

UNIwersytet Śląski w Katowicach
Wydział Teologiczny
Instytut Nauk Teologicznych

ks. mgr lic. kan. Wojciech Iwanecki

Mundus huius temporis jako *locus theologicus*
w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

PRACA DOKTORSKA

ks. prof. zw. dr hab. Jerzy Szymik

Katowice 2022

Słowa kluczowe: *locus theologicus*, świat, współczesność, metateologia, metodologia teologii, Joseph Ratzinger, Benedykt XVI

Oświadczenie autora pracy

Świadomy odpowiedzialności prawnej oświadczam, że niniejsza praca została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam również, że przedstawiona praca nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem tytułu zawodowego ani stopnia naukowego w wyższej uczelni.

Oświadczam ponadto, że niniejsza wersja pracy jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

.....

Data

.....

Podpis autora pracy

Spis treści

Bibliografia.....	5
Wstęp	16
I rozdział: Świat współczesny jako przestrzeń (<i>quasi</i>)teologiczna.....	34
1. OBRAZ ŚWIATA WSPÓŁCZESNEGO	37
a) Rozumienie pojęcia „świat”	37
b) Świat jako <i>regio dissimilitudinis</i>	40
c) Skutki życia w <i>regionem longinquam</i>	45
2. CECHY ŚWIATA WSPÓŁCZESNEGO	53
a) Nowoczesność: od natury do techniki	53
b) Wykonalność: od <i>factum</i> do <i>faciendum</i>	58
c) Subiektywność: od prawdy do wątpliwości.....	63
3. PROBLEMY ŚWIATA WSPÓŁCZESNEGO	70
a) Problem Boga	70
b) Problem człowieka.....	76
c) Problem etyki.....	79
II rozdział: Świat współczesny jako źródło (meta)teologiczne	88
1. ŹRÓDŁOWOŚĆ TEOLOGII JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI.....	93
a) Biblia.....	93
b) Ojcowie Kościoła.....	99
c) Wypowiedzi doktrynalne i teologowie współcześni	105
2. WSPÓŁCZESNOŚĆ TEOLOGII JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI.....	110
a) Problematyka	110
b) Transformacja	116
c) Język	121
3. PROJEKT TEOLOGII JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI	128
a) Definicje teologii	128
b) Cele teologii	132
c) Model myślenia teologicznego	137

III rozdział: Świat współczesny jako (kontr)argument teologiczny	145
1. <i>MUNDUS HUIUS TEMPORIS JAKO ARGUMENTATIO</i>	147
a) Szansa solidarności	147
b) Szansa komunikacji	153
c) Szansa kryzysu.....	161
2. <i>MUNDUS HUIUS TEMPORIS JAKO CONTRARGUMENTATIO</i>	167
a) Zagrożenie rozumu	168
b) Zagrożenie wolności	172
c) Zagrożenie wiary	178
3. W STRONĘ TRYNITARNEJ SYNTEZY	184
a) Ojciec. Miłość i prymat	184
b) Syn. Wiara i historia	189
c) Duch. Świętość i <i>communio</i>	194
Zakończenie	205

Bibliografia

Niniejsza bibliografia podzielona jest na następujące części: I. Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego i nauczania Kościoła, II. Źródła, III. Opracowania, IV. Literatura pomocnicza. Przez „źródła” rozumie się tutaj zawsze wszelkie publikacje Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Dlatego przy poszczególnych pozycjach już nie podaje się autora, gdyż chodzi zawsze o wspomnianego teologa/papieża. Jest to, co zaznaczono we wstępie, jedna i ta sama postać i dlatego w dziedzinie dorobku intelektualnego nie sposób (i nie ma potrzeby – zdaniem autora niniejszej dysertacji) oddzielić pozycji powstałych przed wyborem na Stolicę Apostolską i po nim. Ciągłość tej myśli jest wyraźnie widoczna. Praca teologiczna owocuje, jest pogłębianą i rozwijana w nauczaniu papieskim.

