również dla społecznej roli Kościoła katolickiego, jego relacji z państwami współczesnymi oraz wpływają na stosunek do polityki. Faktem obiektywnym jest spadek moralnego autorytetu Kościoła, a co za tym idzie jego społeczno-politycznej roli związanej z potencjałem mobilizacyjnym. Przebiega to oczywiście w różnych państwach w odmienny sposób. Nie zmienia to jednak tego, że w coraz większym stopniu Kościół i papież będą musieć konfrontować się z faktem świata (szczególnie Zachodu), który określono tutaj za pośrednictwem kategorii postchrześcijaństwa.

Benedykt XVI doskonale zdawał sobie sprawę, że idea świeckiego państwa jest faktem historycznym, który musi pozostać bezdyskusyjny. Akceptował zresztą i twórczo rozwijał nauczanie w tym zakresie, jakie wprowadzono w trakcie Soboru Watykańskiego II, który doktrynalnie fakt rozdziału Kościoła i świeckiego państwa zaakceptował. Papież odrzucał jednak ideę

---

<sup>499</sup> J. Nowicka, Benedykt xvi we Francji: rozum i laickość pozytywna, „Tygodnik Powszechny”, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/benedykt-xvi-we-francji-rozum-i-laickosc-pozytywna-131624> [dostęp: 23.03.2022].

<sup>500</sup> Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. na lotnisku Le Bourget*. Historia zbawienia rozpoczyna się od każdego człowieka [w:] tegoż, *Dzieła zebrane. Tom X*, Kraków 2008, s. 58-63. Zob. H. Zieliński, *Misje za progiem*, Fundacja Opoka, <https://opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZM/idziemy202110-ewangelizacja.html> [dostęp: 21.10.2021].

wycofania się Kościoła z udziału w debacie na temat życia publicznego. Wydaje się to zasadniczą przyczyną tak zacieklej obrony określonego sposobu mówienia o świecie. Widać to doskonale w przypadku analizy zależności pojęć „laickości” i „laicyzm” oraz propozycji używania takich kategorii jak „zdrowa” czy też „słuszna” laickość. Innym problemem jest to, czy papież i Kościół mają szansę narzucić swój język w debacie publicznej. Wydaje się to mało prawdopodobne. Studium przypadku podróży apostołskiej do Francji pokazuje nam, że otwarcie na katolicyzm ze strony zachodnich polityków zwykle ma charakter pozorny i dążący do instrumentalizacji Kościoła. Benedykt XVI rozumiał to zagrożenie i otwarcie je artykułował. Wiedział jednak, że ryzyko zaniechania dialogu ze światem może skończyć się dla Kościoła daleko bardziej zgubnymi konsekwencjami. W tym kontekście rozumiemy też lepiej, dlaczego tak wielką szansę Benedykt XVI mógł upatrywać w myśli swojego rodaka Jürgena Habermasa i wykorzystaniu jego idei jako pomostu do dialogu Kościoła katolickiego ze światem naszych czasów, a tym samym odnalezieniu dla Kościoła nowej roli we współczesnym państwie i polityce.

## Rozdział IV

### **Benedykt XVI wobec wyzwań związanych z obecnością Kościoła w sferze publicznej**

#### **4.1. Uwagi wstępne**

Szeroko rozumiana koncepcja sfery publicznej (ang. *public sphere*) miała i ma bezsprzeczny wpływ na ideę oraz praktykę tego co zwykle się określać kategorią społeczeństwa obywatelskiego. Kategoria sfery publicznej w dyskursach politologicznym i socjologicznym pełni ważną rolę jako pojęcie pozwalające opisać obszar, czy też przestrzeń (realną i wirtualną), w którym nowoczesne społeczeństwa toczą swoje debaty i u wspólniają sposób rozumienia rzeczywistości. Podejście tego rodzaju pozwala także dopełnić opisową rekonstrukcję poglądów Benedykta XVI, odnośnie do współczesnych relacji Kościoła i państwa (czy też wspólnoty politycznej) oraz jego stosunku do problemu świeckości państwa współczesnego. Tego rodzaju podejście pozwala ponadto lepiej zrozumieć opisane we wcześniejszych rozdziałach poglądy Benedykta XVI na współczesną demokrację i miejsce, jakie zajmują w niej religia oraz Kościół katolicki. W tym kontekście objawia się również znaczenie, jakie dla zrozumienia doktryny społecznej Benedykta XVI ma dialektyczna konfrontacja kard. J. Ratzingera z J. Habermasem, która miała miejsce niejako na chwilę przed rozpoczęciem rzymskiego pontyfikatu. W ocenie autora stanowi to jeden z kluczy do zrozumienia i rekonstrukcji propozycji Benedykta XVI związanej ze stworzenia nowej dynamiki relacji religii, a *de facto* Kościoła katolickiego i współczesnej demokracji zachodniej. Nie jest łatwo oceniać, na ile była to myśl możliwa do realizacji. Na pewno była to jedna z ciekawszych, i może nawet odważniejszych, intelektualnych przesłanek dialogu pomiędzy Kościołem katolickim i światem współczesnym.

#### **4.2. Kategoria sfery publicznej w dyskursie naukowym**

W dyskursie naukowym kategoria sfery publicznej bywa różnie definiowana. Zaryzykować można stwierdzenie, że najczęściej używana, interpretowana i komentowana jest (przynajmniej w polskim świecie naukowym) definicja autorstwa niemieckiego filozofa i socjologa

Jürgena Habermasa (ur. 1929), która w sposób obszerny zostanie dalej omówiona<sup>501</sup>. Do takiego rozumienia pragnie też odwołać się autor niniejszej rozprawy. W ramach uwag wstępnych zwrócić jednak należy również uwagę na inne wybrane sposoby rozumienia pojęcia „sfera publiczna”. Dorota Pietrzyk-Reeves określa sferę publiczną jako: „(...) przestrzeń, w której może się realizować prawdziwie demokratyczne uczestnictwo obywateli w kształtowaniu wspólnych norm *consensu* i porozumienia oraz w formowaniu opinii publicznej, a tym samym wpływania na instytucje systemu”<sup>502</sup>. Amerykańska socjolog Margaret Somers wskazuje zaś, że: „Sfera publiczna oznacza kontestacyjno-partycypacyjną przestrzeń, w ramach której podmioty prawa, obywatele, aktorzy ekonomiczni oraz członkowie rodzin i społeczności lokalnych tworzą publiczne ciała i angażują się w negocjacje i kontestacje życia politycznego i społecznego”<sup>503</sup>. Polski socjolog Edmund Wnuk-Lipiński wskazuje, że sfera publiczna to szczególnego typu przestrzeń, gdzie zachodzi wyjątkowy typ relacji: „Może to być demonstracja pojedynczego człowieka na rogu ulicy, informującego przechodniów o celu tej jednostkowej demonstracji, marsz protestacyjny, strajk, zbiórka pieniędzy na cel charytatywny, msza polowa, zbieranie podpisów pod petycją, czy organizowanie spontanicznej pomocy dla ofiar wypadku”<sup>504</sup>. W duchu najprawdopodobniej wychodzącym od myśli J. Habermasa, acz w istocie znacząco ją rozszerza, sferę publiczną rozumie amerykańska filozof polityki Nancy Fraser. Jest ona autorką modelu zakładającego istnienie „podwładnych kontrapubliczności”. W przeciwieństwie do J. Habermasa uważa ona, że publiczności konkurencyjne istnieją zawsze, a nie tylko od XIX i XX wieku<sup>505</sup>.

Odnosząc się do omówionych wyżej, innych niż habermasowski, sposobów definiowania kategorii sfery publicznej, w pierwszej kolejności należy zauważyć, że wszystkie one w mniejszym lub większym stopniu czerpią z refleksji niemieckiego filozofia. Wyraźniej wi-

---

<sup>501</sup> Definicją habermasowską posłużyli się m.in. autorzy wydanego w 2013 r. raportu na temat roli Kościoła katolickiego w polskim życiu publicznym. Zob. P. Burgoński, M. Gierycz, M. Kacprzak, S. Sowiński, K. Stępkowska, J. Węgrzecki, *Obecność Kościoła katolickiego w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa. Przykład współczesnej Polski*, Warszawa 2013, s. 7. Odwołując się do habermasowskiej koncepcji sfery publicznej, autor jest również świadom orientacji badawczych akcentujących krytykę takiego ujęcia. Przykładem może być tu perspektywa marksistowska, która koncepcję sfery publicznej odczytuje jako formę zasłony i ochrony interesów grup kontrolujących kapitał. Wzrost siły państwa interpretowany jest tutaj pozytywnie jako środek znośzący pionowe relacje pracy i kapitału. Por. A. Ochmann, *Zarys koncepcji Habermasowskiej sfery publicznej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 2015, nr 35, s. 35-36.

<sup>502</sup> D. Pietrzyk-Reeves, *Idea społeczeństwa obywatelskiego: współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2000, s. 200.

<sup>503</sup> M. R. Somers, *Citizenship and the place of the public sphere: Law, community, and the political culture in the transition to democracy*, „American Sociological Review”, 1993, nr 58 (5), s. 589.

<sup>504</sup> E. Wnuk-Lipiński, *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2008, s. 104.

<sup>505</sup> Por. E. Maigret, *Socjologia komunikacji i mediów*, Warszawa 2012, s. 346.

doczne stanie się to w dalszej części tekstu, gdzie rozumienie habermasowskie zostanie omówione. Już teraz jedna należy podkreślić, że sam fakt popularności, czyli konkretnie tego, że habermasowska definicja sfery publicznej, wydaje się być stosowana i komentowana w naukowych debatach częściej niż inne, nie jest jedyną przyczyną, dla której autor niniejszej rozprawy zdecydował się odwołać przede wszystkim do tego rozumienia. Dodatkowy powód tkwi w przedmiocie niniejszej rozprawy. Filozofia Habermasa ma charakter szczególnie użyteczny z punktu widzenia badań nad myślą Ratzingera/Benedykta XVI. Nie chodzi tu jedynie o bliskość kulturową obydwu myślicieli, która jest faktem obiektywnym. Chodzi raczej o prowadzony przez nich dialog, który realnych kształtów nabrał w ramach słynnej debaty między nimi, która odbyła się w 2004 roku w Akademii Katolickiej w Monachium<sup>506</sup>. Stanowi ona niewątpliwy przykład interakcji pomiędzy ufundowaną na założeniach oświeceniowych filozofią współczesnego Zachodu a refleksją chrześcijańską. Faktem nie bez znaczenia jest to, że to J. Ratzinger, późniejszy Benedykt XVI zabierał w tej dyskusji głos w imieniu Kościoła katolickiego.

### **4.3. Koncepcja sfery publicznej w rozumieniu Jürgena Habermasa**

Niewątpliwie, idea sfery publicznej, zapewne na zawsze, związana pozostanie z nazwiskiem niemieckiego filozofa Jürgena Habermasa (przynajmniej w wymiarze symbolicznym). Myśliciel ten jest również autorem jednej z najbardziej rozbudowanych teoretycznych propozycji rozumienia sfery publicznej. W celu zastosowania tej koncepcji oraz – szerzej – filozofii J. Habermasa do rozważań nad myślą J. Ratzingera, a później Benedykta XVI, niezbędne jest doprecyzowanie sposobu, w jaki niemiecki filozof definiował kategorię sfery publicznej. Interesujące jest to, że wiele elementów myśli J. Habermasa zostało w różnym stopniu przyjętych i przetworzonych przez kard. Ratzingera, czego ślady odnaleźć można w nauczaniu Benedykta XVI.

J. Habermas sferę publiczną definiuje jako swoistą przestrzeń, gdzie toczy się debata oraz formułowane są opinie odnośnie do kwestii ważnych dla wspólnoty<sup>507</sup>. Zdaniem filozofa sfera publiczna łączy świat życia obywateli oraz świat polityki i władzy. J. Habermas twierdzi, że: „Sfera publiczna rozpościera się w polu napięcia między państwem a społeczeństwem, ale

---

<sup>506</sup> Tło samej debaty omawia m.in. Zob. Z. Teinert, *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 2006, t. 20, s. 151-168.

<sup>507</sup> Por. A. Giddens, *Socjologia*, Warszawa 2008, s. 486.



w taki sposób, że sama pozostaje częścią obszaru prywatności<sup>508</sup>. Warto podkreślić, że w ramach swojej koncepcji sfery publicznej filozof przewiduje także miejsce dla religii. Można uznać, że Habermas stoi na stanowisku, iż argumentacja o charakterze religijnym powinna mieć w debacie publicznej zagwarantowane miejsce<sup>509</sup>. Filozof zauważył w tym kontekście, że: „Państwo liberalne jest samo zainteresowane wzbudzeniem głosów religijnych w sferze publicznej, gdyż nie może wiedzieć, czy społeczeństwo świeckie nie odcięłoby się od kluczowych zasobów umożliwiających tworzenie znaczeń i tożsamości”<sup>510</sup>. Warto także podkreślić, że dla Habermasa sfera publiczna to pewien typ idealny w weberowskim rozumieniu tego pojęcia. Filozof widzi w niej domenę wspólnoty, która wyłoniła się w wyniku napięcia pomiędzy państwem a społeczeństwem. Za warunek dobrego funkcjonowania sfery publicznej uznawał on istnienie demokracji oraz systemu kapitalistycznego, które powinny zapewniać wolność słowa, dyskusji oraz gwarantować własność. Ideał dobrze funkcjonującej sfery publicznej J. Habermas widział w zachodnioeuropejskiej XVIII-wiecznej sferze mieszczańsko-obywatelskiej. Załączki procesu jej kształtowania rozpocząć się miały w czasach antycznych i przebiegać wieloetapowo. Zdaniem filozofa, współczesna sfera publiczna, znalazła się jednak w kryzysie. Spowodowany ma on być rosnącym od XIX wieku wpływem państwa na życie społeczne oraz przejmowaniem roli, jaką wcześniej pełniły różnego typu instytucje w sferze publicznej. Inną przyczyną kryzysu ma być alienacja mediów, które przestały sprzęgać świat polityczny ze społecznym, tworząc własne odizolowane forum debaty<sup>511</sup>.

#### **4.4. Benedykt XVI wobec problemu funkcjonowania Kościoła w sferze publicznej**

Swoje stanowisko wobec zagadnienia obecności Kościoła w sferze publicznej Benedykt XVI formułował w odwołaniu do diagnozowanego przez siebie problemu zaniku obecności Boga w kulturze zachodniej. Był to jeden z kluczowych wątków jego nauczania. Temat pojawił

---

<sup>508</sup> J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007, s. 276. Zob. tenże, *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005, ss. 618.

<sup>509</sup> Por. tenże, *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9/10, s. 240-251.

<sup>510</sup> Cyt za. P. J. Colosi, *Ratzinger, Habermas i Pera o racji publicznej i religii*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła”, 2017, nr 21, s. 36-53.

<sup>511</sup> Por. A. Ochman, *Zarys koncepcji...*, dz. cyt., s. 25, 31, 34-38. Zob. P. Burgoński, *Kościół wobec pluralizmu sfery publicznej*, „Chrześcijaństwo, Świat, Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła”, 2013/2014, nr 1/2 (15/16), s. 54-64; P. Ciołkiewicz, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej według Jürgena Habermasa – koncepcja, krytyka, zastosowania*, „Media, Kultura, Społeczeństwo”, 2009, nr 1 (4), s. 175-189; K. Jaskułowski, *Koncepcja sfery publicznej Jürgena Habermasa*, „Spotkania Europejskie”, 2010, nr 3, s. 69-86; Ł. Marczak, *Autonomia współczesnej sfery publicznej w ujęciu Jürgena Habermasa, Roberta Dahla i Davida Helda*, „Studia Paradyksie”, 2014, t. 24, s. 193-210.

się w papieskich wypowiedziach już w pierwszym roku pontyfikatu. W kazaniu wygłoszonym podczas mszy inauguracyjnej synod biskupów na temat Eucharystii, papież zwrócił uwagę, że: „Tolerancja, przyzwalająca na obecność Boga w prywatnej opinii i jednocześnie odmawiająca mu miejsca w sferze publicznej, w życiu świata i naszym własnym, nie jest tolerancją, lecz hipokryzją”<sup>512</sup>. Wypowiedź ta stanowi jeden z przykładów dążenia Benedykta XVI do promocji stanowiska odrzucającego redukcję chrześcijańskiej moralności do sfery prywatnej. Papież konsekwentnie głosił w swoim nauczaniu pogląd, że niemożliwe jest ograniczenie własnej religijności jedynie do świata prywatnego bo wyznawana wiara nakłada na człowieka również obowiązki publiczne. W innym fragmencie swojego wystąpienia, krytykując przemiany współczesnej kultury, Benedykt XVI mówił: „Chcemy być panami stworzenia w pierwszej osobie i mieć na nie wyłączność. Chcemy w sposób nieograniczony być posiadaczami świata i naszego życia. Bóg jest dla nas przeszkodą. Sprowadzany jest do pobożnego frazesu lub zupełnie wykluczony z życia publicznego, przez co traci ono wszelki sens”<sup>513</sup>. W przytoczonym fragmencie odnaleźć można kolejny aspekt diagnozy Benedykta XVI odnośnie do kondycji, czy też kryzysu, kultury Zachodu. Papież podkreślał, że odrzucenie Boga prowadzi w konsekwencji do odrzucenia sensu człowieczeństwa i nihilizmu. W tonie apokaliptycznym Ojciec Święty rozwijał też wizję przyszłości Zachodu: „Zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, Pan zapowiada sąd nad niewierną winnicą. Sąd grozi także nam, Kościołowi w Europie, Europie i Zachodowi w ogólności”<sup>514</sup>. W kontekście zacytowanego fragmentu warto zwrócić uwagę, że ów „sąd” ma dotyczyć nie tylko Europy i szeroko rozumianego Zachodu, ale także Kościoła. Widać tutaj wyraźnie echa krytycznego stanowiska Ojca Świętego wobec problemów instytucjonalnych Kościoła katolickiego, które były przez niego podnoszone od początku pontyfikatu<sup>515</sup>.

Do problemu kryzysu legitymizacji obecności Kościoła katolickiego, a szerzej katolicyzmu, w przestrzeni publicznej Benedykt XVI wracał później wielokrotnie. W interesujący, acz pośredni, sposób poruszył ten problem na kartach encykliki *Spe salvi*. Papież rozważa tam temat związku religijności i pozycji społecznej. Przywołuje on Pierwszy List do Koryntian (1, 18-31), z którego dowiadujemy się, że duża część pierwszych chrześcijan to przedstawiciele niższych

---

<sup>512</sup> Benedykt XVI, *Żyjmy mocą eucharystii*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/synodbp\\_2102005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/synodbp_2102005.html) [dostęp: 11.12.2018].

<sup>513</sup> Tamże.

<sup>514</sup> Tamże.

<sup>515</sup> Niejako preludeum do przesłania pontyfikatu Benedykta XVI dotyczącego instytucjonalnego kryzysu Kościoła katolickiego były jego słynne rozważania w trakcie drogi krzyżowej w Koloseum w marcu 2005 roku (na mniej niż miesiąc przed objęciem przezeń sakry Biskupa Rzymu). Mówił on wtedy: „Jakże mało wiary jest w tylu teoriach, ileż pustosłavia! Ile brudu jest w Kościele i to właśnie wśród tych, którzy poprzez kapłaństwo powinni należeć całkowicie do Niego! Ileż pychy i samouwielbienia!”. J. Ratzinger, *Droga krzyżowa w Koloseum 2005 – tekst kardynała Józefa Ratzingera*, Vox Domini. Katolickie Wydawnictwo Ewangelizacyjne, <https://voxdomini.pl/archiwa/modlitwy-i-nabozenstwa/droga-krzyzowa-wg-j-ratzingera/> [dostęp: 11.12.2018].

warstw społecznych. Benedykt XVI zwraca jednak uwagę, że od zarania dziejów chrześcijaństwa miały również miejsce nawrócenia w warstwach wyższych (arystokratycznych i wykształconych). Ojciec Święty zwraca uwagę, że rzymskie elity w dużym stopniu żyły w sposób dekadentki bez „nadziei i Boga”. Kryzys duchowy elit Rzymu był zdaniem Benedykta XVI spowodowany tym, że mity, na których opierała się rzymska religia państwowa, utraciły wiarygodność i przekształciły się w puste rytuały, które papież określił mianem „religii politycznej”. O kondycji umysłowej tamtych czasów Benedykt XVI mówił, że: „Racjonalizm filozoficzny zepchnął bogów na płaszczyznę nierealności. Boskość na różne sposoby była widziana jako moc kosmiczna, natomiast Bóg, do którego można się modlić, nie istniał”<sup>516</sup>.

Analizując omówiony wyżej fragment papieskiej wypowiedzi, należy zwrócić uwagę, że Benedykt XVI dostrzegł paralelę pomiędzy dekadentkami elitami chylącymi się ku upadkowi czasów starożytności a elitami współczesnego Zachodu, które na potrzeby niniejszych rozważań można określić jako postchrześcijańskie. W tej myśli widać wyraźne inspiracje rozwijanymi za czasów pontyfikatu Jana Pawła II ideami nowej ewangelizacji. Interesujący jest także wątek przekształcenia się przedchrześcijańskich rzymskich kultów i religii w „religię polityczną”, czyli „puste rytuały” praktykowane dla podtrzymania wspólnoty politycznej, ale nie traktowane jako rzeczywiste jądro kultury, z którego wspólnota czerpie podstawowe dla niej wartości. Nie można w tym kontekście uniknąć pytania o to, czy chrześcijaństwo na Zachodzie nie stało się przypadkiem religią polityczną wedle definicji Benedykta XVI. Odpowiedź na nie byłaby na pewno częściowo twierdząca. Można zaryzykować konieczną do naukowego zweryfikowania tezę, że w państwach, w których Kościół katolicki nadal jest silny instytucjonalnie i posiada jeszcze autorytet moralny, często nie jest on już jednak głównym dostarczycielem wartości w życiu społecznym. Benedykt XVI nie podejmuje wprost tego problemu; gdyby jednak zdecydował się na tego rodzaju refleksję, musiałby w sposób nieunikniony zmierzyć się z pytaniem, czy katolicyzm stał się na Zachodzie religią polityczną.

Problem kryzysu duchowości współczesnego Zachodu stanowi dla Benedykta XVI wątek na tyle istotny, że przywołuje go na kartach encykliki *Spe salvi* po raz kolejny. Benedykt XVI wraca także do zagadnienia religijności pierwszych chrześcijan, traktując ich dzieje jako inspiracje dla działań Kościoła katolickiego w świecie współczesnym. Papież, przywołując czasy pierwszych chrześcijan, pokazuje, że utworzona przez Jezusa religia wypełniła duchową pustkę, która zapanowała w starożytnym Rzymie (szczególnie pośród elit). Przytoczoną przez niego historiozoficzną interpretację można odczytywać jako swego rodzaju przestrożę dla

---

<sup>516</sup> Por. Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, Libreria Editrice Vaticana, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20071130\\_spe-salvi.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html) [dostęp: 22.03.2020].

współczesnej cywilizacji zachodniej. Przypuszczalnie Benedykt XVI obawia się odrzucenia Boga wypartego przez racjonalizm filozoficzny i przekształcenia religii w „religię polityczną” zredukowaną do wyzutego z treści rytuału. Papież nie neguje jednak konieczności przemian cywilizacyjnych i społecznych, które wyraża kategorią „postępu”. Postęp w interpretacji Benedykta XVI nie ma jednak charakteru wyłącznie ekonomicznego, a przede wszystkim duchowy. Dzięki rozumowi i wolności człowiek ma szansę na realizację pełni człowieczeństwa. Papież nie precyzuje, czy jest ona osiągalna w życiu doczesnym. Tradycja katolickiej nauki społecznej wykazuje tu jednak, że chodzi o wolność w „państwie Bożym” – nawiązując do św. Augustyna. W wypaczeniu idei wolności absolutnej i pełni człowieczeństwa, do których dąży człowiek, papież dostrzega jednak aberrację, która doprowadziła do kryzysu współczesnej cywilizacji. Benedykt XVI diagnozuje, że orientację na zbawienie rzeczywiste zastąpiła wizja realizacji go na ziemi. W swoich rozważaniach skupia się na dwóch symbolicznych momentach: rewolucji francuskiej i rewolucji bolszewickiej. W jego ocenie obydwie te przedsięwzięcia stanowiły konsekwencję chęci realizacji rajów w świecie ziemskim<sup>517</sup>. Warto zauważyć, że w podobnym duchu rewolucyjne działania polityczne interpretował wybitny religioznawca Mircea Eliade (1907-1986), dla którego wizja państwa komunistycznego, czy nazistowskiego, była świeckim odpowiednikiem chrześcijańskiego rajów. Eliade odwoływał się tu do kategorii „Wielkiego Czasu, czasu świętego”. Zbigniew Drozdowicz sposób myślenia rumuńskiego filozofa wyjaśnia następującymi słowami: „Taka jest natura każdego mitu, w tym mitów współczesnego świata, które stanowią jedynie modyfikację i adaptację do aktualnych potrzeb mitów pierwotnych. Podawane przez Eliadego przykłady tych współczesnych mitów świadczą o tym, że funkcjonując w różnych realiach społecznych, politycznych i kulturowych, odwołują się do różnych tradycji oraz operują różną perspektywą czasową, ale w każdym z nich chodzi o to samo, to znaczy prawdę absolutną, Wielki Czas, model zachowań ludzkich i świętości...”<sup>518</sup>.

Omawiając stosunek Benedykta XVI do problemu obecności Kościoła w sferze publicznej, konieczne jest także szersze omówienie przywołanego już we wcześniejszym akapicie sposobu, w jaki papież rozumiał kategorię postępu. Precyzyjne wyjaśnienie tego problemu znajdziemy również na kartach encykliki *Spe salvi*. Należy podkreślić, że w ocenie papieża postęp pozostaje związany z rozumem i wolnością. Ojciec Święty definiuje postęp jako wzrost panowania rozumu, sam rozum definiowany jest zaś jako władza dobra dla dobra ludzi. Benedykt XVI zaznacza, że postęp jest pokonaniem zależności w drodze ku doskonałej wolności. Sama

---

<sup>517</sup> Por. tamże.

<sup>518</sup> Z. Drozdowicz, *O racjonalności w religii i religijności (raz jeszcze)*. Wykłady, Poznań 2010, s. 108-109. Zob. M. Eliade, *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1999, ss. 307.

wolność pojmowana jest zaś jako obietnica dotycząca realizacji pełni człowieczeństwa. Papież zwraca uwagę, że w pojęciach wolności i rozumu obecny jest aspekt polityczny. Papież doprecyzowuje tutaj, że chodzi o oczekiwanie realizacji królestwa rozumu jako nowej sytuacji ludzkości. Taki stan oznaczać ma pełnię wolności. Jeśli chodzi o uwarunkowania polityczne tego rodzaju wolności to następca Jana Pawła II wskazuje, że zawierają one duży potencjał rewolucyjny: „W obu tych kluczowych pojęciach: »rozumu« i »wolności«, myśl jednak zawsze przeciwstawia się więzom nakładanym przez wiarę i Kościół, jak też przez ówczesny ład państwowy”<sup>519</sup>.

Odnosząc się do omówionych wyżej słów Benedykta XVI, zauważyć należy, że co prawda nie w formie bezpośredniej, ale nakłada on na omawianą przez siebie ideę postępu ograniczenie w postaci działania dla dobra ludzi. Zadać tutaj należałoby pytanie, kto – zdaniem papieża – dobro i działanie dla dobra będzie sankcjonował i oceniał. Przypuszczać należy, że Benedykt XVI w religii, a w przypadku państw katolickich – w Kościele, widział instytucję stojącą na straży postępu. Na pewno na uwagę zasługuje to, że Ojciec Święty jest w pełni świadom tego, że wolna myśl niejako naturalnie przeciwstawia się ograniczeniom moralno-religijnym, czy też opresyjnym prawom państwowym. Benedykt XVI rozumie, że w ten sposób rodzi się potencjał rewolucyjny, który może stanowić zagrożenie dla historycznie ukształtowanego, a często też religijnie usankcjonowanego porządku. Papież jednak nie nawołuje wprost do działań, które można by określić jako „kontrrewolucyjne”. Trudno jednak powiedzieć, czy to dowód na rezygnację, czy też bezradność Ojca Świętego, a zarazem całego Kościoła, czy też przemyślana strategia narracyjna zorientowana na wysłanie na zewnątrz instytucji komunikatów o charakterze pojednawczym.

Kolejnym wielkim tematem w refleksji Benedykta XVI odnośnie do kwestii obecności Kościoła w sferze publicznej jest wolność religijna. W formie chyba najbardziej rozbudowanej zagadnienie to podnosi on w encyklice *Caritas in veritate*. We wspomnianym dokumencie, Benedykt XVI stwierdza, że religia chrześcijańska oraz inne religie mogą wnieść ważny wkład w rozwój społeczny pod warunkiem, że w sferze publicznej znajdzie się również przestrzeń dla Boga. Papież stwierdza, że głównym powodem powstania i rozwoju katolickiej nauki społecznej było właśnie działanie na rzecz zdobycia „uprawnienia obywatelskiego” dla religii chrześcijańskiej. Ojciec Święty przypomniał także, często podnoszony w ramach nauczania społecznego Kościoła, pogląd, że negowanie prawa do publicznego wyznawania wiary i działania na

---

<sup>519</sup> Por. Benedykt XVI, *Encyklika Spe salvi*, dz. cyt.

rzecz jej wpływu na życie publiczne jest czymś negatywnym dla „prawdziwego rozwoju”. Papież zaznaczył jednak, że fundamentalizm religijny jest równie szkodliwy jak odrzucenie religii, bo tak samo uniemożliwia współpracę ludzi.

W kontekście rozważań dotyczących prawa do wolności religijnej Benedykt XVI podnosi także ważną dla katolickiej nauki społecznej kwestię praw człowieka. Stoi on na stanowisku, że istnieje niebezpieczeństwo, że pozbawione transcendentalnego fundamentu prawa człowieka w praktyce nie będą respektowane. Wraca on do wielokrotnie omawianej przez siebie tezy, że wiara i rozum powinny pozostawać we wzajemnym oczyszczającym dialogu. Konstatując, papież stwierdza, że: „W laicyzmie i fundamentalizmie zatracą się możliwość owocnego dialogu i pożytecznej współpracy między rozumem a wiarą religijną”<sup>520</sup>.

Odnosząc się do rozważań Benedykta XVI dotyczących kwestii wolności religijnej i praw człowieka, zauważyć należy, że przy ich okazji powraca on i mocno akcentuje kwestię transcendentnych wartości jako gwaranta wolności (religijnej i osobistej). Ojciec Święty na tej podstawie buduje argumentację na rzecz konieczności obecności Kościoła w sferze publicznej, który jest takich wartości (oczywiście w wydaniu chrześcijańskim) depozytariuszem. Krytyk wywodu papieskiego zwróci zapewne jednak uwagę, że trudno jest w sposób jednoznaczny wskazać, że tylko transcendentne zakotwiczenie pozwala na zagwarantowanie wolności. Radykalne stanowisko krytyczne zawierać będzie przypuszczalnie również tezę, że to wartości religijne w życiu społecznym są właśnie powodem konfliktów. Tego rodzaju sposób myślenia wiadać np. w różnego typu międzynarodowych aktach zawierających wprost lub w sposób zawołany tezę, że religia jest również czynnikiem mogącym generować przemoc. Kościół stanowczo sprzeciwia się tego rodzaju narracjom. Doskonałe studium tego rodzaju przypadku stanowi debata wokół konwencji stambulskiej<sup>521</sup>. Dokument ten w założeniu ma tworzyć ramy prawnego przeciwdziałania wszelkim formom przemocy wobec kobiet (na poziomie europejskim). Szczególnie interesująca i znamienna była dyskusja na temat ratyfikacji tego dokumentu w Polsce. Krytyka, którą Kościół w Polsce rozwinął wobec wspomnianej konwencji, pokazuje praktyczny sposób, w jaki instytucja ta rozumie kwestie wolności religijnej i jak definiuje jej zagrożenia. W oświadczeniu Konferencji Episkopatu Polski z lipca 2012 czytamy na ten temat m.in.: „Należy podkreślić, że Konwencja, choć poświęcona jest istotnemu problemowi przemocy wobec kobiet, zbudowana jest na ideologicznych i niezgodnych z prawdą założeniach,

---

<sup>520</sup> Por. Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf\\_ben-xvi\\_enc\\_20090629\\_caritas-in-veritate.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html) [dostęp: 24.02.2020].

<sup>521</sup> Zob. Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej, sporządzona w Stambule dnia 11 maja 2011 r., Dz.U. 2015 poz. 961.

których w żaden sposób nie można zaakceptować. Wskazuje ona, że przemoc wobec kobiet jest systemowa, zaś jej źródłem są religia, tradycja i kultura”<sup>522</sup>. Temat poruszony został również przy okazji Komisji Wspólnej Rządu i Episkopatu w roku 2015. Ówczesny rzecznik KEP ks. Józef Kłoch komentował to tymi słowami: „Skoro Konwencja nie określa konkretnej religii, która miałaby być źródłem przemocy wobec kobiet, to należy wnosić, iż dotyczy to wszystkich wyznań. Religia chrześcijańska nie jest tym czynnikiem, który sprzyja nierówności kobiet czy przemocy wobec nich. Z tym absolutnie nie można się zgodzić”<sup>523</sup>. W tego rodzaju strategii argumentacyjnej Kościoła w Polsce (właściwej zapewne dla całego Kościoła powszechnego) widać wyraźne wpływy doktryny społecznej Kościoła i samego Benedykta XVI. Kościół strategicznie dąży tutaj do usytuowania się w roli strażnika transcendentnych wartości w życiu społecznym – zgodnie z papieskimi wskazaniem.

#### **4.5. Ideowo-polityczne tło debaty J. Ratzingera i J. Habermasa**

Powróćmy teraz do słynnej „wielkiej debaty” J. Ratzingera i J. Habermasa, gdyż przywrócenie się strategiom argumentacyjnym obydwu filozofów pozwoli dostrzec tak ważki dla kondycji kultur współczesnego Zachodu rozdźwięk pomiędzy chrześcijańskim i oświeceniowym dziedzictwem myślenia o polityce. Zanim jednak przejdziemy do omówienia samej dyskusji filozofów, konieczne wydaje się przypomnienie kontekstu, w jakim odbyła się sama debata. Najważniejszym jego wyznacznikiem był toczący się na przełomie XX i XXI wieku spór na temat kształtu preambuły do konstytucji europejskiej. Spór ten miał charakter wieloaspektowy a jego intelektualne echo słyhać po dziś dzień. Nadmienić również należy, że konstytucja europejska, w proponowanym wtedy kształcie nigdy nie została ratyfikowana przez wszystkie zainteresowane strony<sup>524</sup>. Z praktyczno-politycznego punktu widzenia dla poszczególnych pań-

---

<sup>522</sup> *Oświadczenie w sprawie ratyfikacji konwencji ws. przemocy wobec kobiet*, Katolicka Agencja Informacyjna, <https://ekai.pl/dokumenty/prezydiium-kep-ideologia-i-nieprawda-w-konwencji-ws-przemocy-wobec-kobiet/> [dostęp: 23.02.2020]. Stanowisko to zostało przypomniane i rozwinięte w roku 2015 w komunikacie Konferencji Episkopatu Polski. Zob. *Komunikat z 368. zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, Katolicka Agencja Informacyjna, <https://ekai.pl/komunikat-z-zebrania-plenarnego-konferencji-episkopatu-polski/> [dostęp: 23.02.2020].

<sup>523</sup> *NIE dla Konwencji Przemocowej. Dlaczego?*, Deon.pl, <https://deon.pl/kosciol/nie-dla-konwencji-przemocowej-dlaczego,282966> [dostęp: 23.02.2020].

<sup>524</sup> Na przełomie lat 2004/2005 ostatecznie uznano, że przyjęcie traktatu ustanawiającego Konstytucję dla Europy w kształcie uzgodnionym w 2004 będzie praktycznie niemożliwe. W związku z tym zaproponowano przyjęcie nowego traktatu, mającego włączyć większość postanowień traktatu konstytucyjnego do dotychczasowych traktatów unijnych: Traktatu o Unii Europejskiej i Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską. Ostatecznie uzgodniony i ratyfikowany przez państwa UE został traktat lizboński, czyli umowa międzynarodowa zakładająca

stw najważniejsze zdawały się być takie kwestie jak: podział głosów w Radzie Unii Europejskiej (konstytucja przewidywała zmianę jej nazwy na Rada Ministrów), kształt Komisji Europejskiej (proponowano redukcję liczby jej członków), problem stopnia federalizacji; utworzenie unijnych wojskowych sił szybkiego reagowania, polityka społeczna i sprawy podatkowe. Niemniej kwestie formalne i spory dotyczące *stricte* bieżącej polityki nie zdominowały całości dyskusji dotyczącej konstytucji. Równie wiele emocji wywołał spór o treść i kształt stanowiącej wstęp dokumentu wspomnianej preambuły. Można zaryzykować wręcz stwierdzenie, że w istocie przekształcił się on w osobną debatę dotyczącą istoty europejskiej kultury i cywilizacji<sup>525</sup>.

Pierwotna propozycja kształtu preambuły konstytucji europejskiej zakładała odwołanie jedynie do kultury starożytnej Grecji i Rzymu oraz rewolucji francuskiej. Wywołała ona falę krytyki środowisk katolickich. W kolejnej wersji w preambuły miało znaleźć się odwołanie do tradycji humanistycznej i religijnej bez jednoznacznego definiowania ich źródeł. Rozwiązanie to nie zostało uznane za kompromisowe. Środowiska katolickie, na czele z Janem Pawłem II, jednoznacznie domagały się wprowadzenia do dokumentu zapisu odwołującego się do chrześcijaństwa interpretowanego jako fundament europejskiej tożsamości<sup>526</sup>.

Niewątpliwie, Jan Paweł II określił wyraźne stanowisko Kościoła katolickiego w dyskusji wokół kształtu konstytucji europejskiej, w ramach którego poruszał się również ówczesny prefekt Kongregacji Nauki Wiary. Analiza i ocena poglądów J. Ratzingera w omawianym temacie możliwa jest tylko na tak zarysowanym tle. Zrekonstruować je można, wychodząc od analizy poszczególnych wypowiedzi Jana Pawła II, szczególnie tych z roku 2002<sup>527</sup>.

W lutym wspomnianego 2002 roku, w słowach skierowanych do uczestników III Międzynarodowego Forum Fundacji im. Alcide De Gasperiego, Jan Paweł II zauważył, że myśląc

---

m.in. reformę instytucji Unii Europejskiej. Podpisana została 13 grudnia 2007 roku w Lizbonie. Zob. *Traktat lizboński*, Warszawa 2010, ss. 299.

<sup>525</sup> Zob. D. Budnikowski, Podstawy aksjologiczne Konstytucji dla Europy, „Roczniki Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej w Toruniu”, 2008, nr 7, s. 321-346; Z. Brodecki, *Preambuła Konstytucji dla Europy* [w:] S. Dudzik (red.), *Konstytucja dla Europy - przyszły fundament Unii Europejskiej*, Kraków 2005, ss. 484.

<sup>526</sup> Zob. K. Brodzik, M. Buczyńska (red.), *Jan Paweł II i Europa*, Toruń 2009, ss. 198; G. Concetti, *Jan Paweł II i wartości chrześcijańskie w Konstytucji Unii Europejskiej*, przeł. C. Gniecki, Kraków 2007, ss. 187.

<sup>527</sup> Argumenty Kościoła katolickiego w dyskusji na temat kształtu preambuły lepiej zrozumieć można, sięgając także do rozwijanej przez Jana Pawła II koncepcji ewangelizacji Europy. Uważa się, że polski papież przedstawił ją 28 września 1980 r. w Subiaco podczas proklamacji Cyryla i Metodiego patronami Europy oraz w Akcie Europejskim ogłoszonym podczas wizyty Hiszpanii 28 września 1980 r. We wspomnianym akcie papież stwierdził m.in.: „(...) tożsamości europejskiej nie można zrozumieć bez chrześcijaństwa i że w nim właśnie znajdują się te wspólne korzenie, z których wyrosła i dojrzała cywilizacja starego kontynentu, jego kultura, jego dynamika, jego przedsiębiorczość, jego zdolność do konstruktywnej ekspansji także na inne kontynenty, jednym słowem to wszystko, co stanowi o jego chwale”. Jan Paweł II, *Akt Europejski Santiago De Compostela*, Parafia św. Jakuba Ap. w Więclawicach Starych – Archidiecezja Krakowska, [http://www.swjakub.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=118&Itemid=87](http://www.swjakub.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=118&Itemid=87) [dostęp: 11.12.2019]; Por. J. Keller, *Wizja świata papieża Jana Pawła II* [w:] W. Mysłek, M. Nowaczyk, *Kościół współczesny. Dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1985, s. 16-17; Zob. M. Sitarz, *Tożsamość Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Kościół i Prawo”, 2018, nr 2, s. 209-218.



o Europie, troszczy się on przede wszystkim o jej chrześcijańskie dziedzictwo i możliwość jego dalszego kulturowego oddziaływania. Wyraźnie także zhierarchizował poszczególne elementy europejskiego dziedzictwa kulturowego, na szczycie sytuując wkład judeochrześcijański. Dobitnie wyraził to w słowach: „Nie można bowiem zaprzeczyć, że tradycja kulturowa kontynentu zakorzeniona jest nie tylko w dziedzictwie grecko-rzymskim, lecz także w spuściźnie judeochrześcijańskiej, która przez wieki stanowiła jej najgłębszą istotę”<sup>528</sup>. W kwietniu tego samego roku polski papież stwierdził, że należy strzec duchowego i moralnego wymiaru Europy, tak aby wizja jej integracji zakotwiczona była w wymiarze transcendentnym. Jedynie w taki sposób – zdaniem Jana Pawła II – możliwa jest ochrona godności ludzkiej i wolności społeczeństw<sup>529</sup>. W miesiąc później, przy okazji spotkania z przedstawicielami świata nauki, kultury i sztuki, Jan Paweł II po raz kolejny powrócił do tematu wpływu chrześcijaństwa na europejską tożsamość. Stwierdził wtedy, że: „We współczesnej, niepokojącej sytuacji należy niezwłocznie potwierdzić, że Europa, aby odnaleźć swą głęboką tożsamość, musi powrócić do chrześcijańskich korzeni...”<sup>530</sup>. W takim samym tonie przemawiał również w czerwcu. Zauważył wtedy, że inspirację z chrześcijańskich korzeni Europy należy czerpać w sposób twórczy oraz adekwatny do nowych wyzwań. Zauważył także, że należy odrzucić nostalgię i prosty schematyczny sposób powielania wzorców z przeszłości<sup>531</sup>. We wrześniu 2002 roku Jan Paweł II zaapelował zaś o aktywne reagowanie na wszelkie próby przemilczania chrześcijańskiego wkładu w budowę tożsamości europejskiej. Zauważył wtedy, że wyłączenie chrześcijaństwa z katalogu tworzących Europę fenomenów zaowocować musiałoby powstrzymaniem procesu: „(...) tworzenia etyczno-kulturowych podwalin współżycia społecznego na kontynencie”<sup>532</sup>.

Wprost do problemu konstytucji europejskiej Jan Paweł II odniósł się w październiku 2002 roku w słowach skierowanych do nowego ambasadora Belgii przy Watykanie. Zauważył wtedy, że wkład chrześcijaństwa i rozwijanej przez nie koncepcji człowieka w historię i kulturę

---

<sup>528</sup> Jan Paweł II, *Europa potrzebuje Jezusa Chrystusa*, Spotkanie z uczestnikami III Międzynarodowego Forum Fundacji im. Alcide De Gasperiego (23.02.2002), Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/alcidedegasperi\\_23022002.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/alcidedegasperi_23022002.html) [dostęp: 08.02.2015].

<sup>529</sup> Por. tenże, *Strzeżmy duchowego i moralnego wymiaru Europy*, Przesłanie papieskie z okazji 1000. rocznicy wzniesienia kościoła pw. św. Wojciecha (Rawenna, 24.04.2002), Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/sw\\_wojciech\\_24042002.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/sw_wojciech_24042002.html) [dostęp: 08.02.2015].

<sup>530</sup> Tenże, *Europa musi odnaleźć swą głęboką tożsamość*, Spotkanie z przedstawicielami świata nauki, kultury i sztuki (Sofia, 24.05.2002), Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/bulgaria\\_kultura\\_24052002.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/bulgaria_kultura_24052002.html) [dostęp: 08.02.2015].

<sup>531</sup> Por. tenże, *Wartości chrześcijańskie duchowym fundamentem Europy*, Przesłanie papieskie do uczestników Europejskiego Kongresu Naukowego nt. Ku konstytucji europejskiej?, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/eu\\_wartoscichrz\\_20062002.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/eu_wartoscichrz_20062002.html) [dostęp: 08.02.2015].

<sup>532</sup> Tenże, *Chrześcijańskie dziedzictwo u podstaw cywilizacji Europy*, Przemówienie Ojca Świętego do nowego ambasadora Słowenii przy Stolicy Apostolskiej (05.09.2002), Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/amb\\_slov\\_05092002.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/amb_slov_05092002.html) [dostęp: 08.02.2015].

wielu krajów jest obiektywny: „Dlatego też wydaje się oczywiste, że fakt ten powinien zostać uwzględniony w projekcie europejskiej konstytucji”<sup>533</sup>. Apele papieża ostatecznie jednak wysłuchane nie zostały, co interpretować można jako wyraźny znak postępującej sekularyzacji kultury europejskiej.

#### **4.6. Stanowisko J. Ratzingera na temat miejsca religii i Kościoła w sferze publicznej wyłożone w debacie z J. Habermasem**

To właśnie na takim ideowym tle, w kontekście sporu o kształt preambuły do projektu konstytucji europejskiej, dyskutowali ze sobą w 2004 roku J. Ratzinger i J. Habermas. Debatę można zapewne uznać, za część działań Kościoła katolickiego na rzecz przekonania europejskich elit intelektualnych do pomysłu formalnego, a *de facto* traktatowego, uznania chrześcijańskiego dziedzictwa Europy. W ramach rozmowy J. Ratzingera i J. Habermasa, wyraźnie zarysowany został także, tak ważny z punktu widzenia dyskusji na temat współczesności, rozdzierający Europę podział na kulturę wiary chrześcijańskiej i świeckiej racjonalności<sup>534</sup>. Rozmowa między filozofami wykazała, że najistotniejsza sprzeczność między dwoma typami europejskiej racjonalności (chrześcijańskim i świeckim) nie leży w interpretacji zasad, wedle których powinno funkcjonować współczesne demokratyczne społeczeństwo, ale w definicji ich źródeł. J. Habermas opowiadał się za wypracowywaniem reguł współzycia społecznego na drodze dyskusji; Ratzinger uważał zaś, że zasad nie trzeba tworzyć, tylko ponownie odnaleźć, gdyż obecne są one w chrześcijańskich korzeniach Europy<sup>535</sup>.

---

<sup>533</sup> Tenże, *Integracja europejska na fundamencie wspólnych wartości*, Do nowego ambasadora Belgii, (31.10.2002), Fundacja Opoka,

[http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/amb\\_belgia\\_31102002.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/amb_belgia_31102002.html) [dostęp: 08.02.2015].

<sup>534</sup> Przebieg debaty Ratzingera i Habermasa opublikowany został w wydanej w języku niemieckim w roku 2005 w książce: J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2007, ss. 64. W roku 2006 została ona wydana w języku angielskim: J. Habermas, J. Ratzinger, *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, San Francisco 2006, ss. 92. Publikacja nie została przetłumaczona na język polski (stan na 2022 rok). Niemniej w Polsce wystąpienia z debaty zaprezentowano m.in. w „Tygodniku Powszechnym” nr 18/2005 oraz w tygodniku „Europa” nr 1/2004.

<sup>535</sup> Na temat debaty J. Ratzingera i J. Habermasa. Zob. J. Iwanicki, *Spór i dialog Jürgena Habermasa z Josephem Ratzingerem o miejsce religii w życiu publicznym Europy*, „Przegląd Religioznawczy”, 2010, nr 4, s. 185-190; A. Kobyliński, *Etica, religione e stato liberale. Joseph Ratzinger – Jürgen Habermas [recenzja]*, „Studia Płockie”, 2007, nr 35, s. 331-334; W. J. Korab-Karpowicz, *Religia, rozum i to, co zostało utracone: dyskusja z Jürgenem Habermasem* [w:] *Religia a prawo i państwo* (Wrocławskie Studia Erazmiańskie: zeszyt naukowy studentów, doktorantów i pracowników Uniwersytetu Wrocławskiego), Wrocław 2011, s. 175-190; S. Obirek, *O sekularyzacji dialektycznie. Case study Habermas-Ratzinger*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, 2014, nr 2, s. 13-25; K. Wigura, *Pokolenie pomocników artylerii. Habermas, Ratzinger, Luhmann i niemieckie spory*, „Stan Rzeczy”, 2012, nr 1(2), s. 146-167.

Studiując i analizując najważniejsze tezy J. Ratzingera wygłoszone w trakcie debaty, należy zauważyć, że przyszły papież szczególną uwagę zwraca na wyodrębnione przez siebie dwa czynniki, które jego zdaniem wpływają na dynamikę globalnych procesów historycznych. Pierwszym z nich jest powstanie społeczeństwa światowego, czyli w zasadzie globalizacja, czego cechą jest współzależność sił politycznych, gospodarczych i kulturowych. Drugim czynnikiem jest zaś wzrost możliwości człowieka zarówno w zakresie tworzenia, jak i niszczenia. Postawiło to, zdaniem J. Ratzingera, przed ludźmi nowe pytania o prawną i moralną kontrolę ich czynów<sup>536</sup>.

Niewątpliwie, podkreślenie dychotomii cywilizacyjnego rozwoju współczesnej kultury, przede wszystkim kultury Zachodu, było stałym elementem obecnym w późniejszym nauczaniu Benedykta XVI. Papież stał na stanowisku, że rozdźwięk pomiędzy postępem w zakresie technicznym i refleksją moralną staje się coraz większy, co w konsekwencji może stać się destruktywne dla człowieka jako osoby. W tym kontekście w debacie z J. Habermasem J. Ratzinger wskazał na odpowiedzialność i zadanie filozofii, która powinna być krytycznym towarzyszem nauk szczegółowych, który będzie prześwietlać powstające pośpiesznie wnioski i prawdy o człowieku<sup>537</sup>. Konstatacja, że zadaniem wiary jest „oczyszczanie” rozumu z przeciwnych człowieczeństwu (w katolickim jego rozumieniu) prawd było również w późniejszym okresie ważnym elementem papieskiego nauczania.

W polemice z J. Habermasem J. Ratzinger odniósł się także do problemu polityki oraz związanych z nią zagadaniem władzy i prawa. Zdaniem J. Ratzingera zadanie polityki polega na: „(...) poddaniu władzy mierze prawa, tak aby uporządkować jej sensowne użycie. Obowiązywać musi nie prawo silniejszego, a władza prawa”<sup>538</sup>. Przyszły papież akcentował, że w każdym społeczeństwie ważne jest przewyciężenie podejrzliwości wobec prawa i jego porządku gdyż tylko tą drogą: „(...) można powstrzymać samowolę i przeżywać wolność jako wspólną wolność. Wolność nie poddana prawu jest anarchią i dlatego jest niszczeniem wolności”<sup>539</sup>. Rozwijając swą refleksję, J. Ratzinger zwrócił także uwagę, że podejrzliwość wobec prawa pojawia się wtedy, gdy nie jawi się ono jako wyraz służącej wszystkim sprawiedliwości, lecz jako wytwór samowoli, jako roszczenie do prawa tych, którzy mają do tego dość władzy. Przyszły papież postawił w tym kontekście pytanie „(...) jak powstaje i jak musi wyglądać prawo, które jest nośnikiem sprawiedliwości, a nie przywilejem tych, którzy mają dość władzy, aby je

---

<sup>536</sup> Por. J. Ratzinger, *Co jest spoiwem świata? Przedpolityczne podstawy moralne państwa liberalnego* [w:] tegoż, *Uwolnić wolność...*, dz. cyt., s. 152.

<sup>537</sup> Por. tamże, s. 153.

<sup>538</sup> Por. tamże.

<sup>539</sup> Tamże.

ustanowić? Jest to z jednej strony, pytanie o powstanie prawa, ale z drugiej – również pytanie o jego własną wewnętrzną miarę”<sup>540</sup>. Dalej J. Ratzinger wskazał także, że: „(...) gwarancja współdziałania w tworzeniu prawa i w sprawiedliwym sprawowaniu władzy jest istotną racją, która przemawia na rzecz demokracji jako odpowiedniej formy porządku politycznego”<sup>541</sup>.

Konkluzja na temat tego, że demokracja stanowi optymalną formę porządku politycznego stanowi bardzo ważny wyznacznik dla oceny refleksji J. Ratzingera, a później Benedykta XVI, odnośnie do polityki. Pokazuje ona, że dla przyszłego papieża wzorcową formą reżimu politycznego jest ukształtowana w zachodnim kręgu kulturowym demokracja. Oczywiście znamienne jest również to, że prezentowane przez J. Ratzingera rozumienie demokracji nie jest w pełni tożsame z tym, co zwykle nazywane jest demokracją liberalną. Na pewno z jednej strony podkreślona i doceniona została tutaj rola prawa i tworzonego przezeń porządku, z drugiej, można jednak zaryzykować stwierdzenie, że charakterystyczną dla demokracji ideę wzajemnego kontrolowania i równoważenia się instytucji J. Ratzinger wolałby jednak zastąpić prymatem sankcjonowanych religijnie wartości. Problem ten obecny jest w katolickiej nauce społecznej od czasu powstania nowoczesnej demokracji. Katolickie stanowisko wobec demokracji, czy też dokładniej: ustroju demokratycznego, dobrze oddają słowa Piotra Mazurkiewicza, który w zakończeniu swojej pracy pt. *Kościół i demokracja* wyraził je w następujących słowach: „(...) do jego właściwego funkcjonowania – ustroju demokratycznego [przyp. PK] – konieczne jest pogodzenie dwóch sprzecznych ze sobą idei: zasady większości oraz przekonania o istnieniu wartości absolutnych, niezależnych od opinii większości. Demokracja jawi się zatem jako swoisty »pożeracz wartości«, których »dostawcami« są funkcjonujące w społeczeństwie Kościoły”<sup>542</sup>.

W innym fragmencie swojej wypowiedzi polemizujący z J. Habermasem J. Ratzinger odniósł się także krytycznie do demokratycznej specyfiki stanowienia prawa. Stwierdził on, że: „Dlatego zasada większości pozostawia zawsze otwartym pytanie o etyczne podstawy prawa: pytanie, czy nie istnieją takie rzeczy, które nigdy nie mogą stać się prawem, czyli to, co zawsze pozostaje bezprawiem; i odwrotnie – czy istnieje coś, co ze swojej istoty jest niepodważalnym prawem, które poprzedza wszelkie decyzje większości i musi być przez nie respektowane?”<sup>543</sup>. W tym pytaniu widać wyraźnie charakterystyczną nieufność katolickiej nauki społecznej do

---

<sup>540</sup> Tamże.

<sup>541</sup> Tamże, s. 154.

<sup>542</sup> P. Mazurkiewicz, *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001, s. 342.

<sup>543</sup> J. Ratzinger, *Co jest spoiwem świata...*, dz. cyt., s. 154.

stanowienia prawa w odwołaniu jedynie do kryterium demokratycznej większości. Podsumowując rozważania, J. Ratzinger stwierdził, że: „Istnieją zatem wewnętrzne wartości, które płyną z istoty człowieka i dlatego u wszystkich posiadających tę istotę są nienaruszalne”<sup>544</sup>. Konstatacja ta wskazuje nieprzekraczalną granicę w katolickim rozumieniu relacji pomiędzy religią a polityką.

Innym zasługującym na uwagę problemem, który J. Ratzinger podniósł w swojej debacie z J. Habermasem, była kwestia praw człowieka. Przyszły papież odwołał się do przykładu Chin, których wyraźny wzrost światowego znaczenia – już wtedy – na początku XXI wieku, był widoczny. J. Ratzinger zwrócił uwagę na fakt, że zachodnioeuropejska koncepcja praw człowieka nie musi mieć charakteru uniwersalnego: „Chiny znajdują się wprawdzie dzisiaj pod wpływem formy kultury, która powstała na Zachodzie, pod wpływem marksizmu, ale – o ile mi wiadomo – stawiają pytanie, czy w przypadku praw człowieka nie mamy do czynienia z typowym zachodnim wynalazkiem, który trzeba zakwestionować”<sup>545</sup>. Zauważyć należy, że dla J. Ratzingera problem uniwersalności praw człowieka dotyczy przede wszystkim ich elementu uwarunkowanego przez filozofię oświeceniową. Trwały „boski” element człowieczeństwa jest dla nauczania katolickiego elementem zawsze uniwersalnym. Katolicka – w tym ratzingerowska – krytyka idei praw człowieka ma zawsze charakter akcydentalny, a nie substancjalny, tzn. dotyczy nie samej idei, ale konkretnego jej przejawu<sup>546</sup>.

Zasługującym na szczególną uwagę fragmentem wypowiedzi J. Ratzingera w debacie z J. Habermasem jest ten, który dotyczy cywilizacyjnego znaczenia broni atomowej. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary, w duchu realistycznego paradygmatu teorii stosunków międzynarodowych, wskazuje, że: „*De facto* przez długi czas zachowała nas przed wojną atomową konkurencja przeciwstawionych sobie bloków i obawa, że zniszczenie drugiego doprowadzi jednocześnie do zniszczenia siebie. Wzajemne ograniczenie władzy i obawa o własne przetrwanie okazały się zbawienne”<sup>547</sup>.

Odnosząc się to powyższego cytatu, zauważyć należy, że J. Ratzinger do pewnego stopnia przyznaje, że bipolarny porządek światowy był łatwiejszy do ustabilizowania. Ceną stabilności była rzecz jasna permanentna groźba wzajemnego atomowego zniszczenia. W praktyce jednak owocowało to stanem pokoju. J. Ratzinger nie wypowiada się na temat krystalizującego

---

<sup>544</sup> Tamże.