I. Dokumenty Urzędu Nauczycielskiego i nauczania Kościoła

1. Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (29.06.2013).
2. *Homoseksualitatis problema*. List Kongregacji Nauki Wiary do biskupów Kościoła Katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych (1.10.1986).
3. Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (6.08.2000).
4. Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* (6.08.1984).
5. Papieska Rada ds. popierania Jedności Chrześcijan – Światowa Federacja Luterńska, *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (31.10.1999).
6. Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7.12.1965).

7. Sobór Watykański II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (18.11.1965).

II. Źródła

A. Opera Omnia

1. *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki św. Augustyna i teologii Ojców Kościoła* (Opera Omnia, t. I, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka, tłum. W. Szymona), Lublin 2014.
2. *Rozumienie Objawienia i teologii historii według świętego Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą* (Opera Omnia, t. II, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. J. Merecki, Lublin 2014.
3. *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – Kultura – Europa – Społeczeństwo* (Opera Omnia, t. III/1, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. J. Merecki, Lublin 2021.
4. *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzest – Naśladowanie* (Opera omnia, t. IV, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. R. Biel, M. Górecka, Lublin 2017.
5. *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii* (Opera Omnia, t. VI/1-2, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka tłum. M. Górecka), W. Szymona, Lublin 2015.
6. *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (Opera Omnia, t. VII/1-2, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. W. Szymona, Lublin 2016.
7. *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* (Opera Omnia, t. VIII/1-2, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. W. Szymona, Lublin 2013.
8. *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (Opera Omnia, t. IX/2, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. J. Merecki, Lublin 2018.
9. *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei* (Opera Omnia, t. X, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. J. Kobienia, Lublin 2014.

10. *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (Opera Omnia, t. XI, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. W. Szymona, Lublin 2012.
11. *Głosiciele Słowa i służcy waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Opera Omnia, t. XII, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012.
12. *W rozmowie z czasem* (Opera Omnia, t. XIII/1-3, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, G. Sowiński, P. Napiwodzki, M. Górecka, Lublin 2017.
13. *Kazania* (Opera Omnia, t. XIV/1-3, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. M. Górecka, Lublin 2020.

B. Pozostale

1. *Audiencja generalna, 7.07.2010*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_07072010.html, [dostęp: 20.07.2022].
2. *Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*. Wykład wygłoszony 27 stycznia 1988 roku w kościele pw. świętego Piotra w Nowym Jorku.
3. *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
4. *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
5. *Czym jest teologia?*, tłum. J. Merecki, https://dlibra.kul.pl/Content/29949/3_czym_jest_teologia.pdf [dostęp: 4.06.2022].
6. *Błogosławieństwo Bożego Narodzenia. Medytacje*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
7. *Declaratio*, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2013/february/documents/hf_benxvi_spe_20130211_declaratio.html [dostęp: 20.02.2021].
8. Encyklika *Caritas in veritate* o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie (29.06.2009).
9. Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej (25.12.2005).
10. Encyklika *Spe salvi* o nadziei chrześcijańskiej (30.11.2007).
11. *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce, 2005.

12. *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009.
13. *Homilia podczas nieszpórów w katedrze w Monachium, 10.09.2006*, <https://papiez.wiara.pl/doc/377486.Homilia-Benedykta-XVI-podczas-nieszporow-w-katedrze-w-Monachium/> [dostęp: 19.07.2022].
14. *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, tłum. W. Szymona, Kraków 2007.
15. *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, tłum. W. Szymona, Kielce 2011.
16. *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008.
17. *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, tłum. L. Balter, Poznań–Warszawa 1990.
18. *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005.
19. *Moje życie*, tłum. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005.
20. *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
21. *Nowa ewangelizacja. Przemówienie do uczestników obchodów jubileuszu katechetów i nauczycieli religii* (Rzym, 10.12.2000), <https://nowaewangelizacja.org/rozdzial-ii-zasadnicze-tresci-nowej-ewangelizacji/> [dostęp: 9.08.2022].
22. *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1999.
23. *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
24. *Ostatnie rozmowy*, rozm. P. Seewald, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016.
25. *Papież odrzuca in vitro*, <https://www.gosc.pl/doc/1091555.Papiez-odrzuca-in-vitro> [dostęp: 6.12.2021].
26. *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, red. O. Pietek, Kraków 2017.
27. *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001.
28. *Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu, Sala Klementyńska Pałacu Apostolskiego, 21 grudnia 2012 r.*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html [dostęp: 27.11.2021].
29. *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbonie (Regensburg) 12.09.2006*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html [dostęp: 15.07.2022].