<sup>545</sup> Tamże.

<sup>546</sup> Zob. P. Bała, A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa 2008, s. 107-203.

<sup>547</sup> J. Ratzinger, *Co jest spoiwem świata...*, dz. cyt., s. 155.

się już w 2004 roku, czyli w chwili debaty z J. Habermasem, wielobiegunowego porządku międzynarodowego. Można jednak wysunąć przypuszczenie, że jego stabilność uznałby za czynnik zmniejszający bezpieczeństwo międzynarodowe, przynajmniej w porównaniu do modelu świata bipolarnego. Faktem, o którym należy pamiętać w tym kontekście, jest również to, że stosunek J. Ratzingera do znaczenia broni atomowej oraz możliwości jej wykorzystania wpisuje się w rozwijaną w tym zakresie doktrynę Jana Pawła II<sup>548</sup>.

Niewątpliwie jednak większe znaczenie niż nowa rywalizacja mocarstw miało dla przyszłego papieża, diskutowane po 2001 roku, zagrożenie terrorystyczne. Debata z J. Habermasem, J. Ratzinger zwracał uwagę na problem moralnego usprawiedliwienia terroryzmu. Stwierdził on, że: „Przesłania bin Ladena przedstawiają terror jako odpowiedź ludów bezsilnych i uciskanych na pychę władających, jako sprawiedliwą karę za ich próżność, bluźnierczą arogancję i okrucieństwo. Dla ludzi w określonych sytuacjach społecznych i politycznych takie motywacje są najwidoczniej przekonujące. Zachowania terrorystyczne rozumiane są także jako obrona tradycji religijnej przed bezbożnością społeczeństw zachodnich”<sup>549</sup>.

Problem terroryzmu stanowił ważny element piśmiennictwa J. Ratzingera w okresie bezpośrednio poprzedzającym jego wybór na Stolicę Piotrową. Jest to oczywiście zrozumiałe, gdyż na początku XXI wieku rozpoczął się renesans terroryzmu, który dzięki postępowi globalizacji zyskał nową jakość i narzędzia<sup>550</sup>. Dla przyszłego papieża najistotniejsza w tym kontekście było wykazanie różnic pomiędzy religijnością a religijnym fanatyzmem. W debacie z J. Habermasem przyszły papież Benedykt XVI nie unikał tej kwestii: „(...) jeśli terroryzm karmi się również fanatyzmem religijnym – a tak jest – to czy religia jest siłą leczącą i ratującą, czy też może raczej archaiczną i niebezpieczną mocą...”<sup>551</sup>. Rozważając ten problem, J. Ratzinger ponownie powrócił do kwestii wzajemnej zależności wiary i rozumu, która również w tym kontekście wydawała mu się fundamentalna: „Jeśli przedtem narzucało się pytanie, czy religia jest w istocie pozytywną siłą moralną, to teraz musi pojawić się wątpliwość co do wiarygodności rozumu. W końcu przecież również bomba atomowa jest wytworem rozumu. Ostatecznie »hodowla« i selekcja ludzi zostały wymyślane przez rozum”<sup>552</sup>.

---

<sup>548</sup> K. Białas-Zielińska, *Stanowisko papieża wobec problemu wojny – od Piusa XII do Jana Pawła II* [w:] A. Nyzio (red.), *Od wojny sprawiedliwej do wojny robotów. Rozważania o stałości i zmienności fenomenu wojny*, Kraków 2018, s. 59-76. Pogłębiona rekonstrukcja doktryny społecznej Kościoła katolickiego. Zob. J. Kojkoł, P. Kusiak, Ł. Wyszynski, *Kościół a broń jądrowa. Rekonstrukcja doktryny społecznej Kościoła katolickiego*, „Przegląd Religioznawczy”, 2021, nr 3, s. 3-26.

<sup>549</sup> J. Ratzinger, *Co jest spoiwem świata...*, dz. cyt., s. 155.

<sup>550</sup> Przed wyborem na papieża Benedykt XVI szeroko swój stosunek do terroryzmu omówił m.in. w pracy: J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005, ss. 163.

<sup>551</sup> Tenże, *Co jest spoiwem świata...*, dz. cyt., s. 155.

<sup>552</sup> Tamże, s. 156.

Kolejną kwestią, jaką kard. J. Ratzinger podniósł w debacie z J. Habermasem jest problem prawa naturalnego. Jak wskazano w pierwszym rozdziale niniejszej rozprawy, kategoria ta ma kluczowe znaczenia dla katolickiej doktryny społecznej, stanowi wręcz jeden z jej filarów. Prefekt Kongregacji Nauki Wiary przypominał, że: „Prawo naturalne – zwłaszcza w Kościele katolickim – jest figurą argumentacyjną, za pomocą której w rozmowach ze społeczeństwem świeckim i z innymi wspólnotami wiary Kościoła apeluje do wspólnego rozumu, poszukując podstaw porozumienia co do etycznych zasad prawa w świeckim, pluralistycznym społeczeństwie. Narzędzie to utraciło jednak swoją ostrość i dlatego w tej rozmowie nie chcę z niego korzystać. Idea prawa naturalnego zakłada pojęcie natury, w którym natura i rozum przenikały się tak, że sama natura była rozumna. Ta wizja natury załamała się wraz ze zwycięstwem torii ewolucji. Natura jako taka nie jest rozumna, nawet jeśli istnieją w niej zachowania rozumne”<sup>553</sup>.

Odnosząc się do cytowanego wyżej fragmentu wypowiedzi kard. J. Ratzingera, szczególnie uwagę zwrócić należy na to, że jasno zaznacza on, że koncept prawa naturalnego to podstawowa kategoria, którą Kościół katolicki posługuje się w dialogu ze społeczeństwem świeckim. Co ważniejsze jednak, przyszły papież zauważa, że narzędzie to przestało spełniać swoją funkcję – „ostrość” – dlatego on sam w tej konkretnej rozmowie z J. Habermasem zdecydował się do prawa naturalnego nie odwoływać. Fakt, że jeden z najważniejszych i najbardziej wpływowych katolickich myślicieli przełomu XX i XXI wieku dopuszcza możliwość prowadzenia dialogu ze światem świeckim bez odwołania do kategorii prawa naturalnego należy traktować jako doniosły. Rozumieć to można jako znak, że współczesny Kościół jest świadom konieczności wypracowania nowej, odwołującej się do innych założeń filozoficznych, formuły dialogu z postsekularnym – używając kategorii J. Habermasa – światem. J. Ratzinger wskazał, że główną przyczyną kryzysu koncepcji prawa naturalnego jest to, że w szerokiej społecznej świadomości zwyciężyło przekonanie o słuszności teorii ewolucjonizmu. W związku z tym natura przestała być uważana za rozumną, nawet jeśli poszczególne jej elementy takową rozumność przejawiają. Podkreślić należy jednak, że J. Ratzinger nie wskazuje konkretnych teorii filozoficznych, które Kościół mógłby w zastępstwie prawa naturalnego rozwijać i wykorzystywać w swej argumentacji<sup>554</sup>.

---

<sup>553</sup> Tamże, s. 157-158.

<sup>554</sup> Praca w której w sposób systematyczny została wyłożona inspirowana nauczaniem katolickim krytyka teorii ewolucji to np. Zob. J. W. G. Johnson, *Na bezdrożach teorii ewolucji*, Warszawa – Struga 1989, ss. 199.

Rozważania na temat utraty przez kategorię prawa naturalnego wiarygodności pozwalającej na budowanie na podstawie tego konceptu racjonalnej argumentacji, J. Ratzinger wykorzystuje do powrotu, do refleksji na temat praw człowieka. Wskazuje on, że: „Jako ostatni element prawa naturalnego, które w swojej najgłębszej intencji, w każdym razie w nowożytności, miało być prawem rozumu, pozostały prawa człowieka. Nie można ich zrozumieć bez założenia, że człowiek jako człowiek, wyłącznie dzięki swej przynależności do gatunku (...), jest podmiotem praw, że sam jego byt zawiera w sobie wartości i normy, które należy odkryć, a nie wynaleźć. Być może teoria praw człowieka musiałaby zostać dzisiaj uzupełniona teorią obowiązków człowieka i jego ograniczeń, co mogłoby pomóc w ponownym postawieniu pytania, czy nie może istnieć rozumność natury, a tym samym prawo rozumu dla człowieka i jego istnienia w świecie”<sup>555</sup>.

Analizując powyższy cytat, należy zauważyć, że przyszły papież stoi na stanowisku, że bez konceptu prawa natury niemożliwe jest uzasadnienie racjonalności praw człowieka. Na uwagę zasługuje ponadto sformułowanie propozycji uzupełnienia idei praw człowieka o teorię jego obowiązków i ograniczeń. Innymi słowy, można ideę tę określić jako konieczność interpretowania wyrażonej w prawach człowieka wizji ludzkiej wolności nie tylko w sensie pozytywnym, ale również negatywnym. Przypuszczać można, że J. Ratzinger w takim działaniu upatrywał szansę na zainicjowanie nowej cywilizacyjnej refleksji nad rozumnością natury. Widzimy tu też potwierdzenie tezy o akcydentalnej krytyce praw człowieka rozwijanej przez J. Ratzingera oraz swoistą inicjację poszukiwań nowej filozofii uzupełniającej katolicką teorię prawa naturalnego.

Ważna część debaty J. Ratzingera z J. Habermasem dotyczyła także problemu dominacji w zachodniej nauce interpretacji zachodniocentrycznych, które powodują częste wypaczenie rozumienia problemu relacji religii i polityki. J. Ratzinger podkreślał, że: „(...) interkulturowość stanowi dzisiaj niezbędny wymiar dyskusji o podstawowych kwestiach człowieczeństwa, dyskusji, której nie można prowadzić ani tylko wewnątrz chrześcijaństwa, ani wyłącznie w ramach zachodniej tradycji rozumu. Obydwie te tradycje uważa się wprawdzie za uniwersalne i *de iure* może tak być. *De facto* trzeba jednak uznać, że są przyjmowane tylko przez część ludzkości i tylko dla części ludzkości są również zrozumiałe. Liczba konkurujących kultur jest oczywiście znaczenie bardziej ograniczona, niż to się może na pierwszy rzut oka wydawać”<sup>556</sup>.

---

<sup>555</sup> J. Ratzinger, *Co jest spoiwem świata...*, dz. cyt., s. 158-159.

<sup>556</sup> Tamże, s. 159.



Powyższy cytat wyraźnie ukazuje nam, że przyszły papież Benedykt XVI doskonale zdawał sobie sprawę z faktu, że dwie wielkie europejskie tradycje myślenia, nawet jeśli w istocie mają charakter uniwersalny, to nie wszędzie na świecie są w taki sposób odbierane. Fakt ten kultura Zachodu musi mieć na względzie, wchodząc w dialog interkulturowy. Widać tutaj pewną kontynuację wcześniejszych refleksji J. Ratzingera. Jeszcze w latach sześćdziesiątych XX wieku, przyszły papież kreślił teoretyczny model możliwych form relacji chrześcijaństwa z innymi religiami. Przyjmując założenie, że religia stanowi jądro wszystkich lub prawie wszystkich ze znanych wielkich cywilizacji, można uznać, że ten sam model pasuje również do opisu interkulturowego dialogu Zachodu i innych cywilizacji. W roku 1963 J. Ratzinger pisał o tym w następujący sposób: „W stosunku do innych religii jest więc możliwa dwojaka postawa (tak się przynajmniej wydaje): można je uważać za tymczasowe i dlatego prekursorskie wobec chrześcijaństwa, a tym samym oceniać je w pewnym sensie jako pozytywne, o ile mianowicie można im przyznać pozycję prekursorską. Recz jasna, można je uznać za coś niewystarczającego, sprzecznego z chrześcijaństwem i z prawdą, za coś, co dla człowieka jest obietnicą zbawienia, którego w ten sposób nigdy nie dostąpi”<sup>557</sup>

Rozwijając wątek kulturowego rozdarcia współczesnego Zachodu, debatujący z J. Habermasem J. Ratzinger, podkreślał, że: „Nawet jeśli świecka kultura ścisłej racjonalności, której imponujący obraz zawdzięczamy Jürgenowi Habermasowi, jest dominująca i rozumie siebie jako to, co wspólne, to chrześcijańskie rozumienie rzeczywistości nadal jest liczącą się siłą. Relacja obydwu biegunów pozostaje w różnych stopniach bliskości i napięcia, w gotowości do uczenia się od siebie lub w mniej lub bardziej zdecydowanym wzajemnym odrzuceniu”<sup>558</sup>.

Przywołana uwaga wskazuje, że J. Ratzinger usilnie poszukiwał (co było widoczne w wielu jego pracach i wystąpieniach) formuły ponownego połączenia, tudzież uzasadnienia konieczności współegzystowania, racjonalności świeckiej i chrześcijańskiej (innymi słowy tradycji oświeceniowej i chrześcijańskiej). Przyszły papież zapewne doskonale zdawał sobie sprawę z faktu coraz silniejszego wycofywania się chrześcijańskiej refleksji z wielu sfer życia społecznego, czego sekularyzująca się Europa jest doskonałym przykładem. Można przypuszczać, że pragnął on wypracować formułę, która ponownie pozwoli traktować idee chrześcijańskie jako ważny komponent zachodniej kultury. Idea habermasowskiej sfery publicznej i roli, jaką odgrywa w niej religia mogła dawać J. Ratzingerowi nadzieję, że projekt powstrzymania zanikania chrześcijaństwa z zachodniej kultury może się udać. J. Ratzinger w dalszej części

---

<sup>557</sup> J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, s. 17.

<sup>558</sup> Tenże, *Co jest spoiwem świata...*, dz. cyt., s. 158-159.

wypowiedzi mówi zresztą: „Co z tego wszystkiego wynika? Przede wszystkim, jak mi się wydaje, rzeczywista uniwersalność obydwu wielkich kultur Zachodu: kultury wiary chrześcijańskiej i kultury świeckiej racjonalności, niezależnie od tego, że każda z nich na swój sposób jest obecna na całym świecie i we wszystkich kulturach”<sup>559</sup>. Ta wypowiedź pośrednio wskazuje, że zdaniem J. Ratzingera, obydwie wielkie intelektualne, kultury Zachodu stanowią jedność oraz że one dwie są uniwersalne. Niewątpliwie, tak kategoryczne sformułowanie stanowiska, czy też tezy o uniwersalności zachodnich kultur, stanowić może asumpt do krytyki J. Ratzingera, a później Benedykta XVI. Myślenie tego rodzaju przecież w praktyce wyklucza wiele zachodnich filozofii i opartych na nich rozwiązań społecznych. Zauważyć jednak należy, że J. Ratzinger nie mówi, że tylko zachodnie sposoby myślenia mają charakter uniwersalny. Teoretycznie więc można uznać, że takowe mogą istnieć, choć prefekt Kongregacji Nauki i Wiary żadnego przykładu nie wskazuje.

W dalszej części swojego wywodu J. Ratzinger mówi, że etos światowy oparty na zachodniej kulturze jest w praktyce niemożliwy: „Faktem jest jednak to, że nasza świecka racjonalność – niezależnie od tego, jak bardzo oczywista jest ona dla naszego uformowanego na Zachodzie rozumu – nie jest przekonująca dla każdego *ratio*. W swojej próbie przekonania wszystkich o swojej oczywistości racjonalność ta natrafia na granice. Jej oczywistość jest faktycznie związana z określonymi kontekstami kulturowymi tak, że musi ona uznać, że jako taka nie jest oczywista dla całej ludzkości i nie może być przyjęta jako uniwersalna podstawa działania. Innymi słowy, nie istnieje racjonalna, etyczna lub religijna formuła świata, którą przyjmują wszyscy i która mogłaby być podstawą całości, a w każdym razie – w tej chwili jest ona nieosiągalna. Dlatego też tak zwany etos światowy pozostaje abstrakcją”<sup>560</sup>.

Podsumowując swoje stanowisko, J. Ratzinger przyznaje, że zgadza się z zasadniczymi tezami dotyczącymi możliwej roli religii we współczesnej kulturze Zachodu, jakie głosi jego interlokutor: „Zasadniczo zgadzam się z tym, co Jürgen Habermas powiedział o społeczeństwie postsekularnym, o gotowości do uczenia się i samoograniczeniu obydwu stron”<sup>561</sup>. Przyszły Papież porządkuje również swoje stanowisko, wyrażając je w dwóch tezach. Pierwsza dotyczy relacji religii i polityki: „1. Widzieliśmy, że istnieją patologie w religii, które są niezwykle niebezpieczne i z racji których konieczne jest przyjęcie boskiego światła rozumu za swego rodzaju organ kontrolny, który wciąż na nowo oczyszcza i porządkuje religię, o czym zresztą mówili

---

<sup>559</sup> Tamże, s. 160.

<sup>560</sup> Tamże.

<sup>561</sup> Tamże, s. 161.

już Ojcowie Kościoła. (...) Dlatego także rozum musi uznać swoje granice i nauczyć się słuchania wielkich religijnych tradycji ludzkości. Jeśli rozum ulegnie całkowitej emancypacji i utraci tę gotowość do nauki, tę korelacyjność, to sam stanie się narzędziem zniszczenia”<sup>562</sup>; druga z tez brzmi zaś: „2. Ta podstawowa reguła musi zostać skonkretyzowana praktycznie w interkulturowym kontekście naszej współczesności. Niewątpliwie, dwoma głównymi partnerami tej korelacyjności są wiara chrześcijańska i zachodni świecki rozum. Można i trzeba to powiedzieć bez fałszywego eurocentryzmu. Obydwie te instancje wpływają na sytuację w świecie bardziej niż inne siły kulturowe”<sup>563</sup>.

Przytoczone powyżej tezy można uznać za stanowisko pełniącego urząd prefekta Kongregacji Nauki Wiary J. Ratzingera wobec problemów relacji religii i polityki oraz znaczenia kultury zachodniej we współczesnym świecie. Oczywiście stanowisko kard. J. Ratzingera nie jest tym samym, czym było stanowisko papieża Benedykta XVI. Wyraźnym przykładem tego jest złagodzenie poglądu odnośnie do kulturowego prymatu Zachodu na świecie, które badając wypowiedzi J. Ratzingera, można zauważyć. Niewątpliwie zaś zrozumienie myśli J. Ratzingera, szczególnie w kontekście faktu, że zostały wyrażone niedługo przed wejściem w rolę papieża, pozwala lepiej też zrozumieć wypowiedzi Benedykta XVI. Faktem jest, że głos papieża jest głosem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, a nie wypowiedzią jakkolwiek wpływowego – ale jedynie – kardynała. Faktem jest jednak również, że pomiędzy J. Ratzingerem i papieżem Benedyktem XVI istnieje substancjalna ciągłość, czego badacz katolickiej nauki społecznej nie może lekceważyć.

#### **4.7. Polemika z oraz krytyka poglądów J. Ratzingera przeprowadzona przez J. Habermasa w ramach ich debaty**

Przyjrzyjmy się teraz bliżej stanowisku, jakie w omawianej debacie zajął J. Habermas. Pozwoli to na pełniejsze zrozumienie omówionych w poprzednim podrozdziale poglądów J. Ratzingera. Ponadto wiele uwag J. Habermasa, poczynionych w dyskusji z przyszłym papieżem, rzuca światło na stosunek niemieckiego filozofa do problemu obecności religii w sferze publicznej. Jest to tym bardziej interesujące, jeśli przyjąć założenie, że J. Ratzinger widział w myśli J. Habermasa swego rodzaju intelektualny łącznik pomiędzy tradycją katolicką a współczesną filozofią Zachodu. Faktem, o którym należy pamiętać podczas analizy tez J. Ha-

---

<sup>562</sup> Tamże.

<sup>563</sup> Tamże, s. 161-162.

bermasa jest także to, że nie zawsze wprost odnoszą się one do poglądów J. Ratzingera (odwrotnie było zresztą podobnie), stanowiąc przede wszystkim wypowiedź wokół problemy metapolitycznych fundamentów współczesnego państwa.

Swoje rozważania w debacie z Ratzingerem rozpoczyna J. Habermas od nawiązania do myśli niemieckiego prawnika i filozofa prawa Ernsta-Wolfganga Böckenfördego (1930-2019). J. Habermas odwołuje się do sformułowanego przez E.-W. Böckenfördego pytania, które brzmi: „Czy świeckie państwo, którego naczelną zasadą jest zasada wolności, potrzebuje do swego istnienia normatywnych przesłanek, których samo sobie nie może zagwarantować?”<sup>564</sup>. Do tego Habermas dodaje także własne pytania. Pierwsze z nich brzmi: „ (...) czy panowanie polityczne z chwilą całkowitej pozytywizacji prawa da się uprawomocnić w sposób zsekularyzowany tzn. niereligijny lub postmetafizyczny”<sup>565</sup>. Przyjmując, że odpowiedź byłaby twierdząca niemiecki filozof pyta z kolei o to: „ (...) czy pluralistyczna pod względem światopoglądowym zbiorowość może – na mocy hipotetycznego założenia co do istnienia (w najlepszym razie formalnej i ograniczonej do procedur oraz zasad) pewnej fundamentalnej zgody – zapewnić sobie stabilność na sposób normatywny, a zatem stabilność, która byłaby czymś więcej aniżeli jedynie jakimś *modus vivendi*”<sup>566</sup>. W cytowanych fragmentach J. Habermas wyraża pogląd, że liberalny porządek społeczny potrzebuje solidarności pomiędzy obywatelami. Podstawy solidarności mogą jednak ulec zatraceniu ze względu na sekularyzację społeczeństw. Filozof proponuje rozumieć kulturową i społeczną sekularyzację jako: „ (...) dualny proces uczenia się, zmuszający zarówno tradycje oświeceniowe, jak i nauki religijne do refleksji nad swymi własnymi granicami”<sup>567</sup>. Zauważyć należy, że tego rodzaju definicja nie jest tożsama ze zwykle stosowanym w dyskursie naukowym sposobem opisywania sekularyzacji jako zmniejszania się wpływu religii na życie społeczne<sup>568</sup>. Niewątpliwie zwrócić tutaj uwagę należy na fakt, że np. wpływowy socjolog religii i teoretyk sekularyzacji José Casanova (ur. 1961) wyróżnia tutaj trzy dotyczące teorii sekularyzacji sfery, czy też obszary, jej funkcjonowania. Pierwszy odnosi się do sekularyzacji rozumianej w kontekście dyferencjacji społecznej; drugi związany jest z tezą o zmierzchu religii; trzeci zaś z tezą o prywatyzacji religii<sup>569</sup>. Pamiętać także należy

---

<sup>564</sup> Zob. E. W. Böckenförde, *Powstanie państwa jako element procesu sekularyzacji* [w:] tegoż, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994, s. 99-121.

<sup>565</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne moralne podstawy państwa, którego zasadą jest wolność*, [https://www.filozofia.umk.pl/pliki/habermas\\_ratzinger\\_tlumaczenie\\_i\\_v.doc](https://www.filozofia.umk.pl/pliki/habermas_ratzinger_tlumaczenie_i_v.doc) [dostęp: 13.05.2019].

<sup>566</sup> Tamże.

<sup>567</sup> Tamże.

<sup>568</sup> Por. I. Borowik, *O deprywatywacji religii José Casanovy na tle debaty o sekularyzacji* [w:] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 7.

<sup>569</sup> J. Casanova, *Religie publiczne...*, dz. cyt., s. 47-48.

o przywołanym we wcześniejszej części podziale sekularyzacji według Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej.

Wracając do habermasowskiej definicji sekularyzacji, akcentującej, że jest to w istocie proces wzajemnego konfrontowania i uzupełniania tradycji, oraz zestawiając ją z refleksją Casanovy, na pewno możemy stwierdzić, że reprezentowane przez badaczy podejścia naukowe są odmienne. Nie jest łatwo powiedzieć, do którego z nakreślonych przez Casanovę obszarów pasuje wyłożona w debacie z J. Ratzingerem habermasowska definicja sekularyzacji. Wydaje się, że najbliższej byłoby jej do tezy trzeciej, czyli tej, która akcentuje problem prywatyzacji religii. Na pewno postulowany przez J. Habermasa „dualny proces uczenia się” musiałby na pewnym etapie podjąć problem wypychania religii ze sfery publicznej oraz prywatyzacji praktyk religijnych<sup>570</sup>. W świetle powyższych rozważań zauważyć należy, że teoria sekularyzacji promowana przez J. Habermasa nie ma w świecie socjologii religii charakteru uniwersalnego.

Kolejną doprecyzowaną przez J. Habermasa kategorią, którą ten w debacie z J. Ratzingerem się posługuje, jest liberalizm. J. Habermas zauważa, że liberalizm: „(...) jest wedle własnego o sobie wyobrażenia niereligijnym i postmetafizycznym uprawomocnieniem norm leżących u podstaw demokratycznego państwa konstytucyjnego. Teoria ta wpisuje się w tradycję doktryn upatrujących źródła prawa w rozumie, rezygnujących z mocnych założeń kosmologicznych czynionych na gruncie klasycznych doktryn prawa natury, czy też założeń dotyczących boskiego planu zbawienia czynionych w doktrynach prawa naturalnego proweniencji religijnej”<sup>571</sup>. Z definicji tej wynika, że liberalizm jest w istocie sprzeczny z katolicką nauką społeczną, która właśnie na doktrynie prawa natury jest osadzona. W szeroko pojętym liberalizmie zagrożenie widział również kard. J. Ratzinger, a później Benedykt XVI. Swój pogląd na ten temat wyraził już w słynnym *Raporcie o stanie wiary* z roku 1985. Na kartach tej pracy czytamy: „Liberalizm w dziedzinie ekonomicznej odpowiada na płaszczyźnie moralnej permissywności. Zatem staje się trudne, jeżeli nie niemożliwe, ukazywanie moralności wykładanej przez Kościół jako rozsądnej, bowiem jest ona zbyt odległa od tego, co zostało przez większość ludzi uznane za oczywiste i normalne”<sup>572</sup>. W bardziej stonowany i skoncentrowany na aspekcie ekonomicznym, ale *de facto* podobny, sposób mówił o liberalizmie J. Ratzinger już jako papież

---

<sup>570</sup> W przypadku pogłębionych rozważań nad problemem definicji sekularyzacji konieczne byłoby również odwołanie się do teorii sekularyzacji takich badaczy jak P. L. Berger oraz T. Luckmann. Zob. S. Mendes, *Miejsce religii w społeczeństwie. W poszukiwaniu nowego programu badawczego socjologii religii*, Warszawa 2016, ss. 362.

<sup>571</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne moralne podstawy państwa...*, dz. cyt.

<sup>572</sup> J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary...*, dz. cyt., s. 71.

Benedykt XVI m.in. na kartach encyklik *Spe salvi* (w polskim tłumaczeniu tekstu słowo „liberalizm” nie pada zastąpione – w ocenie autora niniejszej pracy – kategorią „wolność”) oraz *Caritas in veritate* (tu w polskim tłumaczeniu użyto kategorii „liberalizacja”). Odnaleźć można jednak również bardziej radykalne interpretacje, które z myśli J. Ratzingera-Benedykta XVI wywodzą zdecydowane potępienie liberalizmu. Przykładem może być tutaj tekst ks. Czesława Bartnika (1929-2020), który w swej publicystyce zauważa: „Kardynał Ratzinger uczy, że pustkę po odrzuceniu wiary w Boga i moralności chrześcijańskiej lewica liberalna chce wypełnić przez konsumpcjonizm, seks, środki odurzające, przepychanie się społeczne wzwyż i wyraźny terror ideologiczny, a niekiedy i gospodarczy. Te rzeczy zastępują też dawną kulturę i mają przynieść nowy, szczęśliwy świat. Terroryzm ideologiczny i wszelkie uzależnienia stają się swoistą »magiczną moralnością« i »magiczną religią«. To ma odwieść wszystkich, zwłaszcza młodzież, od chrześcijańskiej religii i moralności oraz od rozumnego i rozsądnego życia. Przywołanie ducha marksizmu w myśleniu i działaniu ma prowadzić do materializmu, ateizmu, sekularyzmu, relatywizmu i liberalizmu. I na tych to absurdalnych i destrukcyjnych wartościach liberałowie chcą – według J. Ratzingera – budować całą przyszłość Zachodu i Wschodu, Północy i Południa”<sup>573</sup>. Z wypowiedzi tej wynika jednoznacznie, że myśl Benedykta XVI posiada potencjał do reinterpretacji w taki sposób, aby stała się ona orężem w wojnach kulturowych toczonych przez środowiska katolickie przeciwko ruchom odwołującym się do szeroko pojętych idei liberalnych.

Od kwestii liberalizmu J. Habermas przechodzi, w swych prowadzonych w ramach debaty rozważaniach, do zagadnienia porządku konstytucyjnego. Na początku wywodu ponownie wskazując na inspiracje ze strony E.-W. Böckenfördego, J. Habermas zauważa, że „(...) w pełni uprzywilejowany porządek konstytucyjny potrzebował mieć religii albo jakiejś innej »mocy trzymającej w ryzach«, niezbędnych mu do tego, by temu, co leży u podstaw posiadania przez ów porządek mocy wiążącej, dać kognitywne zabezpieczenie. Wedle tego sposobu odczytania powyższego pytania, zgłaszanemu przez prawo pozytywne roszczeniu do posiadania wiążącego charakteru potrzebne jest ufundowanie w przedpolityczno-etycznych przekonaniach, jakie podzielane są w ramach religijnych czy narodowych wspólnot...”<sup>574</sup>. W kontrze do tego stanowiska J. Habermas zauważa, że: „Jeśli jednak demokratyczną procedurę pojmować będziemy nie

---

<sup>573</sup> Cz. Bartnik, *Benedykt XVI o ideologii liberalnej*, RadioMaryja.pl, <https://www.radiomaryja.pl/multi-media/benedykt-xvi-o-ideologii-liberalnej-2/> [dostęp: 02.02.2020].

<sup>574</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne moralne podstawy państwa...*, dz. cyt.

na modłę pozytywistyczną, jak jest to u Kelsena<sup>575</sup> czy Luhmanna<sup>576</sup>, lecz jako metodę wytwarzania prawowitości z legalności, to nie powstanie żaden deficyt mocy wiążącej...<sup>577</sup>.

Niewątpliwe powyższe cytaty w sposób jednoznaczny dotyczą sprzeczności, która jak się wydaje, do dziś nie została w sposób powszechnie zaakceptowany zniesiona. Wyraża się ona m.in. w pytaniu: czy państwo może istnieć bez posiadania metafizycznej legitymizacji. Michael Burleigh w pracy poświęconej wzajemnemu oddziaływaniu religii i polityki w okresie od rewolucji francuskiej do I wojny światowej, słusznie wskazuje, że rewolucja antymonarchistyczna była w praktyce również wojną przeciw Kościołowi: „Atak na Kościół miał na celu podważanie jednego z najważniejszych filarów, na jakich wspierał się autorytet i władza monarchy – mianowicie elementu nadnaturalnego, od którego zaczęliśmy nasze rozważania. Nieustanna krytyka, ciosy zadawane czasami zdecydowanie poniżej pasa, prowadziły do stopniowego »odczarowania« zarówno tronu, jak i ołtarza”<sup>578</sup>. Na podstawie m.in. rewolucyjnych doświadczeń, Kościół katolicki pozostał wrażliwy i ostrożny wobec doktryny proponujących pozametafizyczne legitymizacje władzy. Kościół katolicki oficjalnie naucza, że wszelka władza pochodzi od Boga, w związku z tym nie jest możliwe nietranscendentne uzasadnienie sprawowania władzy. W przypadku demokracji, bazując na maritainowskim personalizmie, Kościół dokonał wiele trudu, aby stworzyć syntezę założenia o bożej legitymacji władzy i władzy ludu. W dalszym ciągu przyjmuje on jednak, że jakikolwiek ustrój polityczny może być sprawiedliwy tylko wtedy, gdy oparty jest na religijno-etycznym przesłaniu. J. Ratzinger, a później Benedykt XVI mówił w tym kontekście o rozumie, który musi pozostawać w stałym „oczyszczającym” dialogu z wiarą. W warty odnotowania sposób Benedykt XVI wyraził to w roku 2010 w przemówieniu w parlamencie brytyjskim. Powiedział wtedy m.in.: „Do jakiej władzy się odwoływać, by rozwiązywać dylematy moralne? Pytania te kierują nas bezpośrednio do etycznych podstaw debaty obywatelskiej. Jeśli zasady moralne leżące u podstaw procesu demokratycznego same nie są określane przez nic bardziej trwałego niż społeczny konsensus, wówczas kruchość owego procesu staje się aż nazbyt oczywista – tu tkwi prawdziwe wyzwanie dla demokracji”<sup>579</sup>.

---

<sup>575</sup> Hans Kelsen (ur. 1881, zm. 1973), austriacki prawnik i filozof prawa, przedstawiciel normatywizmu, twórca koncepcji „czystej nauki prawa” (*Reine Rechtslehre*). Zob. *Encyclopaedia Britannica*, <https://www.britannica.com/biography/Hans-Kelsen> [dostęp: 12.12.19].

<sup>576</sup> Niklas Luhmann (ur. 1927, zm. 1998), niemiecki socjolog i teoretyk społeczny, uważany za najważniejszego niemieckojęzycznego przedstawiciela socjologicznej teorii systemów i cybernetyki społecznej, zaliczany do najwybitniejszych klasyków nauk socjologicznych XX wieku. Zob. *Pantheon*, [https://pantheon.world/profile/person/Niklas\\_Luhmann/](https://pantheon.world/profile/person/Niklas_Luhmann/) [dostęp: 12.12.19].

<sup>577</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne moralne podstawy państwa...*, dz. cyt.

<sup>578</sup> M. Burleigh, *Ziemską władza. Polityka jako religia*, Warszawa 2011, s. 58.

<sup>579</sup> Benedykt XVI, *O miejscu w procesie politycznym*, Przemówienie Benedykta XVI w parlamencie brytyjskim – Westminster Hall, 17 września 2010 r. [w:] tegoż, *Uwolnić wolność...*, dz. cyt., s. 128.

W dalszych swych rozważaniach na temat funkcjonowania demokracji J. Habermas wyraża spójny z Ratzingerowskim poglądem, że system ten do prawidłowego funkcjonowania potrzebuje odpowiedniej podstawy kulturowej, swoistego etosu wartości. Niemiecki filozof podkreśla, że: „Dlatego też cnoty polityczne, nawet jeśli trzeba się nimi wykazywać w dość przyziemnym zakresie, są czymś istotnym dla istnienia i trwałości demokracji”<sup>580</sup>. Odnośnie do sfery publicznej podkreśla on, że: „(...) *civil society (Zivilgesellschaft)*... (...) ożywcze siły czerpie ze spontanicznych, można by rzec »przedpolitycznych« źródeł”<sup>581</sup>. O ile jednak J. Habermas zgadza się z J. Ratzingerem co do zasady, że demokracja musi być ufundowana na korespondujących z nią wartościach etycznych, o tyle nie zgadza się z J. Ratzingerem, czy też szerzej z katolicką nauką społeczną, że muszą to być doświadczenia chrześcijańskie lub ściślej – katolickie. W toku wywodu, odnosząc się do przykładu jego rodzinnych Niemiec, wskazuje, że: „Patrząc retrospektywnie na dzieje, nie ma co do tego wątpliwości, iż czymś pomocnym w powstawaniu wysoce abstrakcyjnej solidarności pomiędzy obywatelami jako członkami państwa było pewne wspólne zaplecze religijne, wspólny język, przede wszystkim świeżo rozbudzona świadomość narodowa. Jednak w czasie, który od tamtego okresu upłynął, republikańskie nastawienia (*Gesinnungen*) w znacznej mierze uwolniły się od tego przedpolitycznego zakotwiczenia – to, że nie jesteśmy gotowi »umierać za Niceę«...”<sup>582</sup>.

Odnosząc się do wyżej przytoczonych uwag J. Habermasa, możemy zauważyć ambiwalentny stosunek filozofa odnośnie do założenia o wpływie religii na demokrację, czy też wartości metapolityczne warunkujące jej funkcjonowanie. Badacz z jednej strony przyznaje, że w przypadku Niemiec wartości religijne miały pozytywny i ważki wpływ na powstanie w tym państwie demokracji (oczywiście mowa o okresie po II wojnie światowej), z drugiej, podkreśla, że niemiecka kultura polityczna wyemancypowała się od tego wpływu, tym samym obecnie religia i wartości religijne nie są jej potrzebne do funkcjonowania. W tej konstatacji widać pole zasadniczego sporu, jaki o legitymizację współczesnej demokratycznej władzy toczy katolicka nauka społeczna z myślą inspirowaną oświeceniem. W skłaniający do zastanowienia sposób o tym trudno rozstrzygalnym sporze pisał Leszek Kołakowski, który zauważył, że: „Wiara bywa, lecz nie musi z konieczności być, wrogiem rozumu. Rozum jednak jest wrogiem wiary z natury swojej, gdyż w sprawach poznania z natury domaga się monopolu, wiara zaś nie czyni tego, choć może żądać nadzoru nad rozumem”<sup>583</sup>.

---

<sup>580</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne moralne podstawy państwa...*, dz. cyt.

<sup>581</sup> Tamże.

<sup>582</sup> Tamże.

<sup>583</sup> L. Kołakowski, *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?* [w:] tegoż, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Kraków 2011, s. 73.



Wyjątkowo interesujące i zasługujące na osobne omówienie są również uwagi J. Habermasa na temat znaczenia języka religijnego w debacie publicznej. Filozof zauważa, że: „(...) gatunkową, ale bynajmniej nie w pejoratywnym sensie pomyślaną, różnicą pomiędzy językiem świeckim, który zgodnie z tym, do czego pretenduje, winien być zrozumiały dla wszystkich, a językiem religijnym, uzależnionym od prawd objawionych. To wytyczenie linii demarkacyjnej na tej zasadzie, iż mamy tu do czynienia z odmiennymi gramatykami, nie wiąże się – jak to jest u Kanta i u Hegla – ze zgłaszaniem przez filozofię roszczeniem, by samemu określić, co z treści, jakie niosą z sobą tradycje religijne – wychodzących poza społecznie zinstytucjonalizowaną wiedzę o sprawach tego świata – jest prawdą, a co fałszem. Respekt, który nieodłącznie towarzyszy temu powstrzymywaniu się od sądów kognitywnych, bierze się z szacunku wobec osób i sposobów życia, które swą wewnętrzną spójność i siłę oraz swój autentyzm czerpią z przekonań religijnych. Ale respekt to nie wszystko – filozofia ma powody, by wobec przekazów religijnych zajmować postawę odznaczającą się gotowością do uczenia się”<sup>584</sup>. Niniejszy fragment rozważań J. Habermasa, zdaniem autora niniejszej rozprawy, można potraktować jako syntetyczny wykład stanowiska filozofa odnośnie do postulowanych przez niego relacji religii i polityki w sferze publicznej. Po pierwsze, myśliciel wskazuje w nim, jaka jest istotowa różnica pomiędzy językiem świeckim a religijnym – pierwszy aspiruje do tego, aby rozumieli go wszyscy, kontekst do rozumienia drugiego tworzą zaś prawdy objawione religijnie. J. Habermas akcentuje jednak, że nie identyfikuje się z roszczeniowym stanowiskiem filozofii względem określania, co jest prawdą, a co nie. Filozof przyjmuje założenie o wzajemnej niekompatybilności języka świeckiego i języka religijnego, co oznacza, że ich „gramatyki” są nieporównywalne. U źródeł właśnie takiego aksjomatu leżeć ma szacunek dla ludzi, którzy swoje przekonania inspirowują religijnie. J. Habermas wręcz odwraca założenia tradycyjne dla oświeceniowej refleksji na temat religii, że filozofia stoi niejako ponad religią, a jej zadaniem jest dekonstrukcja religijnych twierdzeń. Niemiecki myśliciel to na filozofię nakłada obowiązek otwartości wobec religii. Przypisać trzeba, że tego rodzaju stanowisko w dużym stopniu koreluje z ideą J. Ratzingera, a później Benedykta XVI, że to wiara powinna oczyszczać rozum, a przynajmniej istnieje potencjał, żeby było to w taki sposób interpretowane. Innymi słowy, zadaniem religii jest ocena osiągnięć naukowych z perspektywy moralnej oraz inspirowanie badaczy do rozwijania przede wszystkim tych dziedzin nauki, które mogą pomóc człowiekowi w osiągnięciu „pełni jego człowieczeństwa”, czy też „dobra wspólnego” rozumianego jako zbiór warunków pozwalających na osiągnięcie pełni i doskonałości<sup>585</sup>. Oczywiście idea ratzingerowska jest

---

<sup>584</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne moralne podstawy państwa...*, dz. cyt.

<sup>585</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, s. 442.

dużo dalej idąca niż postulat J. Habermasa. Przyszły papież mówi o swego rodzaju moralnej kontroli nauki przez religię, niemiecki filozof zaś o dialogu i otwartości nauki na religijną wrażliwość. Stanowiska obydwu myślicieli są jednak na tyle sobie bliskie, że możliwa jest konstruktywna wymiana myśli, czego debata z 2004 roku była doskonałym dowodem.

Rozwijając swoją refleksję na temat wartości języka religijnego w debacie publicznej, Habermas uzupełnia prezentowane przez siebie stanowisko stwierdzeniem, które można uznać za jego ostateczny argument na rzecz włączenia języka religijnego do toczony wewnątrz demokratycznego społeczeństwa debaty: „Stąd też w gminnym życiu wspólnoty religijnej, pod warunkiem, że nie panuje tam dogmatyzm i nie są zniewalane sumienia, może przetrwać w stanie nienaruszonym coś, co gdzie indziej zostało zatracone i czego też nie da się odtworzyć z pomocą jedynie profesjonalnej wiedzy ekspertów – mam tu na myśli dostatecznie zróżnicowane możliwości ekspresji oraz uwrażliwienie na chybiony żywot, na społeczne patologie, na fiasko indywidualnych projektów życiowych, na zdeformowanie zniekształconych warunków życia. Asymetrię roszczeń epistemicznych należy uzasadnić okazywaną przez filozofię wobec religii gotowość uczenia się, i to nie z powodu funkcji, lecz – mając w pamięci zwiędzone sukcesem »heglowskie« procesy uczenia się – z racji treści”<sup>586</sup>.

Odnosząc się do zacytowanego fragmentu, podkreślić należy, że J. Habermas precyzuje w nim ważny warunek, który musi być spełniony, aby dialog religii i polityki był możliwy. Jest nim wyzbycie się dogmatyzmu. J. Habermas w niejako ponownym dopuszczeniu religii do udziału w debacie w sferze publicznej widzi szansę na odzyskanie czegoś, co mogło przetrwać tylko w tradycyjnej, nieprzekształconej przez procesy modernizacyjne, małej „gminnej” wspólnotie. Przypuszczalnie chodzi tu o specyficznie wspólnotowy wymiar religijności, który wraz z modernizacją i sekularyzacją społeczeństw uległ erozji. Tęsknotę za tego rodzaju wspólnotą widać zresztą też w myśli J. Ratzingera. W roku 1987 w małej, liczącej ok. 5000 mieszkańców niemieckiej gminie Pentling (takiej, którą mógłby mieć na myśli J. Habermas, mówiąc o wartościach zakonserwowanych w gminnym życiu) kard. J. Ratzinger wygłosił kazanie na temat zależności wspólnoty religijnej i politycznej. Padły wtedy następujące słowa: „Warunkiem istnienia wspólnoty politycznej jest żywe poczucie sprawiedliwości, dążenie do zgody, tolerancja, zdolność do kompromisu i uczciwych relacji. Sprawiedliwość zaś nie może istnieć, jeśli nie ma sprawiedliwych ludzi. I znowu: korzenie, z których czerpiemy siłę do bycia sprawiedliwymi, sięgającą głębiej niż nasze myśli i czyny, do prawa i prawdy, które w stworzeniu zaszczepił

---

<sup>586</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne moralne podstawy państwa...*, dz. cyt.

sam stwórca”<sup>587</sup>. Można powiedzieć, że w przytoczonych słowa J. Ratzingera z 1987 roku wi-  
dać już kielkujące stanowisko, czy też typ myślenia, którego pełnia objawi się w trakcie debaty  
z J. Habermasem w 2004 roku.

Jedną z ostatnich, zasługujących w ramach niniejszego omówienia na szczególną  
uwagę, części wypowiedzi J. Habermasa podczas debaty z J. Ratzingerem, jest ta, która dotyczy  
zagadnienie postsekularyzmu. Niemiecki filozof wyłożył w niej swój sposób rozumienia tej  
kategorii wraz z kontekstem, w jakim powinna być jego zdaniem używana: „(...) religia utrzy-  
muje swoją pozycję w coraz bardziej sekularnym otoczeniu oraz (...) społeczeństwo liczy się  
jak na razie, z dalszym istnieniem wspólnot religijnych. Operując wyrażeniem »postsekularne«,  
chcemy wspólnotom religijnym nie tylko okazać uznanie dla funkcjonalnego wkładu, jaki wno-  
szą one w reprodukowaniu pożądanych motywacji i postaw. W świadomości publicznej społec-  
zeństw postsekularnych znajduje wręcz odzwierciedlenie zrozumienia pewnych kwestii nor-  
matywnych (*normative Einsicht*), mające w efekcie znaczenie dla politycznego obcowania ze  
sobą obywateli, tych wierzących i tych niewierzących. W społeczeństwie postsekularnym do-  
ciera powoli do wszystkich wiedza o tym, że »modernizowanie świadomości publicznej« –  
przy przesuniętych fazach – sięga umysłowości religijnej i umysłowości świeckiej oraz prze-  
miana je poprzez ich urefleksyjnienie”<sup>588</sup>. Widzimy tutaj, że J. Habermas za pewnik przyjmuje  
fakt, że religia nie zniknęła i nie zniknie wraz z modernizacją społeczeństw. Filozof przyznaje  
także, że współczesne społeczeństwo *de facto* pogodziło się z tym stanem rzeczy. J. Habermas  
stoi na stanowisku, że używając kategorii postsekularyzm, uznajemy wkład, jaki religijne  
wspólnoty wnoszą do wspólnot politycznych, za reproduktory wartości. Badacz stoi na stano-  
wisku, że w istocie modernizacja nie powoduje zaniku religii, ale urefleksyjnienie społec-  
zeństw, na które składają się nie tylko ludzie niewierzący, ale także religijni.

Ostatni już fragment rozważań J. Habermasa wygłoszonych w trakcie debaty z J. Rat-  
zingerem, który autor pragnie tu omówić, można uznać za porządkujące przypomnienie roli,  
jaką według filozofa, odgrywa język religijny w debacie publicznej zsekularyzowanego społec-  
zeństwa. J. Habermas zauważa, że: „Zsekularyzowani obywatele nie mogą, o ile występują  
w swej roli obywatela jako członka państwa, odmawiać z zasady religijnym obrazom świata  
pewnego potencjału prawdziwościowego, ani też kwestionować prawo wierzących współoby-  
wateli, by swój wkład do publicznych dyskusji wnosili, posługując się językiem religijnym.  
Liberalna kultura polityczna może nawet oczekiwać od zsekularyzowanych obywateli, że będą

---

<sup>587</sup> J. Ratzinger, *Wspólnota religijna i wspólnota polityczna* [w:] tegoż, *Głód Boga. Kazania z Pentling*,  
Kraków 2016, s. 40.

<sup>588</sup> J. Habermas, *Przedpolityczne moralne podstawy państwa...*, dz. cyt.

brali udział w wysiłkach zmierzających do tego, by doniosły wkład wnoszony w języku religijnym przekładać na język, który jest dostępny sferze spraw publicznych”<sup>589</sup>. Zacytowany fragment potraktować można jako habermasowską doktrynę koegzystencji religii i polityki. Jej istotą jest wzajemna tolerancja dla wierzących i niewierzących, którzy żyją wspólnie w ramach liberalnej wspólnoty. W odróżnieniu jednak od doktryny laicyzmu wierzący nie są tu z założenia odcięci od instytucji państwowych, które powinny być areligijne. Według J. Habermasa wierzący mają prawo do przekonania o prawdziwości swych, inspirowanych religijnie, twierdzeń oraz posługiwania się nimi w debacie publicznej. Wielkim zadaniem, jakie stawia przed liberalną kulturą J. Habermas, jest dążenie do przełożenia na powszechnie dostępny język prawd, które przechowuje religia.

#### 4.8. Recepcja oraz dziedzictwo debaty J. Ratzingera i J. Habermasa

Debata pomiędzy J. Ratzingerem i J. Habermasem, która odbyła się 19 stycznia 2004 w Monachium, to na pewno jedno z najważniejszych intelektualnych wydarzeń na styku świata myśli katolickiej i filozofii inspirowanej oświeceniem. Jej zasadniczy problem, jakim są przedpolityczne, czy też metapolityczne moralne, podstawy państwa współczesnego niezmiennie pozostaje aktualny. Wydaje się zresztą, że zachodzące przemiany na świecie, związane ze zmianą globalnej roli cywilizacji zachodniej, będą powodowały, że problem, o jakim debatowali J. Ratzinger i J. Habermas, stanie się jeszcze bardziej ważki.

Światowa recepcja debaty wielkiego teologa i filozofa ciągle trwa. Faktycznie też sama debata nie zakończyła się w styczniu 2004 roku a kontynuowana była później w formie pośredniej. 12 września 2006 roku, Benedykt XVI na uniwersytecie w Ratyźbonie wygłosił wykład pt. *Wiara, rozum i uniwersytet*, który uważany jest za jedno z najbardziej kontrowersyjnych wystąpień w historii jego pontyfikatu, gdyż wzbudziło liczne protesty muzułmańskiej opinii publicznej<sup>590</sup>. Wystąpienie to można uznać za rozwinięcie wątków z debaty z 2004 roku. J. Habermas polemizował wtedy z J. Ratzingerem na łamach „Neue Züricher Zeitung”, gdzie 10 lutego 2007 roku opublikował tekst pt. *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt* (Świadomość tego, czego brakuje)<sup>591</sup>. Podobnych nawiązań w licznych wypowiedzianych Benedykta XVI można by odnaleźć więcej.

---

<sup>589</sup> Tamże.

<sup>590</sup> Por. J. Babiński, *Interpretacje ratyźbońskiego przemówienia Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie”, 2009, XXIV, s. 85.

<sup>591</sup> Zob. J. Habermas, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, „Neue Züricher Zeitung”, 2007, <https://www.nzz.ch/articleevb7x-1.110807?reduced=true> [dostęp: 10.12.2020]

Debata J. Ratzingera i J. Habermasa niewątpliwie już przeszła do historii jako odważana próba poszukiwania nowej syntezy kultur umysłowych zachodniego świata. Dziś jeszcze nie można ocenić, jaki jest jej oddźwięk oraz intelektualna recepcja. Już teraz stało się to tematem badań, które zapewne będą w następnych dziesięcioleciach kontynuowane. Tezy wyłożone w trakcie debaty mają potencjał, żeby być różnie odczytywane i interpretowane. Juliusz Iwanicki jest zdania, że w polemice myślicieli można odnaleźć elementy, które mogą być uznane za sprzeczne z popularnym poglądem zakładającym uniwersalność religii chrześcijańskiej. Sam przysły papież Benedykt XVI w pewnym sensie zwraca na to uwagę, twierdząc, że zarówno chrześcijaństwo, jak i kultura sekularnej racjonalności, której przejawem jest habermasowski rozum komunikacyjny, nie są uniwersalne, w związku z czym muszą podejmować interkulturowy dialog. Na drodze takiego dyskursu staje jednak problem, gdyż sam J. Ratzinger zakładał, że nie może istnieć wiara oderwana od kultury. Oznacza to, że porozumienie pomiędzy kulturami jest możliwe przede wszystkim na gruncie wzajemnej życzliwości. Obydwaj myśliciele zgadzają się jednak co do negatywnych skutków znajdujących się poza kontrolą procesów modernizacyjnych kultury zachodniej. Wyrażać mają się one poprzez: ekonomiczną globalizację, religijny fundamentalizm, czy też nowe zagrażające człowiekowi biotechnologie. Dyskutanci podobnie zgodni są co do zagrożeń związanych ze scjentyistycznym pojmowaniem nauki, która może przybrać oblicze niszczycielskiej dehumanizacji. Zgodzić należy się z J. Iwanickim, że w dyskusji pomiędzy J. Ratzingerem i J. Habermasem większych intelektualnych ustępstw dokonuje ten drugi. Można wręcz stwierdzić, że Habermas nawet porzuca dawny typ czystej sekularności, inicjując tym samym nowy nurt nauk społecznych i filozoficznych określany mianem postsekularyzmu<sup>592</sup>.

Interesujące uwagi na temat stanowiska przyjętego przez J. Ratzingera w debacie z J. Habermasem wygłosił Tadeusz Buksiński, który podkreślił fakt, że dla J. Ratzingera szczególne znaczenie miało uwydatnienie tezy o rozumności religii: „Bóg pojmowany jest przezeń jako logos-rozum. J. Ratzinger krytykuje woluntaryzm Dunsza Szkota, z którego zrodziły się fundamentalizm i ateizm. Krytykuje też krytyków hellenizacji religii, podważających rozumność wiary. Zgadza się, że tradycyjne uzasadnienia porządku stanowionego odwołujące się do prawa naturalnego straciły rację bytu. Nie ma powrotu do porządku premodernego społeczno-politycznego ani do myślenia w starych kategoriach”<sup>593</sup>. Niewątpliwie, fakt uznania przez przyszłego papieża Benedykta XVI, że istnieje konieczność poszukiwań nowej, innej niż prawno-

---

<sup>592</sup> Por. J. Iwanicki, *Procesy sekularyzacji a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, Poznań 2014, s. 95-101.

<sup>593</sup> T. Buksiński, *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011, s. 122.

naturalna, katolickiej legitymizacji dla władzy, zdaje się jedną z najbardziej doniosłych tez debaty z 2004 roku.

Podobnie do T. Buksińskiego, konkluzje debaty J. Ratzinger – Habermas postrzega Peter J. Colosi, który zauważa: „W swojej dyskusji z Habermasem Ratzinger wyraża pogląd, iż rozum i nauka bez religii i moralności nabierają cech fanatyzmu, jako przykład przytaczając fakt, że to nauka postawiła nas w sytuacji, która umożliwi nam zniszczenie całej planety za dotknięciem kilku przycisków (...) W tej samej dyskusji nadmienił, iż religia bez rozumu także staje się fanatyczna, i że wobec tego potrzebują się wzajemnie...”<sup>594</sup>. Interpretując wypowiedź J. Ratzingera, J. Colosi wyraźnie dąży do podkreślenia stanowiska, że antidotum przeciwko fundamentalizmowi jest rozumowa religia, w domyśle katolicyzm. W innym fragmencie swego tekstu autor pisze ponadto, że: „Widząc, jak skrajne rezultaty przynosi oddzielenie nauki/rozumu od religii/moralności, J. Ratzinger sugeruje odwrócenie oświeceniowego aksjomatu i nawołuje, by ludzie w naszych czasach zgodzili się żyć, jakby Bóg istniał, nawet jeśli w Niego nie wierzą”<sup>595</sup>. Przywołana tutaj myśl może zostać uznana za kontrowersyjną, gdyż ponad samą autentyczną wiarą religijną stawia przestrzeganie religijnie sankcjonowanych nakazów moralnych. Można ją ponadto rozumieć jako swego rodzaju akt desperackiego dążenia do ochrony i zapewnienia przetrwania zasadą religijnym za wszelką cenę. Pamiętać musimy jednak, że później już jako papież, Benedykt XVI na kartach encykliki *Spe salvi*, potępił oderwanie rytuału religijnego od rzeczywistej wiary w osobowego Boga: „Mit utracił swoją wiarygodność; skostniała rzymska religia państwowa sprowadziła się do pustego obrzędu, który skrupulatnie sprawowano, ale który teraz stał się marną »religią polityczną«. Racjonalizm filozoficzny zepchnął bogów na płaszczyznę nierealności. Boskość na różne sposoby była widziana jako moc kosmiczna, natomiast Bóg, do którego można się modlić, nie istniał”<sup>596</sup>.

Na pewno debata pomiędzy J. Ratzingerem i J. Habermasem stanowi ważne źródło potrzebne do lepszego zrozumienia późniejszego pontyfikatu Benedykta XVI. Studiując uważnie polemikę obydwu myślicieli, można zaryzykować stwierdzenie, że w debacie z J. Habermasem skryształizowało się wiele wątków, które obecne były później w ramach nauczania Benedykta XVI. Wskazać tu możemy chociażby na ideę zakładającą, że zachodnia demokracja, aby istnieć, musi być oparta na mających swe źródło w religii wartościach. Mechanizm ten zastosować można także w sposób odwrotny. Odwołując się do debaty z 2004 roku, możemy także wyodrębnić zagadnienia, których J. Ratzinger jako papież już nie umieszczał na pierwszym planie.

---

<sup>594</sup> P. J. Colosi, *Ratzinger, Habermas i Pera...*, dz. cyt.

<sup>595</sup> Tamże, s. 42.

<sup>596</sup> Benedykt XVI, *Spe salvi...*, dz. cyt.

Widzimy dzięki temu, które wątki refleksji teologicznej i filozoficznej mógł jako papież swobodnie kontynuować, a które z różnych względów nie mogły być rozwijane. Takim problemem jest na pewno kwestia znaczenia prawa naturalnego jako podstawy dla katolickiego stosunku do władzy politycznej. Papież Benedykt XVI zagadnienia tego w trakcie swojego pontyfikatu już nie poruszał.

Ważnym wątkiem, który został podjęty w debacie J. Ratzingera i J. Habermasa, a który może stanowić dowód na to, że idee poruszone w dyskusji miały swój oddźwięk w późniejszym pontyfikacie Benedykta XVI, jest problem uniwersalności kultury europejskiej, czy też zachodniej. Interpretacja tego problemu była niewątpliwie wielkim wyzwaniem, które towarzyszyło Benedyktowi XVI przez cały okres jego papieskiej posługi, a pozostaje aktualne do dziś. Tropy prowadzące do tego tematu znaleźć można również w poruszonym w debacie wątku dotyczącym dyskusji wokół kształtu preambuły do konstytucji europejskiej. Oceniając pontyfikat Benedykta XVI po niemal dekadzie, można skłonić się ku pogładowi, że w istocie może to być ostatni papież, który w sposób tak jednoznaczny afirmował związki chrześcijaństwa z Europą i cywilizacją zachodnią. Wymowne jest tu choćby imię Benedykt, nawiązujące do św. Benedykta z Nursji, patrona Europy.