30. *Raport o stanie wiary*, rozm. V. Messori, tłum. Z. Oryszyn, Marki 2005.
31. *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, rozm. P. Seewald, tłum. G. Sowinski, Kraków 1997.
32. *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006.
33. *W dzień Pięćdziesiątnicy*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2006.
34. *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004.
35. *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004.
36. *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowa, Kraków 2018.
37. *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009.
38. *Żydzi i chrześcijanie. Benedykt XVI w dialogu z rabinem Arie Folgerem*, red. E. Guerriero, tłum. M. Masny, Kraków 2021.

Opracowania

1. Antoniewicz M., *Cierpienie jako locus theologicus w encyklice Benedykta XVI Spe salvi*, „Teologia Dogmatyczna” t. 3 (2008).
2. Allen J.L., *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartoń, Poznań 2005.
3. Babiński J., *Konsekwencje współczesnego kryzysu idei Boga według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 2017, nr 24.
4. *Benedykt XVI*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Benedykt_XVI [dostęp: 22.02.2021].
5. Gózdź K., *Kościół jako znak dla świata. Wprowadzenie w tematykę*, w: *Dlaczego jeszcze jestem w Kościele?*, red. K. Gózdź, S. Kunka, Lublin 2013.
6. *Kard. Ratzinger: obydwa sposoby przyjmowania komunii dopuszczalne*, <https://www.ekai.pl/kard-ratzinger-obydwa-sposoby-przyjmowania-komunii-dopuszczalne/> [dostęp: 15.06.2022].
7. Kimsza R., *Ekumenizm papieża Benedykta XVI*, „Studia Koszalińsko-Koło-brzeskie” 2008, nr 13.

8. Majewski J., *Burza nie tylko medialna. Ratzboński wykład Benedykta XVI w środkach przekazu*, „Więź” 2008, nr 1, https://web.archive.org/web/20160317013350/http://laboratorium.wiez.pl/teksty.php?ratyzbonski_wyklad_benedykta&p=5 [dostęp: 15.07.2022].
9. Milcarek P., *Benedykt liturg, Melancholia i łaska*, „Christianitas” 2010, nr 44.
10. Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajaska, Kraków 2005.
11. Pyc M., *Chrystologia duchowa Benedykta XVI*, w: *Teologiczna doniosłość pontyfikatu Benedykta XVI*, red. A. Wojtczak, Poznań 2014.
12. Rowland T., *Wiara Ratzingera, teologia Benedykta*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010.
13. Samulnik T., *Doświadczenie a teologia. Studium przemian i rozwoju scientia fidei Josepha Ratzingera na podstawie Opera omnia*, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/507228/edition/475611/content>, [dostęp: 29.08.2022].
14. Seewald P., *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tłum. G. Popek, Kraków 2006.
15. Seewald P., *Benedykt XVI. Życie*, tłum. W. Szymona, Kraków 2021.
16. Sitkowska K., *Współczesne interpretacje rzeczywistości w kontekście rozwoju nowych mediów oraz ich wpływ na chrześcijańską imago mundi*, w: *Niedźwiedź biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, red. H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk, Płock 2011.
17. Składanowski M., *Ciało – dusza – duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013.
18. Skrzypczak R., *Benedykt obudził bestię*, w: *Wojna Benedykta*, „Frona”, 2009, nr 50.
19. Szymik J., *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Benedykta XVI*, Kraków 2019.
20. Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010.
21. Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012.
22. Szymik J., *Theologia benedicta*, t. 3, Katowice 2015.