Oceniając dyskusję J. Ratzingera i J. Habermasa z perspektywy zakończonego już pontyfikatu Benedykta XVI, należy na pewno zadać pytanie, czy wpłynęła ona w sposób znaczący na kierunki jego działalności w latach 2005-2013. W tym kontekście oczywiście nie należy faktu debaty przeceniać, gdyż logika instytucji papieżstwa jest daleko inna niż sporów akademickich. Na pewno można zaryzykować stwierdzenie, że J. Ratzinger, a później Benedykt XVI, znalazł w myśli J. Habermasa narzędzie, które uznał za możliwe do wykorzystania w celu reaktywacji, czy też pobudzenia, dialogu Kościoła ze współczesnym światem. Współcześnie uznać jednak należy, że projekt ten nie udał się do końca, choć wydał kilka interesujących owoców na czele z projektem „Dziedzinec pogan”, o którym mowa była w poprzednim rozdziale tej rozprawy.

Reasumując, komparatystyczne ujęcie wybranych stanowisk zaprezentowanych w debacie J. Ratzingera z J. Habermasem pozwala na porównanie kondycji współczesnej myśli chrześcijańskiej, a w zasadzie katolickiej, z refleksją ufundowaną na podstawach oświeceniowych. Analiza debaty pozwala dostrzec, że obydwa sposoby myślenia mają ciągle sobie wiele do zaoferowania. Oczywiście warunkiem jest tutaj chęć dialogu, otwartość i wzajemna tolerancja. Na pewno odważną, ale też do pewnego stopnia uzasadnioną interpretacją wpływu, jaki debata, czy też reprezentowany przez J. Habermasa styl myślenia, wywarły na społeczną re-

fleksję Benedykta XVI, jest ta zakładająca, że w habermasowskim otwarciu na religię J. Ratzinger dostrzegł szansę na wyrwanie współczesnego katolicyzmu z katalogu niepełnoprawnych, bo irracjonalnych, sposobów interpretowania świata. Problem ten wymaga jednak na pewno dalszych badań.

#### **4.9. Podsumowanie rozdziału**

Interpretacja Kościoła katolickiego jako jednego z aktorów sfery publicznej wpisuje się teorię ruchów społecznych zakładającą, że instytucja ta mobilizuje racjonalne jednostki oraz posiadane zasoby na rzecz zakładanych celów. W tym konkretnym przypadku Kościoła katolickiego są to cele religijne. Tego rodzaju ujęcie stanowi dla Kościoła zarówno szansę i zagrożenie, z czego doskonale zdawał sobie sprawę Benedykt XVI. Szansą jest możliwość swobodnego prowadzenia działalności nawet w realiach kulturowo nieprzyjaznych („sekularyzacja wroga”). Zagrożeniem jest jednak odebranie Kościołowi uprzywilejowanej pozycji instytucji o charakterze transcendentnym. Benedykt XVI rozumiał jednak, że w ramach sekularyzującego się Zachodu inna droga niż partycypacja w sferze publicznej jest niemożliwa. W jego ocenie Kościół musiał przyjąć i wykorzystywać zaistniałe realia społeczne dla swojej misji. Nie mógł on jednak samodzielnie zrezygnować z roli metafizycznej instytucji, nawet jeśli systemy polityczne poszczególnych państw w takiej roli go usytuowały. Benedykt XVI zakładał, że w ramach prowadzonego w sferze publicznej dialogu Kościół będzie miał szansę swobodnego istnienia i realizacji swojej misji ewangelizacyjnej. W taki właśnie sposób Benedykt XVI widział Kościół katolicki biorący udział w nowoczesnym, toczonym w ramach sfery publicznej, dyskursie. Kościół miał być z jednej strony otwarty i tolerancyjny, działający jak nowoczesna organizacja pozarządowa, z drugiej nie powinien zapominać, że jest depozytariuszem tradycji, która ma metafizyczne zakorzenienie.



## Zakończenie

Nie jest łatwo wyodrębnić i przyjąć jednoznaczne kryteria do oceny papieskiego pontyfikatu. Stwierdzenie to wydaje się prawdziwe w kontekście każdego z papieży, niezależnie od historycznego okresu, w którym ich pontyfikaty miały miejsce. Decydując się jednak na poszukiwanie tego rodzaju uniwersalnych kryteriów, należałoby rozpocząć od refleksji nad tym, jak dany ojciec święty poradził sobie z wyzwaniem czasów swojego pontyfikatu; w jakim stanie pozostawił Kościół po zakończeniu posługi oraz jakie są długofalowe skutki jego działalności. Podczas tego rodzaju rozważań pamiętać należy, że nie jest tu możliwa całościowa i pełna rekonstrukcja wszystkich mających znaczenie aspektów, gdyż skutki wielu decyzji, a szczególnie tych związanych z zarządzaniem tak złożoną instytucją jak Kościół katolicki, widoczne są z opóźnieniem, i to często liczoną w dziesięcioleciach (a nawet stuleciach). W tym kontekście warto przypomnieć fragment ankiety naukowej wypełnionej przez Jacka Bartyzela po zakończeniu pontyfikatu Benedykta XVI. Padają tam następujące słowa: „(...) nikomu z ludzi nie jest dane (choć nie jeden łudził innych i siebie samego taką zdolnością) stanąć »ponad historią« i dokonywać oszacowania wedle miary absolutnej, każda ocena dokonywana jest z jakiegoś punktu widzenia, a dodatkowo jeszcze w zewnętrznych ramach jakiegoś odcinka czasu na tyle wyraźnego, aby dało się go wyodrębnić jako pewną »epokę historyczną« o specyfice swoich »znaków czasu« i problemów”<sup>597</sup>. Odwołując się do przesłania zawartego w przytoczonych słowach, należy podkreślić, że autorowi tej rozprawy przyświecała pamięć o tym, że jego badania prowadzone były z konkretnego, jednostkowego i historycznego punktu widzenia. To samo dotyczy formułowanych ocen i konkluzji.

W miarę upływu lat od zakończenia pontyfikatu Benedykta XVI coraz bardziej widoczne stają się najważniejsze cechy, które warunkują specyfikę, a może i nawet wyjątkowość, tego pontyfikatu. Niewątpliwie, zaczynają one być coraz lepiej dostrzegalne w porównaniu do, czy też na tle, pontyfikatu papieża Franciszka, który zarówno jeśli chodzi o to, co można określić mianem stylu sprawowania urzędu, jak i rozwijanych elementów doktrynalnych, zdaje się daleko odchodzić od kierunku reprezentowanego przez Benedykta XVI. Przedmiotem tej rozprawy nie jest postać papieża Franciszka, wskazując jednak konkretne obszary, w których widoczne są odmienne od Benedykta XVI doktrynalne stanowiska, wymienić należy takie zagad-

---

<sup>597</sup> J. Bartyzel, *Ankieta na temat pontyfikatu Benedykta XVI* [w:] J. Ćwikła (red.), *Benedykt XVI. Próba podsumowania pontyfikatu*, Radzymin 2013, s. 83.

nienia jak: stosunek do wewnątrzkościelnych nurtów tradycjonalistycznych; zmiany w sposobie zarządzania Kurią Rzymską (reforma), jak i całym Kościołem (idea synodalności), większe otwarcie na problemy przemian środowiska naturalnego oraz dużo bardziej wyraźny pacyfizm.

Doktryna społeczna Kościoła katolickiego, rozwijana w okresie sprawowania urzędu przez Benedykta XVI, stanowi jeden z tych elementów, które pozwalają w sposób komparatystyczny analizować pontyfikat, odnosząc go do tych mających miejsce wcześniej oraz do przemian, które zachodziły w tym czasie na świecie. Pamiętać oczywiście przy tym należy, że doktryna społeczna to tylko jeden z elementów całokształtu papieskiej działalności, na którą należy patrzeć całościowo. W tej perspektywie papież jest widzialną głową Kościoła katolickiego. Jego władza przejawia się przede wszystkim w trzech obszarach, jakimi są: (1) wiara; (2) moralność; (3) dyscyplina i rządzenie. Władza papieska w praktyce wykonywana jest przez instytucję Kurii Rzymskiej. Interpretowana w takim kontekście doktryna społeczna Kościoła katolickiego stanowi główny wyznacznik każdego programu papieskiego pontyfikatu.

Przedmiotem badań prowadzonych w ramach niniejszej rozprawy była doktryna społeczna Kościoła katolickiego rozwijana w okresie pontyfikatu Benedykta XVI, czyli w latach 2005-2013. Głównym celem pracy była zaś rekonstrukcja głównych elementów wewnętrznej struktury tej doktryny oraz ich zewnętrznych odniesień i konotacji. W odpowiedzi na tak sformułowany cel główny, uzupełniony o cele pomocnicze, dotyczące wybranych ważnych aspektów doktryny społecznej Kościoła rozwijanej w okresie pontyfikatu Benedykta XVI, postawionych zostało sześć pytań badawczych. Realizacja celu pracy nastąpiła poprzez sformułowanie odpowiedzi na te pytania.

Pierwsze pytanie dotyczyło tego, czy – i w jakim stopniu – doktryna społeczna Benedykta XVI odwołuje się do konkretnych tradycji zachodniej myśli politycznej. Odpowiadając na to pytanie, w pierwszej kolejności należy wskazać, że refleksja Benedykta XVI, co tenże jednoznacznie podkreślał, jest mocno zakorzeniona w tradycji filozofii starożytnej oraz średniowiecznej myśli chrześcijańskiej. Odnośnie do filozofii starożytnej, postaci na które należy wskazać, to przede wszystkim Platon i Arystoteles. Liczne odwołania do ich refleksji odnaleźć można zarówno w różnego typu wypowiedziach Benedykta XVI, jak i w okresie poprzedzającym pontyfikat, w wystąpieniach J. Ratzingera. W Kontekście myśli i filozofów chrześcijańskiego średniowiecza wskazać należy przede wszystkim na św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu i św. Bonawenturę. Myśl św. Augustyna i św. Bonawentury stanowiła przedmiot teologicznych rozpraw przyszłego papieża. Dziedzictwo św. Tomasza to fundament doktryny społecznej Kościoła katolickiego, bez którego trudno sobie wyobrazić chrześcijańską wizję

społeczeństwa i państwa. Ślady tradycji tomistycznej wyraźnie widoczne są też w myśli J. Maritaina, do której Benedykt XVI również w swojej doktrynie nawiązywał. Doktryna społeczna Benedykta XVI to jednak nie tylko tradycje starożytne uzupełnione o nauczanie doktorów Kościoła. Benedykt XVI w swoich licznych wypowiedziach afirmował także europejską myśl nowożytną. Wymienić w tym kontekście przede wszystkim trzeba E. Kanta i A. de Tocqueville'a. W kontekście krytycznym Benedykt XVI przywoływał ponadto postać i myśl K. Marksa. Warto także uzupełnić, że Benedykt XVI otwarty było na myśl rosyjskiego prawosławia, szczególnie warto tu wymienić Władimira Sołowiowa oraz Fiodora Dostojewskiego. Nie można jednak uważać, że te wpływy miały charakter dominujący. Reasumując, z pełnym przekonaniem można stwierdzić, że refleksja doktrynalna Benedykta XVI stanowi rozwinięcie tradycyjnej etyki i doktryny społecznej Kościoła katolickiego, filozofii starożytnej oraz pewnych elementów nowożytnej filozofii, przede wszystkim zachodniej. Benedykt XVI świadomie dążył do podkreślania ciągłości współczesnej doktryny społecznej Kościoła katolickiego z tradycją chrześcijaństwa i filozofią Zachodu. W ten sposób dążył pośrednio do obrony postępującej dekonstrukcji chrześcijańskiego dziedzictwa kulturowego i siły społecznego oddziaływania Kościoła katolickiego.

Odnosząc się do drugiego pytania, które dotyczy problemu klasyfikacji doktryny społecznej Benedykta XVI, zauważyć należy, że tradycjonalistyczny charakter papieskiej myśli społecznej, jak i szerzej całego nauczania, jest obiektywnie widoczny. Benedykt XVI słusznie uchodzi za papieża tradycjonalistycznego, gdyż jednoznacznie i konsekwentnie konstruuje on swoją doktrynę w kontekście tradycji chrześcijaństwa, a w węższym sensie – Kościoła katolickiego. Podkreślić należy, że tradycjonalizm Benedykta XVI nie można mylić z konserwatyzmem, czy to w wydaniu ewolucyjnym, którego symbolem jest Edmund Burke, czy też w wydaniu radykalnie zachowawczym spod znaku Josepha de Maistre. Tradycjonalistyczne podejście Benedykta XVI lepiej można zrozumieć w kontekście rozwijanej przez niego na gruncie teologicznym hermeneutyki ciągłości. Doskonałe studium przypadku tradycjonalizmu Benedykta XVI stanowi jego stosunek do Soboru Watykańskiego II. Widać tutaj dążenie do interpretacji tego historycznego fenomenu w świetle całokształtu tradycji Kościoła, a nie intelektualnych trendów danej epoki. Takie podejście można uznać niewątpliwie za tradycjonalistyczne, nie jest to jednak konserwatyzm w rozumieniu zachodnich, ukształtowanych po oświeceniu doktryn politycznych.

Przechodząc do trzeciego pytania, dotyczącego pożądanego przez Benedykta XVI kształtu wzajemnych relacji Kościoła i państw współczesnych, również podkreślić należy fakt

silnego zakorzenienia tego aspektu papieskiego przesłania w tradycji nauczania Kościoła katolickiego. Benedykt XVI doskonale rozumiał specyfikę historyczną i niewątpliwą wyjątkowość relacji Kościoła i państwa, ukształtowaną w kręgu cywilizacji zachodniej. Państwo stanowiło dla niego konkretyzację i ziemskie odzwierciedlenie boskiej idei porządku. Władza w nim zawsze, niezależnie od systemu politycznego, miała tym samym boski charakter. Ukształtowany w takim kontekście historycznym rozdział Kościoła i państwa to według Benedykta XVI fenomen, który m.in. stanowił o cywilizacyjnym sukcesie Zachodu. W związku z tym następca Jana Pawła II stał na stanowisku postulującym systemową ochronę wolności religii i rozdziału Kościoła od państwa. Rozdział Kościoła i państwa, w ocenie Benedykta XVI, powinien w praktyce oznaczać przyjazną kooperację tych podmiotów w imię tomistycznie rozumianego dobra wspólnego. Papież stanowczo odrzucał „separację wrogą”, która w jego ocenie nie jest przejawem rozdziału Kościoła i państwa, ale opresji instytucji państwa wobec religii. Sama religia, zdaniem Ojca Świętego, musi być systemowo chroniona, gdyż stanowi nośnik i rezerwuar wartości, które warunkują instytucjonalną tradycję państw zachodnich. Reasumując, Benedykt XVI rozumiał historyczne przemiany i fakt redukcji politycznej roli Kościoła katolickiego, stał on jednak na stanowisku, że partnerstwo na linii państwo–Kościół pozostaje w interesie samego państwa, gdyż religia to nie tylko kulturowy artefakt, ale siła mająca ciągle znaczny, społeczny i polityczny potencjał. Dodać należy także, że Benedykt XVI przestrzegał przed przekształceniem religii w „religię polityczną”, przez którą rozumiał proces redukcji religii do zbioru zinstrumentalizowanych politycznie rytuałów.

W organicznym związku z trzecim pytaniem badawczym pozostaje czwarte, które dotyczyło sposobu postrzegania przez Benedykta XVI miejsca i roli Kościoła katolickiego w państwie demokratycznym. W tym kontekście należy wskazać, że Benedykt XVI nie stworzył jednej i spójnej wizji relacji Kościoła i państwa, które można zaklasyfikować jako demokratyczne. Papież w swoich wypowiedziach nigdy nie sugerował, że Kościół katolicki powinien mieć uprzywilejowaną pozycję w państwie demokratycznych. W papieskich wypowiedziach można odnaleźć jednak pewne sugestie, że z punktu widzenia Kościoła to właśnie system demokratyczny uchodzi współcześnie za najbardziej optymalnego społeczno-politycznego partnera. Sugestie takie można odnaleźć chociażby w wystąpieniu papieskim wygłoszonym podczas pielgrzymki do Angoli. Wypowiedziane tam słowa można określić nawet jako pewną apologię idei zachodniej demokracji. Podobne wątki zauważalne są również w refleksji papieskiej na temat Stanów Zjednoczonych jako państwa, które stworzyło wyjątkowo przyjazne warunki dla rozwoju różnych religii. W tym kontekście warto jednak także zasygnalizować, że Benedykt XVI postrzegał współczesną demokrację jako system polityczny, który mógł powstać i rozwinąć się

w specyficznych warunkach chrześcijańskiej kultury. Odrzucał on także idee sugerujące, że w ramach demokracji negocjowane i przekształcane mogą być wartości. Oznacza to, że uprawnione jest przypuszczanie, że Benedykt XVI odrzucał demokrację, która powszechnie dziś określana jest przymiotnikiem „liberalna”. W jego ocenie demokracja to przede wszystkim system, który poprzez zakorzenienie w prawie i praworządności, które bazują na wartościach absolutnych, gwarantuje sprawiedliwość i wolność, w ten sposób tworząc jednostce warunki do optymalnego rozwoju. Doskonale idee tę oddaje przywoływany często przez Benedykta XVI cytat z *Państwa Bożego* św. Augustyna: „czymże są państwa wyzute ze sprawiedliwości, jeśli nie bandą zbójców?”.

Piąte pytanie badawcze dotyczy stosunku Benedykta XVI do problemu przemian relacji państwa i Kościoła katolickiego z sekularyzującymi się państwami zachodnimi. Niewątpliwie, temat ten należy do jednego z najważniejszych wątków doktryny społecznej Benedykta XVI. Problem ten stanowił ponadto jedno z największych wyzwań pontyfikatu tego papieża. Można zresztą przypuszczać, że podobnie postrzegał to sam Ojciec Święty, który jeszcze jako kardynał, tocząc debatę na temat chrześcijańskiego odwołania w preambule do konstytucji europejskiej, rozumiał doskonale wagę tego pozornie symbolicznego elementu. Rozumiał także doskonale znaczenie przemian, które doprowadziły do sytuacji, w której współczesne państwa europejskie nie akceptują w pełni idei odwołania do chrześcijańskiego dziedzictwa. Dla określenia przemian współczesnych państw zachodnich zaproponowano na kartach tej rozprawy użycie kategorii postchrześcijaństwa. Benedykt XVI sam takiego pojęcia nie używał, jednak w ocenie autora świetnie wyraża ono problem, z którym mierzył się papież. Benedykt XVI rozumiał wszak, że procesy sekularyzacyjne nie są już na Zachodzie do zatrzymania, a co najwyżej spowolnienia i modyfikacji. Zresztą już w latach osiemdziesiątych, jako J. Ratzinger, na kartach swojego *Raportu o stanie wiary* to zjawisko opisywał i prognozował. W związku z tym, papież Benedykt XVI przede wszystkim dążył do doktrynalnego sformatowania instytucji Kościoła jako siły twórczej i mogącej pozytywnie wpływać na państwo i życie społeczne. W tym kontekście powraca również idea Kościoła jako depozytariusza cywilizacyjnych wartości Europy, a w szerszym sensie Zachodu. Benedykt XVI postulował, aby Kościół, w ramach sekularyzujących się państw, próbował działać podobnie do organizacji pozarządowych. Podobnie, nie oznacza jednak tego, że miałby być redukowany albo sam siebie do kategorii takich organizacji redukować. Chodzi tu raczej o wykorzystywanie możliwości, jakie państwo tworzy dla takich organizacji i w ten sposób umożliwia realizowanie ewangelizacyjnych celów. Kościół, w ocenie Benedykta XVI, musi jednak za wszelką cenę zachować swoją eschatologiczną tożsamość w relacjach z państwami, dążąc do promowania tego, co katolicka nauka społeczna

określa mianem „zdrowej laickości”. Benedykt XVI przewidywał, że taka strategia jest możliwa do realizacji, a co za tym idzie – pozwoli Kościołowi katolickiemu przetrwać przemiany cywilizacji zachodniej, pozostając może nie hegemoniczną, ale istotną siłą kształtującą życie społeczne.

Ostatnie z postawionych w ramach pracy pytań badawczych dotyczy tego, jak Benedykt XVI wyobrażał sobie udział Kościoła katolickiego w dyskursie toczonym w ramach sfery publicznej. Kluczem do zrozumienia tego aspektu pontyfikatu zdaje się model sfery publicznej rozwijany przez J. Habermasa i stosunek, jaki miał do niego J. Ratzinger, a później Benedykt XVI. Niewątpliwie, autorowi tej rozprawy bliskie jest przypuszczenie, że Benedykt XVI w myśli J. Habermasa upatrywał szansę na ponowne usytuowanie Kościoła katolickiego jako ważnego uczestnika debaty na temat kształtu życia społecznego. Myśl J. Habermasa pozostaje inkluzywna wobec religii i wartości, które może ona ze sobą nieść. Nie jest ona zamknięta i nastawiona na odrzucenie religii jako zjawiska niezgodnego z oświeceniowymi założeniami poznawczymi. Z pewnością dostrzegał i rozumiał to Benedykt XVI, który pragnął widzieć Kościół katolicki jako aktywnego uczestnika debaty w ramach sfery publicznej, rozumianej według koncepcji J. Habermasa. Niemniej wagę zachowuje tu to samo zastrzeżenie, które wykazane zostało w kontekście postulatu Benedykta XVI odnośnie do przyjęcia przez Kościół *modus operandi* organizacji pozarządowej. W rozumieniu Benedykta XVI Kościół powinien być uczestnikiem debaty w sferze publicznej, ale nie może on zrezygnować ze swojej transcendentnej tożsamości. Jego celem zawsze pozostaje ewangelizacja, a dany model instytucjonalnego funkcjonowania dostosowany jest do czasu historycznego, a nie do konkretnej idei filozoficznej.

Obok wniosków sformułowanych w ramach odpowiedzi na pytania badawcze, autor wysunął drugą grupę konkluzji, które można określić jako uzupełniające. Stanowią je spostrzeżenia na podstawie przeprowadzonych badań. Związane są z opisanym we wstępie do niniejszej rozprawy trójelementowym modelem badania działalności organizacji religijnej oraz zbiorem cech określających stopień dojrzałości danej myśli politycznej, w tym wypadku doktryny społecznej Kościoła katolickiego.

Analizując doktrynę społeczną Benedykta XVI z perspektywy transakcyjnej, wskazać należy, że trudno uznać ją za przykład doktrynalnego dopełnienia idei silnego paradygmatu ekonomicznego. Papież w żadnym aspekcie swojej doktryny nie opisywał świata w kategoriach ekonomicznych i nie postulował tego rodzaju stylu działania. Podobne spostrzeżenia mają zastosowanie do słabego paradygmatu ekonomicznego. Jeśli nawet w doktrynie Benedykta XVI odnaleźć można sugestie, że Kościół w ramach państwa demokratycznego powinien działać

podobnie do organizacji pozarządowej, nie chodzi tu o działanie na wzór instytucji komercyjnej. Co więcej, Benedykt XVI nie postuluje nawet działań w ramach słabego paradygmatu ekonomicznego zakładającego, że dążąc do maksymalizacji korzyści materialnych, można również osiągać cele pozamaterialne. Inaczej jest jednak w przypadku ostatniego wariantu paradygmatu ekonomicznego, czyli jego odmiany metaforycznej. Niewątpliwie, można odnaleźć w doktrynie społecznej Benedykta XVI pewne tropy świadczące o tym, że Kościół katolicki może, w określonych sytuacjach, zadziałać podobnie jak firma, jednak sam siebie nie może tak definiować. Chodzi o to, że paradygmat ekonomiczny może w pewnych sytuacjach opisać instytucjonalne działania Kościoła, nie można jednak uznać, że je w pełni wyjaśnia.

Przyglądając się doktrynie społecznej Benedykta XVI z perspektywy teorii ruchów społecznych, wskazać musimy, że paradygmat ten posiada dużą wartość z punktu widzenia prowadzonych w ramach rozprawy badań. Niewątpliwie, Benedykt XVI przyjmuje, że jednostki mają charakter racjonalny, sam katolicyzm również za taki uważa. W związku z tym postuluje w swojej doktrynie mobilizację zasobów Kościoła na rzecz realizacji jego ewangelizacyjnych celów. Wiara oraz ukształtowana w jej kontekście doktryna dostarczyć mają zaś motywów oraz stworzyć Kościołowi instytucjonalnemu strukturę możliwości politycznych.

Odnosząc się do doktryny społecznej Benedykta XVI z perspektyw podejścia kulturowego (humanistycznego), wskazać należy, że jednostkowy wymiar przesłania doktrynalnego miał dla papieża istotne znaczenie. Wynika to zresztą z założeń chrześcijańskiej wizji państwa i społeczeństwa. Benedykt XVI nie traktował Kościoła instytucjonalnego jako bytu poza systemem politycznym. Papież rozumiał społeczno-historyczne przemiany i wiedział, że Kościół instytucjonalny nie może pozostawać jedynie w sferze metapolityki. Wydaje się jednak, że Ojciec Święty w zgodzie z podejściem kulturowym (humanistycznym) nie redukował człowieka jedynie do sfery metafizycznej, ale przyjmował też istnienie jego wymiaru biologicznego, psychologicznego i społecznego. Odniesienia do wszystkich tych aspektów są w doktrynie społecznej Benedykta XVI wyraźnie obecne, choć zapewne raczej w interpretacji maritainowskiej, czyli w ramach podziału na osobę i jednostkę.

Przechodząc do analizy doktryny społecznej Benedykta XVI rozumianej ściśle jako myśl polityczna, wskazać należy, że obejmuje ona swym zakresem wszystkie elementy, które zwykle wskazuje się jako te, które takową charakteryzują. Analizując wypowiedzi papieża, można dość dokładnie zrekonstruować jego stosunek do tych idei. Doktryna społeczna Benedykta XVI zawiera w sobie katolicką koncepcję natury człowieka, którą określić należy w duchu pesymizmu antropologicznego. Papież opisuje wizję społeczeństwa, wskazując opartą na praworządności demokrację jako system optymalny dla rozwoju współczesnego człowieka.

Doktryna społeczna Benedykta XVI jednoznacznie też pozycjonuje się wobec idei wolności, szczególnie w kontekście ochrony wolności religijnej. Odnośnie do idei wspólnoty Ojciec Święty postrzega ją w ramach katolickiej tradycji, akcentując ideę pomocniczości. Tradycyjną wizję wspólnoty rozszerza też na stosunki międzynarodowe, tworząc wizję wspólnoty globalnej. Łatwą do rekonstrukcji jest też doktryna społeczna Benedykta XVI dotycząca władzy politycznej. Kluczem jest tutaj idea boskiego pochodzenia władzy oraz odrzucenie koncepcji Jezusa jako przywódcy politycznego i związany z tym rozdział Kościoła od państwa. Odnośnie do idei sprawiedliwości, Benedykt XVI postrzega ją w duchu teologicznym, czyli sprawiedliwości rozumianej jako zgoda z prawem Bożym. W sensie politycznym stan sprawiedliwości warunkowany jest sprawiedliwym prawem stanowionym, które zakorzenione jest w niezmiennym prawie bożym. W kontekście idei państwa, Benedykt XVI również sięga zaś do tradycyjnej nauki Kościoła katolickiego, która w instytucji państwa pragnie widzieć pewną ziemską konkretyzację porządku stworzenia. Stosunek do idei zmiany, jaki zawarty jest w doktrynie społecznej Benedykta XVI, najlepiej ilustruje jego hermeneutyka ciągłości, która postuluje każdą nowość interpretować w duchu dziedzictwa Kościoła katolickiego. W ramach świeckiej doktryny politycznej postawę tę najlepiej określa kategoria tradycjonalizmu.

Odnosząc się do doktryny społecznej Benedykta XVI jako dojrzałej formy myśli politycznej, wskazać ponadto należy, że zawiera się w niej wyobrażenie struktury politycznej oraz ładu i systemu społecznego, które można określić jako całościowe, a w skrócie wyrazić w idei chrześcijańskiego i demokratycznego państwa prawa. Ponadto doktryna ta zawiera w sobie klarowną ocenę rzeczywistości i pewne, choć niezbyt precyzyjne, propozycje jej przekształcenia. Wskazać tu przede wszystkim należy z jednej strony na krytykę przemian związanych z sekularyzacją życia społecznego; z drugiej na ideę dialogu państwa i społeczeństwa z Kościołem katolickim jako aktorem sfery publicznej. Jedynym elementem, którego w pewnym sensie brakuje w doktrynie społecznej Benedykta XVI, jest jednoznaczne wskazanie sojuszników i wrogów. Oczywiście Ojciec Święty nakreśla obszar, w ramach którego odnaleźć można przeciwników Kościoła, są to chociażby zwolennicy agresywnej laicyzacji czy też wrogiej sekularyzacji. Wskazanie to czynione jest jednak na poziomie wysoce ogólnym. Papież stoi raczej na stanowisku, co zresztą zrozumiałe jest w kontekście całokształtu chrześcijańskiego przesłania, że dialog jest możliwy ze wszystkimi siłami społecznymi, nawet tymi teoretycznie wrogimi wobec Kościoła.

Reasumując, niewątpliwie problematyka państwa, polityki i wzajemne ich oddziaływanie z Kościołem katolickim stanowią rdzeń doktryny społecznej Benedykta XVI. Jej rozwój jest silnie uwarunkowany tradycją Kościoła, ale także wydarzeniami zewnętrznymi. Benedykt



XVI na czele Kościoła katolickiego stał w okresie przemian porządku międzynarodowego, które z perspektywy lat, które upłynęły od zakończenia jego pontyfikatu, są coraz lepiej widoczne i zrozumiałe. Analizując wewnętrzną dynamikę Kościoła i zmiany, które następują w jego wnętrzu, można też wysunąć przypuszczenie, że Benedykt XVI na relatywnie długi okres może być jednym z ostatnich europejskich i europocentrycznych papieży. Ukształtowanej w okresie jego pontyfikatu doktrynie społecznej nie grozi jednak szybka dezaktualizacja i marginalizacja. Nawet jeśli nie będzie ona w głównym nurcie katolickiej refleksji, pozostanie na długie lata punktem odniesienia, i to nie tylko dla środowisk tradycjonalistycznych. Zdaniem autora niniejszej rozprawy, rezultaty badań, które ukazane zostały w tej pracy, wskazują na strukturalny porządek omawianej doktryny, zakorzenienie w tradycji Kościoła katolickiego i potencjał do rozwoju, czyli aktualizacji względem wyzwań nowych czasów.

## Bibliografia

### Encykliki Benedykta XVI

(kolejność wg daty wydania)

- [1.] Benedykt XVI, *Deus caritas est. O miłości chrześcijańskiej*, Kraków 2006.
- [2.] Benedykt XVI, *Spe salvi. O nadziei chrześcijańskiej*, Kraków 2007.
- [3.] Benedykt XVI, *Caritas in veritate*, Kraków 2009.

### Publikacje książkowe Benedykta XVI

(w tym książki wydane po 2005 roku podpisane jako Benedykt XVI/Joseph Ratzinger oraz adhortacje apostolskie, kolejność alfabetyczna)

- [1.] Benedykt XVI, *Blask zbawienia. Homilie papieskie*, Kraków 2018.
- [2.] Benedykt XVI, *Ecclesia in Medio Oriente. Posynodalna adhortacja apostolska*, Libreria Editrice Vaticana, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20120914\\_ecclesia-in-medio-oriente.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20120914_ecclesia-in-medio-oriente.html) [dostęp: 23.11.2020].
- [3.] Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2007.
- [4.] Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu. Część I. Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, Kraków 2011.
- [5.] Benedykt XVI, *Kościół. Wspólnota w drodze*, Kielce 2009.
- [6.] Benedykt XVI, *Matka Boga. Maryja w wierze Kościoła*, Kraków 2019.
- [7.] Benedykt XVI, *Multiplikacja praw i niszczenie pojęcia prawa. Zagadnienie do dyskusji wokół książki Marcella Pery [w:] Ratzinger J./Benedykt XVI, Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara*, Lublin 2018.
- [8.] Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, Kraków 2016.
- [9.] Benedykt XVI, *Paweł. Apostoł narodów*, Kraków 2008.
- [10.] Benedykt XVI, *Polityka i prawda. Proces Jezusa [w:] Ratzinger J./Benedykt XVI, Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu, Teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara*, Lublin 2018.
- [11.] Benedykt XVI, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, Kraków 2017.
- [12.] Benedykt XVI, *Przyjście Pana. Rozważania papieskie*, Kraków 2017.
- [13.] Benedykt XVI, *Tajemnica wcielenia. Nauczanie papieskie*, Kraków 2017.

- [14.] Benedykt XVI, *Uczniowie Pana. Katechezy o apostołach*, Kraków 2020.
- [15.] Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu*, Lublin 2018.

### **Wystąpienia i zapisy wypowiedzi Benedykta XVI**

(w tym adhortacje apostołskie, kolejność alfabetyczna)

- [1.] Benedykt XVI, *Aby głosić całemu światu żywą obecność Chrystusa*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/konklawe\\_20042005](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/konklawe_20042005) [dostęp: 02.03.2018].
- [2.] Benedykt XVI, *Afrykanie powinni być pierwszymi twórcami swego rozwoju*, Spotkanie z władzami politycznymi i korpusem dyplomatycznym. 20 marca – Luanda, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/afryka\\_angola2\\_20032009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/afryka_angola2_20032009.html) [dostęp: 01.04.2017].
- [3.] Benedykt XVI, *Afrykanie powinni być pierwszymi twórcami swego rozwoju*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/afryka\\_angola2\\_20032009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/afryka_angola2_20032009.html) [dostęp: 22.11.2019].
- [4.] Benedykt XVI, *Brońmy razem życia i wolności religijnej na świecie*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/usa\\_religie\\_17042008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/usa_religie_17042008.html) [dostęp: 11.03.2020].
- [5.] Benedykt XVI, *Dla dobra człowieka i całego społeczeństwa*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/acli\\_27012006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/acli_27012006.html) [dostęp: 23.11.2020].
- [6.] Benedykt XVI, *Dzieła i nauka św. Bonawentury*, Audiencja generalna 10 marca 2010, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_10032010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_10032010.html) [dostęp: 22.10.2017].
- [7.] Benedykt XVI, *Homilia Benedykta XVI podczas mszy św. na Placu Inwalidów* [w:] tegoż, *Przyjdźcie pić z tego źródła i się w nim obmyjcie! Podróż apostołska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes*, Kraków 2008.
- [8.] Benedykt XVI, *Jak naprawić demokrację?*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/demokracja\\_19052006.html/](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/demokracja_19052006.html/) [dostęp: 11.03.2020].
- [9.] Benedykt XVI, *Jak zyskam sobie łaskawego Boga?*, Spotkanie z członkami Rady Kościoła Ewangelickiego w Niemczech. Erfurt 23.09.2011 r., Fundacja Opoka,

- [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/niemcy2011\\_ewangelicy\\_23092011.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_ewangelicy_23092011.html) [dostęp: 17.07.2015].
- [10.] Benedykt XVI, *Jesteśmy przyjaciółmi tych, którzy znają Boga, i tych, którzy Go jeszcze nie znają*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kuria\\_21122009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kuria_21122009.html) [dostęp: 22.03.2019].
- [11.] Benedykt XVI, *Katolicy winni w sposób szczególny służyć wspólnemu dobru narodu*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/brazylia\\_powitalne\\_09052007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/brazylia_powitalne_09052007.html) [dostęp: 22.03.2019].
- [12.] Benedykt XVI, *Królestwo Jezusa przechodzi przez krzyż i jest uniwersalne*, Deon.pl, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/benedykt-xvi/homilie-benedyktaxvi/art,141,krolestwo-jezusa-przechodzi-przez-krzyz-i-jest-uniwersalne.html> [dostęp: 22.03.2019].
- [13.] Benedykt XVI, *Kuba niech będzie domem dla wszystkich*, Pożegnanie na hawańskim lotnisku, 28 marca 2012, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/kuba\\_hawana\\_28032012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/kuba_hawana_28032012.html) [dostęp 14.05.2018].
- [14.] Benedykt XVI, *List Ojca Świętego Benedykta XVI do Biskupów, do Kapłanów, do Osób Konsekrowanych oraz do Wiernych Świeckich Kościoła katolickiego w Chińskiej Republice Ludowej*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/listy/chiny\\_27052007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/listy/chiny_27052007.html) [dostęp 14.05.2018].
- [15.] Benedykt XVI, *Módlmy się jedni za drugich i módlmy się razem*, Przemówienie podczas spotkania z niemiecką wspólnotą luterańską w Rzymie, 04.03.2010 r., Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/luteranska\\_14032010.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/luteranska_14032010.html) [dostęp: 22.03.2014].
- [16.] Benedykt XVI, *O miejscu religii w procesie politycznym*, Katolicka Agencja Informacyjna, <https://ekai.pl/dokumenty/przemowienie-benedykta-xvi-w-parlamencie-brytyjskim-o-miejscu-religii-w-procesie-politycznym-17-wrzesnia-2010-r/> [dostęp: 11.03.2020].
- [17.] Benedykt XVI, *O miejscu w procesie politycznym*, Przemówienie Benedykta XVI w Parlamencie Brytyjskim – Westminster Hall, 17 września 2010 r., Katolicka Agencja Informacyjna, <https://www.ekai.pl/dokumenty/przemowienie-benedykta-xvi-w-parlamencie-brytyjskim-o-miejscu-religii-w-procesie-politycznym-17-wrzesnia-2010-r/> [dostęp: 02.02.2020].

- [18.] Benedykt XVI, *Ojczyzna wolności religijnej i wzór „zdrowej laickości”*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_30042008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_30042008.html) [dostęp: 23.11.2020].
- [19.] Benedykt XVI, *Orędzie Ojca Świętego Benedykta XVI na Światowy Dzień Pokoju*, 01.01.2011, oficjalny portal Stolicy Apostolskiej, [http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20101208\\_xliv-world-day-peace.html](http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html) [dostęp 12.12.2018].
- [20.] Benedykt XVI, *Osoba ludzka i dobro wspólne w centrum zarządzania sprawami publicznymi*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/lacjum\\_14012010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/lacjum_14012010.html).
- [21.] Benedykt XVI, *Pokój jest warunkiem godnego życia*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/bliskiw-schod\\_24102010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/bliskiw-schod_24102010.html) [dostęp: 11.03.2020].
- [22.] Benedykt XVI, *Pomagajcie ludziom budować lepsze życie*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/akademia-par\\_10022007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/akademia-par_10022007.html).
- [23.] Benedykt XVI, *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/usa\\_onz\\_18042008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/usa_onz_18042008.html).
- [24.] Benedykt XVI, *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/usa\\_onz\\_18042008.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/usa_onz_18042008.html) [dostęp: 21.05.2021].
- [25.] Benedykt XVI, *Prawo do wolności religijnej jest ściśle związane z godnością każdego człowieka*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/akademians\\_29042011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/akademians_29042011.html) [dostęp: 11.03.2020].
- [26.] Benedykt XVI, *Przemówienie Benedykta XVI podczas noworocznej audiencji dla członków korpusu dyplomatycznego akredytowanego przy Stolicy Apostolskiej*, Libreria Editrice Vaticana, [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2013/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20130107\\_corpo-diplomatico.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2013/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20130107_corpo-diplomatico.html) [dostęp 23.02.2019].
- [27.] Benedykt XVI, *Przemówienie Benedykta XVI wygłoszone podczas spotkania z Episkopatem Francji* [w:] tegoż, *Przyjdźcie pić z tego źródła i się w nim obmyjcie! Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes*, Kraków 2008.

- [28.] Benedykt XVI, *Przemówienie do przedstawicieli świata francuskiej kultury w paryskim kolegium Bernardynów* [w:] tegoż, *Przyjdźcie pić z tego źródła i się w nim obmyjcie! Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes*, Kraków 2008.
- [29.] Benedykt XVI, *Przemówienie do uczestników Kongresu na temat prasy katolickiej zorganizowanego przez Papieską Radę Środków Przekazu*, 7 października 2010.
- [30.] Benedykt XVI, *Przemówienie podczas nieszporów w Katerze Notre-Dame w Paryżu* [w:] tegoż, *Przyjdźcie pić z tego źródła i się w nim obmyjcie! Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes*, Kraków 2008.
- [31.] Benedykt XVI, *Przemówienie podczas pierwszej audiencji generalnej papieża Benedykta XVI (27.04.2005)*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_imie\\_27042005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_imie_27042005.html) [dostęp: 23.20.21].
- [32.] Benedykt XVI, *Przemówienie powitalne Benedykta XVI w Pałacu Elizejskim* [w:] tegoż, *Przyjdźcie pić z tego źródła i się w nim obmyjcie! Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes*, Kraków 2008.
- [33.] Benedykt XVI, *Przemówienie pożegnalne Benedykta XVI* [w:] tegoż, *Przyjdźcie pić z tego źródła i się w nim obmyjcie! Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes*, Kraków 2008.
- [34.] Benedykt XVI, *Przybyć tu musiałem. Przemówienie w byłym obozie koncentracyjnym, Auschwitz-Birkenau 28.05.2006*, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/pl\\_auschwitz\\_28052006.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/pl_auschwitz_28052006.html) [dostęp: 07.08.2015].
- [35.] Benedykt XVI, *Przyjdźcie pić z tego źródła i się w nim obmyjcie! Podróż apostolska Benedykta XVI do Francji z okazji 150. rocznicy objawień w Lourdes*, Kraków 2008.
- [36.] Benedykt XVI, *Pytania o Boga jest kwestią najważniejszą*, 25.11.2011, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/rada-swieckich\\_25112011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rada-swieckich_25112011.html) [dostęp 22.11.2018].
- [37.] Benedykt XVI, *Racjonalność wiary*, Audiencja generalna 21 listopada 2012, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_21112012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_21112012.html) [dostęp: 12.04.2018].
- [38.] Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/niemcy2011\\_bundestag\\_22092011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/niemcy2011_bundestag_22092011.html) [dostęp: 23.11.2020].

- [39.] Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa, Przemówienie Benedykta XVI w Bundestagu z 22 września 2011 r.*, Katolicka Agencja Informacyjna, <http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1248/przemowienie-benedykta-xvi-w-bundestagu-z-wrzesnia-r/> [dostęp: 02.03.2015].
- [40.] Benedykt XVI, *Sobór źródłem entuzjazmu i nadziei*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/diec-rzym-ska\\_14022013.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/diec-rzym-ska_14022013.html) [dostęp: 02.03.2018].
- [41.] Benedykt XVI, *Św. Augustyn (I)*, Audiencja generalna 9 stycznia 2008, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audience/ag\\_09012008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_09012008.html) [dostęp: 20.06.2017].
- [42.] Benedykt XVI, *Św. Augustyn (II)*, Audiencja generalna 16 stycznia 2008, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audience/ag\\_16012008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_16012008.html) [dostęp: 20.06.2017].
- [43.] Benedykt XVI, *Św. Augustyn (III)*, Audiencja generalna 30 stycznia 2008, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audience/ag\\_30012008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_30012008.html) [dostęp: 20.06.2017].
- [44.] Benedykt XVI, *Św. Augustyn (IV)*, Audiencja generalna. 20 lutego 2008, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audience/ag\\_20022008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_20022008.html) [dostęp: 21.06.2017].
- [45.] Benedykt XVI, *Św. Augustyn (V)*, Audiencja generalna, 27 lutego 2008, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audience/ag\\_27022008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_27022008.html) [dostęp: 21.06.2017];
- [46.] Benedykt XVI, *Św. Augustyn i inni święci jako towarzysze podróży chrześcijanina*, Audiencja generalna 25 sierpnia 2010, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audience/ag\\_25082010.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_25082010.html) [dostęp: 20.06.2017].
- [47.] Benedykt XVI, *Św. Bazyli*, Audiencja generalna 4 lipca 2007, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audience/ag\\_04072007.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_04072007.html) [dostęp: 04.06.2015].
- [48.] Benedykt XVI, *Św. Benedykt ojcem cywilizacji*, Rozważanie przed modlitwą Anioł Pański 10 lipca 2005, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/modlitwy/ap\\_10072005.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/modlitwy/ap_10072005.html) [dostęp: 22.06.2015].
- [49.] Benedykt XVI, *Św. Benedykt*, Audiencja generalna 9 kwietnia 2008, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audience/ag\\_09042008.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_09042008.html) [dostęp: 24.04.2015].

- [50.] Benedykt XVI, *Św. Bonawentura był poszukiwaczem Boga i piewą stworzenia*, Spotkanie z mieszkańcami Bagnoregio 6.09.2009, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/bagnoregio\\_06092009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/bagnoregio_06092009.html) [dostęp: 22.10.2017].
- [51.] Benedykt XVI, *św. Bonawentura z Bagnoregio*, Audiencja generalna 3 marca 2010, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audience/ag\\_03032010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_03032010.html) [dostęp: 22.10.2017].
- [52.] Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu (I)*, Audiencja generalna 2 czerwca 2010, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audience/ag\\_02062010.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_02062010.html) [dostęp: 21.06.2017].
- [53.] Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu (II)*, Audiencja generalna 16 czerwca 2010, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audience/ag\\_16062010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_16062010.html) [dostęp: 21.06.2017].
- [54.] Benedykt XVI, *Św. Tomasz z Akwinu (III)*, Audiencja generalna 23 czerwca 2010, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audience/ag\\_23062010.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_23062010.html) [dostęp: 21.06.2017].
- [55.] Benedykt XVI, *Świętość nie zna granic i przemienia świat*, Fundacja Opoka, [https://liturgia.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homie/niemcy2011\\_erfurt\\_24092011.html](https://liturgia.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homie/niemcy2011_erfurt_24092011.html) [dostęp: 23.11.2020].
- [56.] Benedykt XVI, *Świętość wprowadza odwieczne „dziś” boga w „dziś” człowieka naszej epoki*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/rw-biskupi\\_12102012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rw-biskupi_12102012.html) [dostęp: 02.03.2018].
- [57.] Benedykt XVI, *Teologia św. Bonawentury*, Audiencja generalna 17 marca 2010, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audience/ag\\_17032010.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audience/ag_17032010.html) [dostęp: 22.10.2017].
- [58.] Benedykt XVI, *W obronie chrześcijańskiego dziedzictwa Europy*, 30.03.2006, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/europlud\\_30032006.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/europlud_30032006.html) [dostęp 12.12.2018 i 24.11.2020].
- [59.] Benedykt XVI, *W zmieniającym się świecie strzeżcie wielkiego dziedzictwa tej ziemi*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/akwilea-triveneto\\_07052011.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/akwilea-triveneto_07052011.html) [dostęp: 11.03.2020].
- [60.] Benedykt XVI, *Wartości uniwersalne ukształtowane przez chrześcijaństwo są duszą Europy*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/comece\\_24032007.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/comece_24032007.html) [dostęp: 24.11.2020].



- [61.] Benedykt XVI, *Wasza ziemia była miejscem spotkania różnych ludów, tradycji i kultur*, Podróż apostolska Benedykta XVI do Republiki Czeskiej 26-28 września 2009 (Ceremonia powitalna na lotnisku Stará Ruzyně, 26 września 2009, Praga), Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/czechy2009\\_powitalne\\_26092009.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/czechy2009_powitalne_26092009.html) [dostęp: 28.03.2015].
- [62.] Benedykt XVI, *Wierzymy wraz z całym Kościołem*, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/niemcy2011\\_berlin\\_22092011.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/niemcy2011_berlin_22092011.html) [dostęp: 21.11.2019].
- [63.] Benedykt XVI, *Wizyta Ojca Świętego w Vigevano i Pawii 21-22 kwietnia 2007 r. (Msza św. w parku Orti Borromaici)*, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/pawia\\_orti\\_22042007.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/pawia_orti_22042007.html) [dostęp: 21.06.2017].
- [64.] Benedykt XVI, *Wizyta Ojca Świętego w Vigevano i Pawii 21-22 kwietnia 2007 r. (Nieszpory w bazylice św. Piotra in Ciel d'Oro)*, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/pawia\\_bazylika\\_22042007.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/pawia_bazylika_22042007.html) [dostęp: 21.06.2017].
- [65.] Benedykt XVI, *Wojna nigdy niczego nie rozwiązuje*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/dyplomatyczny\\_08012009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/dyplomatyczny_08012009.html) [dostęp: 24.11.2020].
- [66.] Benedykt XVI, *Wysłuchiwać się z całym Kościołem w słowo i wolę Chrystusa*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/inaug\\_piotra\\_24042005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/inaug_piotra_24042005.html) [dostęp: 02.03.2018].
- [67.] Benedykt XVI, *Wydarzenia, które zachowamy w pamięci*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/kurierz\\_22122005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/kurierz_22122005.html) [dostęp: 02.03.2018].
- [68.] Benedykt XVI, *Żyjmy mocą eucharystii*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/homilie/synodbp\\_2102005.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/homilie/synodbp_2102005.html) [dostęp: 11.12.2018].
- [69.] Benedykta XVI, *Lekcja Soboru*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/audiencje/ag\\_10102012.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_10102012.html) [dostęp: 02.03.2018].

## Zbiór *Opera omnia* Josepha Ratzingera – Benedykta XVI

(kolejność wg numeracji tomów)

- [1.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. I, Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, Lublin 2014.
- [2.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. II, Rozumienie objawienia i teologia historii według Bonawentury*, Lublin 2014.
- [3.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. III, cz. 1, Bóg wiary i Bóg filozofów*, Lublin 2021.
- [4.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. III, cz. 2, Bóg wiary i Bóg filozofów*, Lublin 2021.
- [5.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. IV, Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, Lublin 2017.
- [6.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. VI, cz. 1, Jezus z Nazaretu*, Lublin 2015.
- [7.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. VI, cz. 2, Jezus z Nazaretu*, Lublin 2015.
- [8.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. VII, cz. 1, O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Lublin 2016.
- [9.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. VII, cz. 2, O nauczaniu II Soboru Watykańskiego*, Lublin 2016.
- [10.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. VIII, cz. 1, Kościół – znak wśród narodów*, Lublin 2013.
- [11.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. VIII, cz. 2, Kościół – znak wśród narodów*, Lublin 2013.
- [12.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. IX, cz. 1, Wiara w Piśmie i Tradycji*, Lublin 2018.
- [13.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. IX, cz. 2, Wiara w Piśmie i Tradycji*, Lublin 2018.
- [14.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. X, Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*, Lublin 2014.
- [15.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. XI, Teologia liturgii*, Lublin 2012.
- [16.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. XII, Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, Lublin 2012.
- [17.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. XIII, cz. 1, W rozmowie z czasem*, Lublin 2017.
- [18.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. XIII, cz. 2, W rozmowie z czasem*, Lublin 2017.
- [19.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. XIV, cz. 1, Kazania*, Lublin 2020.
- [20.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. XIV, cz. 2, Kazania*, Lublin 2020.
- [21.] Ratzinger J., *Opera omnia, t. XIV, cz. 3, Kazania*, Lublin 2020.

## Książki i artykuły Josepha Ratzingera

(w tym współautorskie, kolejność alfabetyczna)

- [1.] Habermas J., Ratzinger J., *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2007.
- [2.] Habermas J., Ratzinger J., *The Dialectics of Secularization. On Reason and Religion*, San Francisco 2006.
- [3.] Ratzinger J., *Co jest spoiwem świata? Przedpolityczne podstawy moralne państwa liberalnego* [w:] Ratzinger J./Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu*, Lublin 2018.
- [4.] Ratzinger J., *Czas Przemian w Europie. Miejsce Kościoła i świata*, Kraków 2005.
- [5.] Ratzinger J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Erzabtei St. Ottilien 1992.
- [6.] Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, Częstochowa 2005.
- [7.] Ratzinger J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, Kielce 2005.
- [8.] Ratzinger J., *Głód Boga. Kazania z Pentling*, Kraków 2016.
- [9.] Ratzinger J., H. Maier, *Demokracja w Kościele. Możliwości i ograniczenia*, Kraków 2004.
- [10.] Ratzinger J., *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, Poznań – Warszawa 1990.
- [11.] Ratzinger J., *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki Augustyna i teologii ojców Kościoła*, Lublin 2014.
- [12.] Ratzinger J., *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, Częstochowa 1998.
- [13.] Ratzinger J., *Moje życie. Autobiografia Benedykta XVI*, Inowrocław 2005.
- [14.] Ratzinger J., *Prawda, wartość, władza* [w:] Ratzinger J./Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara*, Lublin 2018, s. 84-126.
- [15.] Ratzinger J., *Przeszłość wiary. Refleksje teologiczne*, Kraków 2019.
- [16.] Ratzinger J., *Raport o stanie wiary. Z ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, Warszawa – Struga 1986.
- [17.] Ratzinger J., Schürmann H., von Balthasar H. U., *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1999.
- [18.] Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 2005.

- [19.] Ratzinger J., *Urząd nauczycielski Kościoła – wiara – moralność* [w:] Ratzinger J., Schürmann H., von Balthasar H. U., *Podstawy moralności chrześcijańskiej*, Poznań 1999.
- [20.] Ratzinger J., *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu. Teksty wybrane, t. 5, Polityka i wiara*, Lublin 2018.
- [21.] Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004.
- [22.] Ratzinger J., *Wspólnota religijna i wspólnota polityczna* [w:] tegoż, *Głód Boga. Kazania z Pentling*, Kraków 2016.
- [23.] Ratzinger J., *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, przeł. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
- [24.] Ratzinger J., *Droga krzyżowa w Koloseum 2005 – tekst kardynała Józefa Ratzingera*, Vox Domini. Katolickie Wydawnictwo Ewangelizacyjne, <https://voxdomini.pl/archiwa/modlitwy-i-nabozenstwa/droga-krzyzowa-wg-j-ratzingera/> [dostęp: 11.12.2018].

### **Dokumenty, publikacje i wypowiedzi doktrynalne Kościoła katolickiego**

(w tym encykliki pisma i wypowiedzi papieży, kolejność alfabetyczna)

- [1.] Franciszek, *Franciszek: to jest jedyny cel Kościoła*, portal społecznościowo-informacyjny DEON.pl, 2013, <https://www.deon.pl/religia/serwis-papieski/aktualnosci-papieskie/art,879,franciszek-to-jest-jedyny-cel-kosciola.html> [dostęp: 05.11.2018].
- [2.] Franciszek, *Misja w Centrum Wiary Chrześcijańskiej*, Orędzie na Światowy Dzień Misyjny 2017 r., Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/przemowienia/misje2017\\_04062017.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/misje2017_04062017.html) [dostęp: 05.11.2018].
- [3.] Jan Paweł II, *Akt Europejski Santiago De Compostela*, Parafia św. Jakuba Ap. w Więclawicach Starych – Archidiecezja Krakowska, [http://www.swjakub.pl/index.php?option=com\\_content&view=article&id=118&Itemid=87](http://www.swjakub.pl/index.php?option=com_content&view=article&id=118&Itemid=87) [dostęp: 11.12.2019].
- [4.] Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Libreria Editrice Vaticana, [http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_01051991\\_centesimus-annus.html](http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html) [dostęp: 21.03.2020].
- [5.] Jan Paweł II, *Chrześcijańskie dziedzictwo u podstaw cywilizacji Europy*, Przemówienie Ojca Świętego do nowego ambasadora Słowenii przy Stolicy Apostolskiej

- (05.09.2002), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/amb\\_slov\\_05092002.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/amb_slov_05092002.html) [dostęp: 08.02.2015].
- [6.] Jan Paweł II, *Dzieła zebrane. Tom X*, Kraków 2008.
- [7.] Jan Paweł II, *Europa musi odnaleźć swą głęboką tożsamość*, Spotkanie z przedstawicielami świata nauki, kultury i sztuki (Sofia, 24.05.2002), Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/bulgaria\\_kultura\\_24052002.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/bulgaria_kultura_24052002.html) [dostęp: 08.02.2015].
- [8.] Jan Paweł II, *Europa potrzebuje Jezusa Chrystusa*, Spotkanie z uczestnikami III Międzynarodowego Forum Fundacji im. Alcide De Gasperiego (23.02.2002), Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/alcidedegasperi\\_23022002.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/alcidedegasperi_23022002.html) [dostęp: 08.02.2015].
- [9.] Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. na lotnisku Le Bourget. Historia zbawienia rozpoczyna się od każdego człowieka* [w:] tegoż, *Dzieła zebrane. Tom X*, Kraków 2008.
- [10.] Jan Paweł II, *Integracja europejska na fundamencie wspólnych wartości*, Do nowego ambasadora Belgii, (31.10.2002), Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/amb\\_belgia\\_31102002.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/amb_belgia_31102002.html) [dostęp: 08.02.2015].
- [11.] Jan Paweł II, *Przemówienie podczas spotkania z korpusem dyplomatycznym w Rzymie*, Centrum Myśli Jana Pawła II Instytucja Kultury m.st. Warszawy, <https://jp2online.pl/obiekt/przemowienie-podczas-spotkania-z-korpusem-dyplomatycznym-w-rzymie;T2JqZWN0OjI0OTI=> [dostęp: 11.02.2020].
- [12.] Jan Paweł II, *Strzeżmy duchowego i moralnego wymiaru Europy*, Przesłanie papieskie z okazji 1000. rocznicy wzniesienia kościoła pw. św. Wojciecha (Rawenna, 24.04.2002), Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/sw\\_wojciech\\_24042002.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/sw_wojciech_24042002.html) [dostęp: 08.02.2015].
- [13.] Jan Paweł II, *Wartości chrześcijańskie duchowym fundamentem Europy*, Przesłanie papieskie do uczestników Europejskiego Kongresu Naukowego nt. Ku konstytucji europejskiej?, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/przemowienia/eu\\_wartoscichrz\\_20062002.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/przemowienia/eu_wartoscichrz_20062002.html) [dostęp: 08.02.2015].
- [14.] Jan XXIII, *Mater et magistra*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_xxiii/encykliki/mater\\_magistra\\_15051961.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/mater_magistra_15051961.html) [dostęp: 22.11.2017].
- [15.] Jan Paweł II, *Sollicitudo Rei Socialis*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/sollicitudo.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/sollicitudo.html) [dostęp: 12.04.2018].