23. Szulist J., *Rodzina zawsze na czasie. Recepcja koncepcji małżeństwa i rodziny Soboru Watykańskiego II w nauczaniu Benedykta XVI*, Pelplin 2012.
24. Tornielli A., *Ratzinger strażnik wiary*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005.
25. Węclawski T., *Teologia Josepha Ratzingera*, „W Drodze” 2006, nr 1, <https://wdrodze.pl/article/teologia-josepha-ratzingera/> [dostęp: 13.06.2022].
26. Woźniak R.J., *Prawda i wolność. Rozważania o współczesności*, Kraków 2020.
27. Zatwardnicki S., *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014.

Literatura pomocnicza

1. Adamkiewicz J., *J. Ratzingera/Benedykta XVI teologia piękna. Założenia, treści, perspektywy*, https://rebus.us.edu.pl/bitstream/20.500.12128/689/1/Adamkiewicz_J_Ratzingera_Benedykta_XVI_teologia_piekna.pdf [dostęp: 5.10.2022].
2. *Approved by Jesus. Czego katolik szuka w postchrześcijańskiej kulturze*, <https://klubjagiellonski.pl/2021/02/03/approved-by-jesus-czego-katolik-szuka-w-postchrzescijanskiej-kulturze/>,= [dostęp: 8.11.2021].
3. Baudrillard J., *Pakt jasności*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005.
4. Bauman Z., *Phynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006.
5. *Benedykt XVI w dialogu z rabinem Arie Folgerem. Żydzi i chrześcijanie* <https://www.religijna.pl/zydzi-i-chrzescijanie-benedykt-xvi-arie-folger> [dostęp: 18.10.2022].
6. Cano M., *O źródłach teologii*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2016.
7. *Dominus Iesus: czy jest zbawienie poza Kościołem?*, „Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego” (2000) nr 5 (43), <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/43/> [dostęp: 13.08.2022].
8. *Europejski raport narkotykowy. Najważniejsze kwestie*, Luksemburg 2020, https://www.emcdda.europa.eu/system/files/publications/13238/TD0420439_PLN.pdf [dostęp: 13.08.2022].

9. „„Gigantyczny rząd», «gospodarka wojenna». Czy czeka nas powrót państwowego interwencjonizmu? ” Karol Wałachowski omawia książkę Piotra Araka „Pandemonia. Czy koronawirus zakończył erę neoliberalizmu? ”, <https://klubjagiellonski.pl/2021/12/16/gigantyczny-rzad-gospodarka-wojenna-czy-czeka-nas-powrot-panstwowego-interwencjonizmu/> [dostęp: 14.07.2022]
10. *Głosić to, w co się wierzy*, rozm. W. Golubiewski, J. Makowski, E. Wiater, „W drodze” 2007, nr 8 (408).
11. Grosse T., *Mechanizm praworządności zatruje Unię Europejską*, <https://klubjagiellonski.pl/2020/12/08/mechanizm-praworzadnosci-zatruje-unie-europejska/> [dostęp: 29.11.2021]
12. Guardini, R., *Bóg daleki, Bóg bliski*, tłum. I. Klimmer, Poznań 1991.
13. Guardini R., *Kościół Pana*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1988.
14. Guzowski A., Krajewska-Kułak E., Kułak W., Sarnacka E., Cybulski M., *Współczesne postawy wobec śmierci i umierania*, „Medycyna Paliatywna” 2013, nr 5(4).
15. Hryniewicz W., *Być chrześcijańskim gnostykiem*, <https://teologia.deon.pl/gnoza-najbardziej-wplywowa-herezja-w-chrzescijanstwie/> [dostęp: 31.05.2022].
16. Iwanecki W., *Estetyka teologiczna w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Czytając wielkich, na początku drogi*, red. J. Kempa, J. Szymik, Katowice 2014.
17. Iwanecki W., *Estetyka teologiczna w polskojęzycznych przekładach pism Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: „*Ite ad Ioseph*” (Rdz 41,55). *Księga Jubileuszowa dla Księdza Józefa Kozyry Profesora Uniwersytetu Śląskiego w 75. rocznicę urodzin i 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. A. Malina, Katowice 2022.
18. *Jedność od podstaw*, <https://taknaserio.com/aktualnosci/etiudy/jednosc-od-podstaw/> [dostęp: 22.07.2022].
19. Kantyka P., *Konstytucja apostolska Benedykta XVI Anglicanorum coetibus i jej implikacje dla życia wspólnoty anglikańskiej*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2010, t. 2 (57).
20. Kłós J., *Zawinięta świadomość i poszukiwanie wspólnoty, czyli refleksje nad nowoczesnością*, „Zeszyty Naukowe KUL” 55 (2012), nr 4 (220).