- [16.] Jan XXIII, *Encyklika Pacem in terris*, Fundacja Opoka, [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_xxiii/encykliki/pacem\\_in\\_terriss\\_11041963.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_xxiii/encykliki/pacem_in_terriss_11041963.html) [dostęp: 05.09.2017].
- [17.] *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2002.
- [18.] *Kodeks prawa kanonicznego*, 1983.
- [19.] *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Jedność, Kielce 2005.
- [20.] *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, Libreria Editrice Vaticana, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/justpeace/documents/rc\\_pc\\_justpeace\\_doc\\_20060526\\_compendio-dott-soc\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_pl.html) [dostęp: 23.04.2020].
- [21.] *Komunikat z 368. zebrania plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, Katolicka Agencja Informacyjna, <https://ekai.pl/komunikat-z-zebrania-plenarnego-konferencji-episkopatu-polski/> [dostęp: 23.02.2020].
- [22.] *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”*, Polskie Towarzystwo Mariologiczne, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-soborowe/sobor-watykanski-ii/141-konstytucja-duszpasterska-o-kosciele-w-swiecie-wspolczesnym-gaudium-et-spes.html> [dostęp: 22.11.2018].
- [23.] *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, Poznań 2005.
- [24.] Leon XIII, *Immortale Dei*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/leon\\_xiii/encykliki/immortale\\_dei\\_01111885.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/leon_xiii/encykliki/immortale_dei_01111885.html) [dostęp: 11.02.2019].
- [25.] Leon XIII, *Rerum novarum*, <http://www.mop.pl/doc/html/encykliki/Rerum%20novarum.htm> [dostęp: 01.03.2018].
- [26.] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: Nowe spojrzenie na prawo naturalne*, bmv 2009.
- [27.] *Nota doktrynalna na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, Kongregacja Nauki Wiary, 03.12.2007, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20071203\\_nota-evangelizzazione\\_pl.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20071203_nota-evangelizzazione_pl.html) [dostęp: 05.11.2018].
- [28.] *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, oficjalny portal internetowy Stolicy Apostolskiej, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20021124\\_politica\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_pl.html) [dostęp: 11.02.2020 i i 22.03.2017].
- [29.] *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym*, Kongregacja Nauki Wiary, 24 listopada 2002 r., Fundacja

- Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/nota\\_polityka\\_24112002.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WR/kongregacje/kdwiary/nota_polityka_24112002.html) [dostęp: 23.09.2017].
- [30.] *Oświadczenie w sprawie ratyfikacji konwencji ws. przemocy wobec kobiet*, Katolicka Agencja Informacyjna, <https://ekai.pl/dokumenty/prezydium-kep-ideologia-i-nieprawda-w-konwencji-ws-przemocy-wobec-kobiet/> [dostęp: 23.02.2020].
- [31.] Paweł VI, *Acta Apostolicae Sedis*, 66, 1970, oficjalny portal internetowy Stolicy Apostolskiej, <http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-62-1970-ocr.pdf> [dostęp: 20.06.2017].
- [32.] Paweł VI, *Adhortacja apostolska Evangelii Nuntiandi. O ewangelizacji w świecie współczesnym*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/paweł\\_vi/adhortacje/evangelii\\_nuntiandi.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/paweł_vi/adhortacje/evangelii_nuntiandi.html) [dostęp: 22.10.2020].
- [33.] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2003.
- [34.] Pius IX (tłum. M. Wojciechowski), *Syllabus błędów*, „Studia Theologica Var-saviensia”, 1998, nr 2.
- [35.] Pius IX, *Encyklika Divini Redemptoris*, Fundacja Opoka, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xi/encykliki/divini\\_redemptoris\\_19031937.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xi/encykliki/divini_redemptoris_19031937.html) [dostęp: 05.09.2017].
- [36.] Pius XII, *Orędzie radiowe wygłoszone w wigilię Bożego Narodzenia 1942 r.*, eKAI, <https://ekai.pl/dokumenty/oredzie-radiowe-wygloszone-w-wigilie-bozego-narodzenia-1941-roku/> [dostęp: 05.09.2017].
- [37.] *Youcat. Katechizm Kościoła Katolickiego dla Młodych*, Częstochowa 2011.

### **Wydawnictwa monograficzne i prace zbiorowe**

(w tym rozdziały w pracach zbiorowych, kolejność alfabetyczna)

- [1.] Albert H., *Joseph Ratzingers Rettung des Christentums*, Aschaffenburg 2008.
- [2.] Allen J. L., *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, Poznań 2005.
- [3.] Andrusiewicz A., *Cywilizacja rosyjska* (Tom I), Warszawa 2004, ss. 640.
- [4.] Andrusiewicz A., *Cywilizacja rosyjska* (Tom II), Warszawa 2005.
- [5.] Andrusiewicz A., *Cywilizacja rosyjska* (Tom III), Warszawa 2009.
- [6.] Antonowicz L., *Podręcznik prawa międzynarodowego*, Warszawa 2003.
- [7.] Arystoteles, *Polityka*, Warszawa 2006.
- [8.] Aucante V., *Benoît XVI et l'Islam*, Paris 2008.
- [9.] Baczkowski K. (red.), *Późne średniowiecze*, Warszawa 2005, ss. 743.

- [10.] Bała P., A. Wielomski, *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*, Warszawa 2008.
- [11.] Baniak J. (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem*, Poznań 2012.
- [12.] Baniak J. (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym w Polsce. Między losem a wyborem*, Poznań, 2012.
- [13.] Baniak J. (red.), *Socjologia religii, t. 4. Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość*, Poznań 2006.
- [14.] Barcik J., Srogosz T., *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2007.
- [15.] Bars H., *Polityka według Maritaina*, Londyn 1969.
- [16.] Bartyzel J., *Ankieta na temat pontyfikatu Benedykta XVI* [w:] Ćwikła J. (red.), *Benedykt XVI. Próba podsumowania pontyfikatu*, Radzymin 2013.
- [17.] Bauman Z., *Europa niedokończona przygoda*, Kraków 2005.
- [18.] Berger P. L., *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997.
- [19.] von Beyme K., *Współczesne teorie polityczne*, Warszawa 2007.
- [20.] Białas-Zielińska K., *Stanowisko papieża wobec problemu wojny – od Piusa XII do Jana Pawła II* [w:] Nyzio A. (red.), *Od wojny sprawiedliwej do wojny robotów. Rozważania o stałości i zmienności fenomenu wojny*, Kraków 2018.
- [21.] Białas-Zielińska K., *Stanowisko papieża wobec problemu wojny – od Piusa XII do Jana Pawła II* [w:] Nyzio A. (red.), *Od wojny sprawiedliwej do wojny robotów. Rozważania o stałości i zmienności fenomenu wojny*, Kraków 2018.
- [22.] Białkowski M. (red.), *Radość i nadzieja, smutek i trwoga... Sobór Watykański II z perspektywy półwiecza*, Toruń 2016.
- [23.] Bierzanek R., Symonides J., *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 1999.
- [24.] Billington J. H., *Ikona i topór. Historia kultury rosyjskiej*. Kraków 2008.
- [25.] Blok Z. (red.), *Czym jest teoria w politologii*, Warszawa 2011.
- [26.] Bocheński J., *Zarys historii filozofii*, Kraków 1993.
- [27.] Böckenförde E. W., *Powstanie państwa jako element procesu sekularyzacji* [w:] tegoż, *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994.
- [28.] Böckenförde E. W., *Wolność – państwo – Kościół*, Kraków 1994.
- [29.] Borowik I., *O deprywatywacji religii José Casanovy na tle debaty o sekularyzacji* [w:] Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.
- [30.] Borowik I., *Odbudowanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Kraków 2000.



- [31.] Brihat D., *Życie w świecie a kontemplacja. Jacques i Raïssa Maritain – prorocy naszych czasów*, Kraków 1993.
- [32.] Brodecki Z., *Preambuła Konstytucji dla Europy* [w:] Dudzik S. (red.), *Konstytucja dla Europy - przyszły fundament Unii Europejskiej*, Kraków 2005.
- [33.] Brodzik K., Buczyńska M. (red.), *Jan Paweł II i Europa*, Toruń 2009.
- [34.] Buksiński T., *Publiczne sfery i religie*, Poznań 2011.
- [35.] Buksiński T., *Współczesne filozofie polityki*, Poznań 2006.
- [36.] Burgoński P., Gierycz M. (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2013.
- [37.] Burgoński P., Gierycz M. (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014.
- [38.] Burgoński P., Gierycz M., Kacprzak M., Sowiński S., Stępkowska K., Węgrzecki J., *Obecność Kościoła katolickiego w sferze publicznej demokratycznego państwa prawa. Przykład współczesnej Polski*, Warszawa 2013.
- [39.] Burgoński P., Gierycz M., *Politologia i religia. Wprowadzenie* [w:] tychże (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2013.
- [40.] Burgoński P., *Modele relacji między religią i polityką* [w:] Burgoński P., Gierycz M. (red.), *Religia i polityka. Zarys problematyki*, Warszawa 2014.
- [41.] Burleigh M., *Ziemska władza. Polityka jako religia*, Warszawa 2011.
- [42.] Bursche E., *Historia konkordatów*, Kraków 1996.
- [43.] Campbell K., O'Hanlon M., *Hard Power. The New Politics of National Security*, New York 2006.
- [44.] Casanova J., *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.
- [45.] Chélini J., *Benoît XVI, l'héritier du Concile*, Paris 2005.
- [46.] Chmielewski M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin-Kraków 2002.
- [47.] Chodubski A., *Wstęp do badań politologicznych*, Gdańsk 2013.
- [48.] Chojnicka K., Olszewski H., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, Poznań 2004.
- [49.] Cholewa M., Drzyżdżyk S., Gilski M. (red.), *Sobór Watykański II. Złoty jubileusz*, Kraków 2013.
- [50.] Chwalba A., *Historia powszechna. XIX wiek*, Warszawa 2009.
- [51.] Colás A., *Imperium*, Warszawa 2008.
- [52.] Concetti G., *Jan Paweł II i wartości chrześcijańskie w Konstytucji Unii Europejskiej*, Kraków 2007.
- [53.] Curran C. E., *Catholic Social Teaching and Pope Benedict XVI*, Georgetown 2014.

- [54.] Ćwikła J. (red.), *Benedykt XVI. Próba podsumowania pontyfikatu*, Radzymin 2013.
- [55.] Da Silva J., *Morskie dzieje Portugalczyków*, Gdańsk 1987.
- [56.] Davies N., *Europa – między Wschodem a Zachodem*, Kraków 2007.
- [57.] Davies N., *Europa*, Kraków 1998.
- [58.] Dawkins R., *Bóg urojony*, Warszawa 2007.
- [59.] Długosz-Kurczabowa K., *Nowy słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 2003.
- [60.] Dobroczyński M., Stefanowicz J., *Tożsamość Europy*, Warszawa 1979.
- [61.] Domeracki P., Karalus A., Michalski R., Lisak A., Parszutowicz P., Tomczak M., *Filozoficzne i kulturowe aspekty integracji europejskiej*, Gdańsk 2011.
- [62.] Draguła A., *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Warszawa 2001.
- [63.] Drozdowicz Z., *O racjonalności w religii i religijności (raz jeszcze). Wykłady*, Poznań 2010.
- [64.] Dudzik S. (red.), *Konstytucja dla Europy – przyszły fundament Unii Europejskiej*, Kraków 2005.
- [65.] Eliade M., *Mity, sny i misteria*, Warszawa 1999.
- [66.] Flis A., *Chrześcijaństwo i Europa: studia z dziejów cywilizacji Zachodu*, Kraków 2001.
- [67.] Ford M., *Świt robotów. Czy sztuczna inteligencja pozbawi nas pracy*, Warszawa 2016.
- [68.] Fortin E. L., Św. Augustyn [w:] Strauss L., Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010.
- [69.] Gacek B., *Znaczenie osoby w teologii Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, Warszawa 2010.
- [70.] Gadacz T., Milerski B. (red.), *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, Warszawa 2001.
- [71.] Gazda D., *Pola Katalaunijskie 451*, Warszawa 2005.
- [72.] Giddens A., *Socjologia*, Warszawa 2008.
- [73.] Gilson É., *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958.
- [74.] Gołębski F., *Kulturowe aspekty integracji europejskiej*, Warszawa 2008.
- [75.] Golka M., *Cywilizacja współczesna i globalne problemy*, Warszawa 2012.
- [76.] Góra D., Łabędź K., Pochyły P., *Polityka wyznaniowa. Perspektywa RP III*, Kraków 2019.

- [77.] Góra-Szopiński D., *Czym może, a czym nie powinna być politologia religii?* [w:] Michalak R. (red.), *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, Zielona Góra 2015.
- [78.] Góra-Szopiński D., *Złoty środek. Kościół wobec współczesnych wizji państwa*, Toruń 2007.
- [79.] Gowin J., *Kościół po komunizmie*, Kraków 1995.
- [80.] Gowin J., *Kościół w czasach wolności 1989-1999*, Kraków 1999.
- [81.] Graetz H., *Historia Żydów (Tom III - Od panowania Heroda I-go do powtórnego zburzenia Jerozolimy)*, Warszawa 1929.
- [82.] Grosfeld J. (red.), *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, Warszawa 2014.
- [83.] Grott B. (red.), *Religia chrześcijańska a idee polityczne*, Kraków 1998, ss. 169;
- [84.] Grott B. (red.), *Religia i polityka*, Kraków 2000,
- [85.] Grott B., Grott O. (red.), *Wiedza religioznawcza w badaniach politologicznych*, Warszawa 2015.
- [86.] Grzelak W., *Nauka papieża Gelazego I o autorytecie stolicy apostołskiej: przyczynek do historii prymatu i polityki papieskiej*, Poznań 1922.
- [87.] Grzymała-Busse A., *Nations under God. How churches use moral authority to influence policy*, New Jersey 2015.
- [88.] Guerreiro E., *Świadek prawdy. Biografia Benedykta XVI*, Kraków 2018.
- [89.] Gulczyński M., *Nauka o polityce*, Warszawa 2007.
- [90.] Haarscher G., *Laickość*, Warszawa 2004.
- [91.] Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie. Teoria dyskursu wobec zagadnień prawa i demokratycznego państwa prawnego*, Warszawa 2005.
- [92.] Habermas J., *Przedpolityczne moralne podstawy państwa, którego zasadą jest wolność*, [https://www.filozofia.umk.pl/pliki/habermas\\_rattinger\\_tlumaczenie\\_i\\_v.doc](https://www.filozofia.umk.pl/pliki/habermas_rattinger_tlumaczenie_i_v.doc) [dostęp: 13.05.2019].
- [93.] Habermas J., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, Warszawa 2007.
- [94.] Halecki O., *Historia Europy – jej granice i podziały*, Lublin 1994.
- [95.] Hamman J., Just B., *Mein Herz schlägt bayrisch*, München 2006.
- [96.] Herbut J., *Elementy metodologii filozofii. Skrypt do wykładu*, Lublin 2004.
- [97.] Heywood A., *Ideologie polityczne. Wprowadzenie*, Warszawa 2007.
- [98.] Huntington S. P., *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2007.

- [99.] Iwanicki J., *Procesy sekularyzacji a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*, Poznań 2014.
- [100.] Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Skultana 2012.
- [101.] Jaśkiewicz S., *Św. Augustyn – poszukiwanie Boga*, Katowice 2012.
- [102.] Johnson J. B., Reynolds H. T., Mycoff J. D., *Metody badawcze w naukach politycznych*, Warszawa 2010.
- [103.] Johnson J. W. G., *Na bezdrożach teorii ewolucji*, Warszawa – Struga 1989.
- [104.] K. Wagner, H. Ruf, *Kardinal Ratzinger. Der Erzbischof von München und Freising in Wort und Bild*, München 1977.
- [105.] Kania W., *Homilie na ewangelie i pierwszy list św. Jana, cz. 2, Seria „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, t. XV, 1977.*
- [106.] Karas M., Stanios K. (red.) *Laicyzm potępiony przez papieża*, Stowarzyszenie Polonia Christiana, Kraków 2020.
- [107.] Keller J., *Katolicka doktryna społeczna*, Warszawa 1989.
- [108.] Keller J., *Wizja świata papieża Jana Pawła II* [w:] Mysłek W., Nowaczyk M., *Kościół współczesny. Dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1985.
- [109.] Kenny A., *Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999.
- [110.] Kieca M., Kleska Ł., *Jezus w teologii wyzwolenia*, Rzeszów 2015.
- [111.] Kleska Ł., *Oblicza Josepha Ratzingera. Zarys dyskusji wokół przemian w teologii strażnika wiary na przełomie XX i XXI wieku*, Warszawa 2011.
- [112.] Kołakowski L., *Czy już w po-chrześcijańskim czasie żyjemy?* [w:] tegoż, *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Kraków 2011.
- [113.] Kołakowski L., *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Kraków 2011.
- [114.] Kołosowski T., *Od wolności wyboru wyznania do przymusu religijnego – ewolucja poglądów biskupa Augustyna z Hippony podczas schizmy donatystycznej w Afryce Rzymskiej*, Piła 2000.
- [115.] Koneczny F., *O ład w historii*, Warszawa – Struga 1991.
- [116.] Korab-Karpowicz W. J., *Religia, rozum i to, co zostało utracone: dyskusja z Jürgenem Habermasem* [w:] *Religia a prawo i państwo* (Wrocławskie Studia Erazmiańskie: zeszyt naukowy studentów, doktorantów i pracowników Uniwersytetu Wrocławskiego), Wrocław 2011.
- [117.] Kornatowski W., *Społeczno-polityczna myśl św. Augustyna*, Warszawa 1965.
- [118.] Kosturbić J., *Nauka o pastwie w myśli Georga Jellinka*, Lublin 2015.

- [119.] Kowalczyk K., *Między antyklerykalizmem a konfesjonalizacją. Partie polityczne wobec Kościoła katolickiego w Polsce po 1989 roku*, Toruń 2016.
- [120.] Kowalczyk S., *Człowiek i Bóg w nauce świętego Augustyna*. Warszawa 1987.
- [121.] Kowalczyk S., E. Balawajder (red.), *Jacques Maritain prekursor soborowego humanizmu. Myśl filozoficzno-teologiczna Jacquesa Maritaina*, Lublin 1992.
- [122.] Kowalczyk S., *Zarys filozofii polityki*, Lublin 2008.
- [123.] Kraus J.M., *Benedetto XVI. Il perché di una scelta*, Roma 2013.
- [124.] Krauz-Mozer B., *Teoretyzowanie w politologii u progu XXI wieku* [w:] Blok Z. (red.), *Czym jest teoria w politologii*, Warszawa 2011.
- [125.] Krauz-Mozer B., *Teorie polityki. Założenia metodologiczne*, Warszawa 2007.
- [126.] Kriegseisen W., *Stosunki wyznaniowe w relacjach państwo – kościół między reformacją a oświeceniem*, Warszawa 2011.
- [127.] Krukowski J., *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000.
- [128.] Kucharczyk G., *Państwo wyznaniowe cz. I.*, Miłujcie się!, <https://milujcie-sie.pl/panstwo-wyznaniowe-cz-1.html> [dostęp: 23.07.2020].
- [129.] Kucza G. (red.), *Wierność i aggiornamento. Wokół recepcji Soboru Watykańskiego II*, Katowice 2006.
- [130.] Kuhn P. (Editor), *Gespräch über Jesus. Papst Benedikt XVI. Im Dialog mit Martin Hengel und Peter Stuhlmacher*, Tübingen 2010.
- [131.] Kuncewicz P., *Legenda Europy*, Warszawa 2005.
- [132.] Küng H., *Krótką historia Kościoła katolickiego*, Wrocław 2004.
- [133.] Küng H., *Nieomylny?*, Kraków 1995.
- [134.] Łabędź K., *Relacje państwo – Kościół katolicki w Polsce – założenia normatywne i stan rzeczywisty* [w:] D. Góra, K. Łabędź, P. Pochyły, *Polityka wyznaniowa. Perspektywa RP III*, Kraków 2019.
- [135.] Labuda G., *Rozważania nad teorią i historią kultury i cywilizacji*, Poznań 2008.
- [136.] de Lazari A., *Czy Moskwa będzie Trzecim Rzymem? Studia o nacjonalizmie rosyjskim*, Katowice 1995.
- [137.] de Lubac H., *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, Poznań 2011.
- [138.] Łakomy H., *Państwo a Kościół we Francji*, Kraków 1999.
- [139.] Läßle A., *Benedetto XVI e le sue radici*, Marcianum Press, Venezia 2009.
- [140.] Łastawski K., *Historia integracji europejskiej*, Toruń 2011.
- [141.] Laube V., *Das Erzbischöfliche Studienseminar St. Michael in Traunstein und sein Archiv*, Regensburg 2006.

- [142.] Ławreszuk M., *Prawosławie wobec tendencji nacjonalistycznych i etnofiletystycznych*, Warszawa 2000.
- [143.] Lecomte B., *Benoît XVI. Le dernier pape européen*, Paris 2006.
- [144.] Lefebvre M., *Kościół przesiąknięty modernizmem*, Chorzów – Poznań 1995.
- [145.] Lewicki Z., *Historia cywilizacji amerykańskiej: era sprzeczności 1787-1865*, Warszawa 2009.
- [146.] Lewicki Z., *Historia cywilizacji amerykańskiej: era tworzenia 1607-1789*, Warszawa 2009.
- [147.] Libiszowska-Żółtkowska M., *Homo religiosus. Szkice z socjologii religii*, Kraków 2021.
- [148.] Libiszowska-Żółtkowska M., *Przedmowa* [w:] tejże, *Homo religiosus. Szkice z socjologii religii*, Kraków 2021.
- [149.] Libiszowska-Żółtkowska M., *Sekularyzacja – wróg czy sprzymierzeniec Kościoła katolickiego w Polsce* [w:] Baniak J. (red.), *Socjologia religii, t. 4. Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość*, Poznań 2006.
- [150.] Lilla M., *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, Warszawa 2009.
- [151.] Łuszczyński A., *Podstawy metodologiczne badań politologicznych*, Rzeszów 2005.
- [152.] Mai K., *Benedykt XVI. Jego życie, jego wiara, jego dążenia*, Warszawa 2005.
- [153.] Mai K., *Watykan. Mroczna historia światowej potęgi*, Katowice 2019.
- [154.] Maigret E., *Socjologia komunikacji i mediów*, Warszawa 2012.
- [155.] Majkrzak H., *Doktor doktorów św. Tomasz z Akwinu*, Kraków 2009.
- [156.] Marczevska-Rytko M., Maj D. (red.), *Politologia religii*, Lublin 2018.
- [157.] Marczevska-Rytko M., *Politologia religii jako subdyscyplina religioznawstwa i/lub nauk o polityce* [w:] Marczevska-Rytko M., Maj D. (red.), *Politologia religii*, Lublin 2018.
- [158.] Marczevska-Rytko M., *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010.
- [159.] Mariański J., *Kościół katolicki w przestrzeni życia publicznego* [w:] Baniak J. (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym w Polsce. Między losem a wyborem*, Poznań, 2012.
- [160.] Mariański J., *Sekularyzacja* [w:] *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin – Kraków 2002.
- [161.] Maritain J., *Człowiek i państwo*, Kraków 1993.
- [162.] Maritain J., *Humanizm integralny*, Warszawa 1981.

- [163.] Maritain J., *Religia i kultura*, Poznań 1937.
- [164.] Maritain J., *Wieśniak z nad Garonny. Stary świecki chrześcijanin snuje refleksje à propos czasów współczesnych*, Poznań 2017.
- [165.] Marsh D., Stoker G. (red.), *Teorie i metody w naukach politycznych*, Kraków 2006.
- [166.] Marszałek A. (red.), *Integracja europejska*, Warszawa 2004.
- [167.] Mauk D., Oakland J., *Cywilizacja amerykańska*, Wrocław 2006.
- [168.] Mazanka P., *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003.
- [169.] Mazurkiewicz P., *Kościół i demokracja*, Warszawa 2001.
- [170.] McGuire M. B., *Religia w kontekście społecznym*, Kraków 2012.
- [171.] Melloni A., *Benedetto XVI* [w:] Melloni A. (editore), *Il conclave di papa Francesco*, Roma 2013.
- [172.] Melloni A., *L'inizio di papa Ratzinger*, Torino 2005.
- [173.] Mendes S., *Miejsce religii w społeczeństwie. W poszukiwaniu nowego programu badawczego socjologii religii*, Warszawa 2016.
- [174.] Michalak R. (red.), *Polityka jako wyraz lub następstwo religijności*, Zielona Góra 2015.
- [175.] Michalak R. (red.), *Religijne determinanty polityki*, Zielona Góra 2014.
- [176.] Misztal H. (red.), *Prawo wyznaniowe*, Lublin 2000.
- [177.] Mrówczyński T., *Personalizm Maritaina i współczesna myśl katolicka*, Warszawa 1964.
- [178.] Murphy J., *Christ Our Joy. The Theological Vision of Pope Benedict XVI*, San Francisco 2008.
- [179.] Mysłek W., Nowaczyk M., *Kościół współczesny. Dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1985.
- [180.] Nachmias D., Franfort-Nachmias Ch., *Metody badawcze w naukach społecznych*, Poznań 2001.
- [181.] Napiórkowski S. C., Zieliński E. J. (red.), *Święty Bonawentura. Życie i myśl, Niepokalanów* 1976.
- [182.] Niesyty E., *Miejsce i rola personalistycznej koncepcji społeczeństwa demokratycznego w humanizmie integralnym Jacques'a Maritaina*, Poznań 2005.
- [183.] North J. B., *Historia kościoła*, Warszawa 2010.
- [184.] Novak M., *Wolne osoby i dobro wspólne*, Kraków 1998..
- [185.] Nowacka E. J., *Osoba i państwo w poglądach Benedykta XVI*, Wrocław 2007.

- [186.] Nowacka E. J., *Spoleczno-polityczna myśl Benedykta XVI. Geneza i znaczenie dla współczesnych państw demokratycznych*, Wrocław 2006.
- [187.] Nowacka E. J., *Wprowadzenie do doktryny społecznej Benedykta XVI*, Wrocław 2009.
- [188.] Nye J. S., *Soft Power. Jak osiągnąć sukces w polityce światowej*, Warszawa 2007.
- [189.] Nye J. S., *Soft Power. The Means to Success in World Politics*, New York 2005.
- [190.] Nyzio A. (red.), *Od wojny sprawiedliwej do wojny robotów. Rozważania o stałości i zmienności fenomenu wojny*, Kraków 2018.
- [191.] Opara S., *Filozofia. Współczesne kierunki i problemy*, Warszawa 1999.
- [192.] Ostrogorski G., *Dzieje Bizancjum*, Warszawa 2008.
- [193.] Papciak K. F., *Nowy etos starego kontynentu. Chrześcijaństwo wobec Europy*, Wrocław 2012.
- [194.] Parandowski J., *Mitologia*, Londyn 1992.
- [195.] Pfeiffer A., *Religion und Politik in den Schriften Papst Benedikt XVI*, Marburg 2007.
- [196.] Pietras H. (red.), *Grzech pierworodny. Dzieje procesu Pelagiusza*, Kraków 1999.
- [197.] Pietrzak M., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1995.
- [198.] Pietrzyk-Reeves D., *Idea społeczeństwa obywatelskiego: współczesna debata i jej źródła*, Wrocław 2000.
- [199.] Piskozub A., *Elementy nauki o cywilizacji*, Gdańsk 1992.
- [200.] Platon, *Państwo*, Warszawa 2010.
- [201.] Possenti V., *Katolicka nauka społeczna wobec dziedzictwa oświecenia*, Kraków 2000.
- [202.] Potz M., *Political Science of Religion. Theorising the Political Role of Religion*, London 2020.
- [203.] Rabiej S., *Europa Benedykta* [w:] K. Glombik (red.), *Wokół osoby i myśli Benedykta XVI*, Opole 2006.
- [204.] Rahner H., *Kościół i państwo we wczesnym chrześcijaństwie*, Warszawa 1986.
- [205.] Ratzinger G., Hesemann M., *Mój brat Papież*, Kraków 2012, ss. 308; A. Borghese. *Śladami Josepha Ratzingera*, Warszawa 2007.
- [206.] Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 2, Lublin 1996.
- [207.] Regoli R., *Benedykt XVI. Wielki papież w czasach kryzysu*, Kraków 2017.
- [208.] Riasanovsky N. V., Steinberg M. D., *Historia Rosji*, Kraków 2009.
- [209.] Ring-Eifel L., *Światowa potęga Watykanu. Polityka współczesnych papieży*, Warszawa 2008.



- [210.] Ruf H., *Kardinal Ratzinger. Der Erzbischof von München und Freising in Wort und Bild*, München 1977.
- [211.] Runciman S., *Manicheizm średniowieczny*, Katowice 2007.
- [212.] Rusconi R., *Il gran rifiuto. Perché un papa si dimette*, Brescia 2013.
- [213.] Ryś G., *Państwo a Kościół (hasło)*, Religia. Encyklopedia PWN, t. 7.
- [214.] Rzegocki A., *Racja stanu a polska tradycja myślenia o polityce*, Kraków 2008.
- [215.] Sapir J., *Nowy XXI wiek. Od wieku „Ameryki” do powrotu narodów*, Warszawa 2009.
- [216.] Sarwa A., *Czyciele ognia, czasu i szatana. Zaratusztrianizm, zurwanizm, anahityzm, mitraizm, manicheizm, mazdakizm, mazdazanim, jazydyzm*, Sandomierz 2010.
- [217.] Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, Kraków 2000.
- [218.] Scruton R., *Słownik myśli politycznej*, Poznań 2002.
- [219.] Seewald P., *Benedykt XVI. Portret z bliska*, Kraków 2006.
- [220.] Seewald P., *Benedykt XVI. Życie*, Kraków 2021.
- [221.] Seńko W., *Jak rozumieć filozofię średniowieczną*, Kęty 2001.
- [222.] Sitarz M., *Tożsamość Europy w nauczaniu Jana Pawła II*, „Kościół i Prawo”, 2018, nr 2.
- [223.] Składanowski M., *Ciało-Dusza-Duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013.
- [224.] *Słownik politologii*, Warszawa 2008.
- [225.] Socci A., *Czy to naprawdę Franciszek? Kościół w czasach zamętu*, Kraków 2014.
- [226.] Soska M., *Za Świętą Ruś. Współczesny nacjonalizm rosyjski – zarys ideologii*, Warszawa 2009.
- [227.] Steinbüchel T., *Der Umbruch des Denkens. Die Frage nach der christlichen Existenz erläutert an Ferdinand Ebners Menschdeutung*. Regensburg 1936.
- [228.] Strauss L., Cropsey J. (red.), *Historia filozofii politycznej*, Warszawa 2010.
- [229.] Św. Augustyn z Hippony, *Państwo Boże*, Kęty 2015.
- [230.] Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej. Sprostowania*, Warszawa 1979.
- [231.] Św. Augustyn, *O państwie Bożym (Tom I i II)*, Warszawa 2003.
- [232.] Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.
- [233.] Św. Augustyn, *Pisma egzegetyczne przeciw manichejczykom*, Seria „Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy”, t. XXV, Warszawa 1980.
- [234.] Św. Augustyn, *Wyznania*, Kraków 2008.
- [235.] Św. Tomasz z Akwinu, *O władzy [w:] Dzieła wybrane*, Warszawa 2001.

- [236.] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, Poznań s. 395.
- [237.] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa teologiczna*, Tom XIII, Londyn, bdw, s. 11.
- [238.] Św. Tomasz, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, Kęty 1998, t. 1.
- [239.] Świątkowski H., *Wyznaniowe prawo państwowe*, Warszawa 1962.
- [240.] Symonides J., *Podmioty prawa międzynarodowego* [w:] Bierzanek R., Symonides J., *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 1999.
- [241.] Szahaj A., Jakubowski M. N., *Filozofia polityki*, Warszawa 2006.
- [242.] Szulakiewicz M., *Filozofia jako hermeneutyka*, Toruń 2012.
- [243.] Szulist J., *Teologia państwa w pismach Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, Toruń 2016.
- [244.] Szymik J., *Theologia benedicta, t. 1-3*, Katowice 2010.
- [245.] Tagliaferri M. (red.), *Il Gesù di Nazaret di Joseph Ratzinger. Un confront*, Assisi 2011.
- [246.] Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1997.
- [247.] TeSelle E., *Augustine the Theologian*, Londyn 1970.
- [248.] Tillich P., *Duchowa obecność a dwuznaczności religii* [w:] tegoż, *Teologia systematyczna*, t. 3, Kęty 2005.
- [249.] Tillich P., *Teologia systematyczna*, t. 3, Kęty 2005.
- [250.] Tobin G., *Benedykt XVI. Papież nowego tysiąclecia*, Kraków 2005.
- [251.] Tokarczyk R., *Współczesne doktryny polityczne*, Zakamycze 2000.
- [252.] Tokarski W. P., *Personalistyczno-aksjologiczna koncepcja pracy. Studium z katolickiej nauki społecznej*, Warszawa – Lublin – Jaworzno 2011.
- [253.] Tornielli A., *Benedykt XVI*, Warszawa 2005.
- [254.] Torrell J., *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, Kęty – Warszawa 2008.
- [255.] Troy J., *The Catholic Church and International Relation*, Oxford Handbooks Online, 2016, <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935307.001.0001/oxfordhb-9780199935307-e-2> [dostęp: 05.11.2018].
- [256.] Turek W., *Między dwiema duszami. Św. Augustyn w relacjach z najbliższymi*, Płock 2014.
- [257.] Valente G., *Ratzinger al Vaticano II*, Cinisello Balsamo 2013.
- [258.] Valente G., *Ratzinger professore, Gli anni dello studio e dell'insegnamento nel ricordo dei colleghi e degli allievi (1946-1977)*, Cinisello Balsamo 2008.
- [259.] Wallerstein I., *Analiza systemów-światów*, Warszawa 2009.
- [260.] Weber M., *Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa 2002.

- [261.] Weisheipl J., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, Poznań 1985.
- [262.] Wnuk-Lipiński E., *Socjologia życia publicznego*, Warszawa 2008.
- [263.] de Wohl L., *Św. Augustyn. Niespokojny płomień*, Sandomierz 2008.
- [264.] de Wohl L., *Św. Tomasz z Akwinu. Łagodne światło*, Sandomierz 2008.
- [265.] Wojciechowska J., Backer R. (red.), *Metodologia badań politologicznych*, Warszawa 2016.
- [266.] Wójcik Z., *Historia powszechna. Wiek XVI-XVII*, Warszawa 2006.
- [267.] Wójtowicz R., *Prawo natury – naturalne w świetle historii i kultury. Wybrane zagadnienia*, Rzeszów 2016.
- [268.] Woroniecki J., *Katolickość tomizmu*, Komorów 2008.
- [269.] Zanotti E., *Il sorriso di Benedetto. Pellegrinaggio nella terra d'infanzia di papa Bene detto XVI*, Siena 2007.

### **Artykuły naukowe i recenzje**

(kolejność alfabetyczna)

- [1.] Adamiak S., *Donatyści pod rządami Wandalów i Bizancjum*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze”, 2009, t. 8.
- [2.] Babiński J., *Interpretacje ratyżbońskiego przemówienia Benedykta XVI*, „Studia Gdańskie”, 2009, XXIV.
- [3.] Bajer J., *Badania porównawcze w politologii zagadnienia metodologiczne*, „Studia Politicae Universitatis Silesiensis”, 2012, nr 8.
- [4.] Banek K., *Główne problemy politologii religii*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, 2010, nr 34-36.
- [5.] Banek K., *Politologia religii (zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju)*, „Pantheon”, 2007, nr 2.
- [6.] Banek K., *Politologia religii jako dziedzina badań religioznawczych*, „Przegląd Religioznawczy” 1999, nr 3-4.
- [7.] Banek K., *Politologia religii. Nowa dziedzina religioznawstwa: zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju*, „Przegląd Religioznawczy”, 2003, nr 3.
- [8.] Barnat D., *Sekularyzm polityczny a spór o przekonania sumienia*, „Roczniki Filozoficzne”, 2017, nr 4.
- [9.] Bauman Z., *Times of interregnum*, „Ethics and Global Politics”, 2012, vol. 5, nr 1.

- [10.] Błaszczuk W., *Między integryzmem a integracją. Miejsce religii w konstrukcji wspólnej Europy*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2007, nr 1.
- [11.] Borecki P., *Modele relacji między państwem a Kościoła i ich wyraz we współczesnym konstytucjonalizmie*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne”, 2005, nr 1-2.
- [12.] Borecki P., *Państwo neutralne światopoglądowo – ujęcie komparatystyczne*, „Studia z Prawa Wyznaniowego”, 2006, t. 9.
- [13.] Brożek A., *O stylach filozoficznych i dylematach metodologicznych*, „Analiza i Egzystencja” 2009, nr 10.
- [14.] Budnikowski D., *Podstawy aksjologiczne Konstytucji dla Europy*, „Roczniki Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej w Toruniu”, 2008, nr 7.
- [15.] Burgoński P., *Kościół wobec pluralizmu sfery publicznej*, „Chrześcijaństwo, Świat, Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła”, 2013/2014, nr 1/2 (15/16).
- [16.] Ciołkiewicz P., *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej według Jürgena Habermasa – koncepcja, krytyka, zastosowania*, „Media, Kultura, Społeczeństwo”, 2009, nr 1 (4).
- [17.] Colosi P. J., *Ratzinger, Habermas i Pera o racji publicznej i religii*, „Chrześcijaństwo – Świat – Polityka. Zeszyty Społecznej Myśli Kościoła”, 2017, nr 21.
- [18.] Cywoniuk J., *Wpływ dyplomacji watykańskiej na politykę światową – wybrane zagadnienia*, „Colloquium”, 2015, nr 3.
- [19.] Czajkowski A., *Wyjaśnianie empiryczne a wyjaśnianie interpretacyjne działań politycznych*, „Teoria Polityki”, 2020, nr 4.
- [20.] Dłuska K., *Laicyzm: punkt docelowy czy ślepa uliczka?*, „Nurt SVD”, 2019, nr 1.
- [21.] Drożdż B., *Przymioty ludzkiej godności*, „Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne”, 2006, nr 2 (9).
- [22.] Dudała R., *Pastoralny i/lub doktrynalny*, „Więź”, 2012, nr 2-3.
- [23.] Gałęcki S., *Postchrześcijaństwo – idea a rzeczywistość*, „Veritati et Caritati”, 2015, nr 4.
- [24.] Gałkowski J., *Jacques’a Maritaina koncepcja federacyjna Europy (szkic problemu)*, „Roczniki Filozoficzne”, 2004, nr 2.
- [25.] Gilson E., *Laickość i laicyzm*, „Człowiek w Kulturze”, 1994, nr 3.
- [26.] Grzeszczak J., *„Kochaj i czyń, co chcesz”. Raz jeszcze o miłości według św. Augustyna*, „Osoba i Miłość”, 2014, t. 11.
- [27.] Habermas J., *Religia w sferze publicznej*, „Krytyka Polityczna” 2005, nr 9/10.
- [28.] Iwanicki J., *Spór i dialog Jürgena Habermasa z Josephem Ratzingerem o miejsce religii w życiu publicznym Europy*, „Przegląd Religioznawczy”, 2010, nr 4.

- [29.] Jaskułowski K., *Koncepcja sfery publicznej Jürgena Habermasa*, „Spotkania Europejskie”, 2010, nr 3.
- [30.] Kawa J., *Metodologia, metodyka, metoda jako podstawa wywodu naukowego*, „Studia Prawnoustrojowe”, 2013, nr 21.
- [31.] Kleska Ł., *Benedict XVI about the European culture*, „Przegląd Religioznawczy”, 2015, nr 4.
- [32.] Kobyliński A., *Etica, religione e stato liberale. Joseph Ratzinger – Jurgen Habermas [recenzja]*, „Studia Płockie”, 2007, nr 35.
- [33.] Kociuba M., *Tożsamość kulturowa cywilizacji europejskiej. O potrzebie aksjologicznej „metanoi”*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, 2002, vol. XXVII, 3.
- [34.] Kojkoł J., Kusiak P., Wyszyński Ł., *Kościół a broń jądrowa. Rekonstrukcja doktryny społecznej Kościoła katolickiego*, „Przegląd Religioznawczy”, 2021, nr 3.
- [35.] Kowalczyk K., *Kościół katolicki jako podmiot oddziałujący na system polityczny*, „Wrocławskie Studia Politologiczne”, 2014, nr 17.
- [36.] Kowalczyk K., *Kościół katolicki w Polsce jako podmiot oddziałujący na system polityczny. Casus regulacji prawnych o zapłodnieniu pozaustrojowym in vitro*, „Atheneum. Polskie Studia Politologiczne”, 2018, nr 57.
- [37.] Kowalczyk K., *Kościół rzymskokatolicki w Polsce jako podmiot oddziałujący na system polityczny: casus ustawy o związkach partnerskich*, „Colloquium”, 2015, nr 4.
- [38.] Kowalczyk K., *Stanowiska polskich partii politycznych wobec religii i Kościoła. Propozycja typologii*, Studia „Politicae Universitatis Silesiensis”, 2015, t. 15.
- [39.] Kowalczyk K., *Typologia grup interesu artykułujących postulaty Kościoła katolickiego w Polsce*, „Przegląd Polityczny”, 2017, nr 2.
- [40.] Kozłowska-Socha Z., *Rozwój Kościołów protestanckich w Ameryce Łacińskiej*, „Studia z Geografii Politycznej i Historycznej”, 2012, t. 1.
- [41.] Krukowski J., *Konstytucyjne modele stosunków między państwem a Kościołem w Europie (Referat został wygłoszony 26.02.2004)*, Polska Akademia Nauk. Oddział w Lublinie, 2004, [http://www.pan-ol.lublin.pl/biul\\_9/art\\_907.htm](http://www.pan-ol.lublin.pl/biul_9/art_907.htm) [dostęp: 22.04.2019].
- [42.] Kulbat W., *Między laickością a laicyzmem*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2006, nr 15.
- [43.] Kusiak P., *Rezygnacja Benedykta XVI i jej wpływ na instytucję Kościoła katolickiego*, „Przegląd Religioznawczy”, 2022, nr 1.

- [44.] Landowski W., *Problem dobra wspólnego*, „Studia Gilsoniana”, 2013, nr 2.
- [45.] Lipowicz I., *Dobro wspólne*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny”, 2017, z. 3, s. 17-31.
- [46.] Lubiński D., *Świeckość państwa w nauczaniu Josepha Ratzingera – Benedykta XVI*, „Łódzkie Studia Teologiczne”, 2018, nr 27.
- [47.] Majer P., *Rezygnacja papieża z urzędu*, „Annales Canonici”, 2013, nr 9.
- [48.] Marczak Ł., *Autonomia współczesnej sfery publicznej w ujęciu Jürgena Habermasa, Roberta Dahla i Davida Helda*, „Studia Paradyskie”, 2014, t. 24.
- [49.] Mezglewski A., *Stolica Apostolska i państwo watykańskie jako podmioty prawa międzynarodowego*, „Studia z Prawa Międzynarodowego”, 2005, t. 8.
- [50.] Michalak B., *Metody porównawcze stosowane w badaniach systemów wyborczych*, „Athenaeum. Polskie Studia Politologiczne”, 2016, vol. 51.
- [51.] Michalak R., *History of politology of religion in Poland. A research overview*, „Политикологија религије – Politics and Religion Journal”, 2020, nr 2.
- [52.] Michalak R., *Politologia religii – nowe wyzwania i perspektywy badań*, Referat wygłoszony na IV Międzynarodowym Kongresie Religioznawczym, Gdynia 19 czerwca 2015, [https://www.academia.edu/15889173/Politologia\\_religii\\_nowe\\_wyzwania\\_i\\_perspektywy\\_bada%C5%84](https://www.academia.edu/15889173/Politologia_religii_nowe_wyzwania_i_perspektywy_bada%C5%84) [dostęp: 23.11.2021].
- [53.] Michalak R., *Wstęp. Politologia religii – postulowana subdyscyplina politologii* [w:] tegoż (red.), *Religijne determinanty polityki*, Zielona Góra 2014.
- [54.] Milcarek P., *O postchrześcijaństwie. Konieczne doprecyzowanie wstępne*, „Christianitas”, 2019, nr 78.
- [55.] Młynarska-Sobaczewska A., *Dobro wspólne jako kategoria normatywna*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica”, 2009, nr 69.
- [56.] Musiał S., *Laicka Francja – aspekty historyczne i współczesne*, „Przegląd Religioznawczy”, 2017, nr 3.
- [57.] Napiórkowski A., *Współczesny sekularyzm a teologia sekularyzacji*, „Studia Nauk Teologicznych”, 2014, nr 9.
- [58.] Niecikowski T., *Sedewakantyzm. Zarys historii i doktryny radykalnego skrzydła katolickiego ruchu tradycjonalistycznego*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, 2000, z. 30-31.
- [59.] Nowakowski D., *Św. Augustyn a paradoks zła*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica”, 2010, nr 23.

- [60.] Obirek S., *O sekularyzacji dialektycznie. Case study Habermas-Ratzinger*, „Humaniora. Czasopismo Internetowe”, 2014, nr 2.
- [61.] Ochmann A., *Zarys koncepcji Habermasowskiej sfery publicznej*, „Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego”, 2015, nr 35.
- [62.] Orella Martínez J. L., *Chrześcijaństwo fundamentem konstrukcji Europy*, „Międzynarodowy Przegląd Polityczny”, [http://www.mpp.org.pl/11/11\\_2.html](http://www.mpp.org.pl/11/11_2.html) [dostęp: 22.05.2015].
- [63.] Paruch W., *Myśl polityczna – refleksja metodologiczna o pojęciu*, „Annales UMCS”, 1999, s. 38.
- [64.] Pawłowski Z., *Metoda historyczno-krytyczna i analiza narracyjna w perspektywie założeń hermeneutycznych*, „Biblica et Patristica Thoruniensia”, 2018, nr 11.
- [65.] Pietrzak M., *Stosunki Państwo – Kościół (związki wyznaniowe) w nowej Konstytucji RP*, „Edukacja Prawnicza”, 1995, nr 1, s. 5.
- [66.] Porada Por R., *Od konfliktu do komunii” – w drodze ku 500. rocznicy reformacji*, „Studia Oecumenica”, 2013, nr 13.
- [67.] Potz M., *Perspektywy badawcze w politologii religii*, „Studia Religioznawcza”, 2019, nr 52 (4).
- [68.] Rozpiątkowski P., *Papież nad Sekwaną*, „Niedziela Ogólnopolska”, 2008, nr 38.
- [69.] Ryś G., *Kościół a państwo w średniowieczu. Istota sporu*, „Analecta Cracoviensia”, 1993, nr 25.
- [70.] Skrobicki Z., *Antropocentryzm w nauczaniu społecznym*, „Studia Włocławskie” 2015, nr 17.
- [71.] Sobkowiek J. A., *Duchowość bez Boga i życie „jakby Bóg istniał”*, „Teologia i Moralność”, 2013, nr 1(13).
- [72.] Solarz A. M., *Kościół katolicki/Stolica Apostolska – „Moralne mocarstwo” na Czarnym Łądzie?*, „Forum Politologiczne”, 2012, t. 13.
- [73.] Sołga P., *Recenzja (Piotr Rutkowski, Polscy biskupi jako ojcowie Soboru Watykańskiego II, Warszawa, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, 2014)*, „Teologia i Człowiek. Kwartalnik Wydziału Teologicznego UMK”, 2016, nr 36.
- [74.] Somers M. R., *Citizenship and the place of the public sphere: Law, community, and the political culture in the transition to democracy*, „American Sociological Review”, 1993, nr 58 (5).

- [75.] Sowiński S., *Modele stosunków państwo – Modele stosunków państwo – Kościół w Unii Europejskiej*, „Studia Europejski”, 2008, nr 3.
- [76.] Teinert Z., *Habermas i Ratzinger: wiara i wiedza w dobie sekularyzacji*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 2006, t. 20.
- [77.] Toczko R., *Kto i kiedy rozpoczął tak zwaną kontrowersję pelagiańską?*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze”, 2011, t. 10.
- [78.] Tomasz z Akwinu, *Komentarz do »Sentencji« Piotra Lombarda*, „Forum Teologiczne”, 2014, nr 15.
- [79.] Turek J., *Zasada dobra wspólnego a demokracja. Próba analizy stanowiska J. Maritaina*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym”, 2008, nr 1.
- [80.] Walkusz J., *Drugi Sobór Watykański – próba kontekstualnej interpretacji historycznej*, „Colloquia Theologica Ottoniana”, 2013, nr 1.
- [81.] Wałdoch M., *Teoria krytyczna jako metoda analizy politologicznej*, „Świat Idei i Polityki”, 2008, t. 8.
- [82.] Warzeszak J., *„Dyktatura” relatywizmu w ujęciu Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 2011, nr 1.
- [83.] Warzeszak J., *Bóg w życiu człowieka w ujęciu Benedykta XVI*, „Warszawskie Studia Teologiczne”, 2017, XXX/1.
- [84.] Wesoły W., *Idea dobra wspólnego w encyklikach społecznych*, „Forum Teologiczne”, 2010, nr 11.
- [85.] Wigura K., *Pokolenie pomocników artylerii. Habermas, Ratzinger, Luhmann i niemieckie spory*, „Stan Rzeczy”, 2012, nr 1(2).
- [86.] Zwoliński A., *Państwo a Kościół*, „Życie i Myśl”, 1995, nr 1.



## Artykuły popularyzatorskie, eseje i wywiady

(kolejność alfabetyczna)

- [1.] Adamski T., *Rycerze Kolumba w Polsce promują uhonorowany statuetkami Emmy dokument o roli Jana Pawła II w upadku komunizmu*, Rewolucja Sumienia, <http://www.kofc.org/pl/columbia/detail/revolution-of-conscience.html> [dostęp: 22.03.2019].
- [2.] Bartnik Cz., *Benedykt XVI o ideologii liberalnej*, RadioMaryja.pl, <https://www.radio-maryja.pl/multimedia/benedykt-xvi-o-ideologii-liberalnej-2/> [dostęp: 02.02.2020].
- [3.] Bartoś S. (rozmawia J. Gądek), *Bardziej człowieka obrazić nie można*, Onet.pl, <https://wiadomosci.onet.pl/tylko-w-onecie/prof-tadeusz-bartos-bardziej-czlowieka-obrazic-nie-mozna/p70zz> [dostęp: 11.03.2021].
- [4.] Błoński P., *Chrześcijańskie korzenie Sarkozy'ego*, Radio France Internationale po polsku, [http://www1.rfi.fr/actupl/articles/096/article\\_3238.asp](http://www1.rfi.fr/actupl/articles/096/article_3238.asp) [dostęp: 14.05.2020].
- [5.] Cheda R., *Sila Watykanu. Ile dywizji ma papież?*, Rzeczpospolita (online), 15.10.2017, <https://www.rp.pl/Historia/310129890-Sila-Watykanu-Ile-dywizji-ma-papiez.html> [dostęp: 22.03.2019].
- [6.] Dylus A., „*Prawdziwa laickość*” państwa według Benedykta XVI, Katolicka Agencja Informacyjna, <https://ekai.pl/prof-dylus-prawdziwa-laickosc-panstwa-wedlug-benedykta-xvi/> [dostęp, 22.08.2017].
- [7.] Gądecki S., *Kościół i państwo to dusza i ciało*, Deon.pl, <https://deon.pl/kosciol/abp-gadecki-kosciol-i-panstwo-to-dusza-i-cialo,296577> [dostęp: 11.03.2021].
- [8.] Gózdź K., *Opera Omnia Josepha Ratzingera wydawane na KUL*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, [https://www.kul.pl/opera-omnia-josepha-ratzingera-wydawane-na-kul,art\\_35022.html](https://www.kul.pl/opera-omnia-josepha-ratzingera-wydawane-na-kul,art_35022.html) [dostęp: 12.01.2022].
- [9.] Habermas J., *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt*, Neue Züricher Zeitung (online), 2007, <https://www.nzz.ch/articleevb7x-1.110807?reduced=true> [dostęp: 10.12.2020].
- [10.] *Hasło Hans Kelsen*, Encyclopaedia Britannica, <https://www.britannica.com/biography/Hans-Kelsen> [dostęp: 12.12.19].
- [11.] *Hasło Niklas Luhmann*, Pantheon, [https://pantheon.world/profile/person/Niklas\\_Luhmann/](https://pantheon.world/profile/person/Niklas_Luhmann/) [dostęp: 12.12.19].
- [12.] Milcarek P., *Postchrześcijaństwo – niezbędne sprecyzowania wstępne*, Christianitas, <http://christianitas.org/news/postchrzescijanstwo-niezbedne-sprecyzowania-wstepne/> [dostęp: 21.03.2021].

- [13.] Milcarek P., *Postchrześcijaństwo*, Przewodnik Katolicki Zeitung (online), <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2018/Przewodnik-Katolicki-38-2018/Wiara-i-Kosciol/Kryzys-postchrzescijanstwa> [dostęp: 19.03.2021].
- [14.] *NIE dla Konwencji Przemocowej. Dlaczego?*, Deon.pl, <https://deon.pl/kosciol/nie-dla-konwencji-przemocowej-dlaczego,282966> [dostęp: 23.02.2020].
- [15.] Nowicka J., *Benedykt XVI we Francji: rozum i laickość pozytywna*, Tygodnik Powszechny (online), <https://www.tygodnikpowszechny.pl/benedykt-xvi-we-francji-rozum-i-laickosc-pozytywna-131624> [dostęp: 21.05.2021].
- [16.] Nowicka J., *Benedykt xvi we Francji: rozum i laickość pozytywna*, Tygodnik Powszechny (online), <https://www.tygodnikpowszechny.pl/benedykt-xvi-we-francji-rozum-i-laickosc-pozytywna-131624> [dostęp: 23.03.2022].
- [17.] *Powszechna encyklopedia filozofii II C-D*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/dobrow.pdf> [dostęp: 14.03.2017].
- [18.] *Prezydent Francji przyjął tytuł protokanona bazyliki na Lateranie w Rzymie*, portal historyczny Dzieje.pl, 2018, <https://dzieje.pl/dziedzictwo-kulturowe/prezydent-francji-przyjal-tytul-protokanona-bazyliki-na-lateranie-w-rzymie> [dostęp: 14.05.2020].
- [19.] Rieger S., *Kanonik Sarkozy i świecka republika*, Radio France Internationale po polsku, [http://www1.rfi.fr/actupl/articles/097/article\\_3568.asp](http://www1.rfi.fr/actupl/articles/097/article_3568.asp) [dostęp: 14.05.2020].
- [20.] Rzerzycka A., *„Apel laterański” prezydenta*, Radio France Internationale po polsku, [http://www1.rfi.fr/actupl/articles/096/article\\_3242.asp](http://www1.rfi.fr/actupl/articles/096/article_3242.asp) [dostęp: 14.05.2020].
- [21.] *Sarkozy u Papieża*, Gosc.pl, 2007, <https://www.gosc.pl/doc/801381.Sarkozy-u-Papieza> [dostęp: 14.05.2020].
- [22.] Sobański K., *O różnicy między państwem a bandą*, Fundacja Opoka, 2001, <https://opoka.org.pl/biblioteka/P/PS/GN/2001-13-4.html> [dostęp: 12.11.2016].
- [23.] Sozański J., *Traktat lizboński*, Warszawa 2010.
- [24.] Stanisław P., *Dlaczego Kościół nie jest zwolennikiem „państwa wyznaniowego”?* *Rozmowa z profesorem KUL-u*, Aleteia, <https://pl.aleteia.org/2018/09/11/dlaczego-kosciol-nie-jest-zwolennikiem-panstwa-wyznaniowego-rozmowa-z-profesorem-kul-u/> [dostęp: 22.01.2019].
- [25.] Szostkiewicz A., *Spory o Sobór Watykański II. Okna otwarte*, Polityka (online), <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/spoleczenstwo/150515,1,spory-o-sobor-watykanski-ii.read?print=true> [dostęp: 21.03.2018].

- [26.] *Wiadomo, jak będzie się tytułować Papieża po rezygnacji*, Gość Niedzielny – [www.gosc.pl](http://www.gosc.pl), <https://www.gosc.pl/doc/1468341.Emerytowany-Papiez-Rzymski> [dostęp: 11.11.2016].
- [27.] Zielński H., *Misje za progiem*, Fundacja Opoka, <https://opoka.org.pl/biblioteka/Z/ZM/idziemy202110-ewangelizacja.html> [dostęp: 21.10.2021].

### **Ważniejsze serwisy i witryny internetowe**

(kolejność alfabetyczna)

- [1.] Christianitas, [www.christianitas.org](http://www.christianitas.org).
- [2.] Gość Niedzielny, [www.gosc.pl](http://www.gosc.pl).
- [3.] Katolicka Agencja Informacyjna, [www.ekai.pl](http://www.ekai.pl).
- [4.] Libreria Editrice Vaticana, [www.libreriaeditricevaticana.va](http://www.libreriaeditricevaticana.va).
- [5.] Oficjalna strona internetowa Académie des Sciences Morales et Politiques, [www.asmp.fr](http://www.asmp.fr).
- [6.] Onet.pl, [www.onet.p](http://www.onet.p).
- [7.] Pantheon, [www.pantheon.world](http://www.pantheon.world).
- [8.] Portal Fundacji Opoka, [www.opoka.pl](http://www.opoka.pl).
- [9.] Portal społecznościowo-informacyjny DEON.pl, [www.deon.pl](http://www.deon.pl).
- [10.] Rzeczpospolita, [www.rp.pl](http://www.rp.pl).

### **Dokumenty i akty prawne**

(kolejność alfabetyczna)

- [1.] Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Oficjalna strona internetowa Sejmu RP, <https://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/polski/kon1.htm> [dostęp: 11.02.2020].
- [2.] Konwencja Rady Europy o zapobieganiu i zwalczaniu przemocy wobec kobiet i przemocy domowej, sporządzona w Stambule dnia 11 maja 2011 r., Dz.U. 2015 poz. 961.