21. *Ksiądz Joseph Ratzinger przewidział przyszłość Kościoła*,
<https://pl.aleteia.org/2017/01/02/ksiazdz-joseph-ratzinger-przewidzial-przyszlosc-kosciola/> [dostęp: 15.06.2022].
22. Kuehnelt-Leddihn E. von, *Ślepy tor. Ideologia i polityka lewicy 1789-1984*, tłum. M. Gawlik, Kąty Wrocławskie 2007.
23. *KUL: Ukazał się I tom Opera Omnia Josepha Ratzingera*,
<https://www.archidiecezja.lodz.pl/aktualnosci/2012/02/kul-ukazal-sie-i-tom-opera-omnia-josepha-ratzingera> [dostęp: 25.10.2022].
24. *Küng i Ratzinger: dwóch gigantów. Niezwykła historia sympatii, rywalizacji i krytyki*, <https://pl.aleteia.org/2021/04/19/kung-i-ratzinger-dwoch-gigantow-niezwykla-historia-sympatii-rywalizacji-i-krytyki/> [dostęp: 2.06.2022].
25. Lisicki P., *Dogmat i tiara. Esej o upadku rzymskiego katolicyzmu*, Warszawa 2020.
26. Łach T., *Teoria krytyczna a postęp techniczny*, „Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL” 2014, nr 3.
27. Majewski J., *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005.
28. Małecki J., *Autentyczność rodem z TikToka i Netflixa to fikcja. Wiara nie jest przeszkodą dla prawdziwie autentycznego życia*,
<https://klubjagiellonski.pl/2021/10/31/autentycznosc-rodem-z-tiktoka-i-netflixa-to-fikcja-wiara-nie-jest-przeszkoda-dla-prawdziwie-autentycznego-zycia/> [dostęp: 18.07.2022].
29. *Mały słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, Warszawa 2001.
30. Mc Luhan H.M., *Galaktyka Gutenberga*, tłum. A. Wojtasik, Warszawa 2017.
31. Müller G.L., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.
32. Neusner J., *Rabin rozmawia z Jezusem*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2000.
33. O’Collins G., Farrugia E.G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.
34. *Oni wybrali papieża*, red. M. Terlikowska, autorzy wywiadów: N. Bończa-Tomaszewski, G. Górny, P. Lisicki, M. Pieszczyński, R. Smoczyński, Warszawa 2005.

35. Pilawa K., *Chrześcijańska ekologia jest racjonalna, spójna i niezbędna w walce o dobrostan środowiska naturalnego*, <https://klubjagiellonski.pl/2021/03/04/chrzescijanska-ekologia-jest-racjonalna-spojna-i-niezbedna-w-walce-o-dobrostan-srodowiska-naturalnego/> [dostęp: 26.11.2021].
36. *Pierwszy tweet papieża – internauci kpią*, <https://tech.wp.pl/pierwszy-tweet-papieza-internauci-kpia,6034885940355713a> [dostęp: 15.07.2022].
37. *Polecam poczytać Ratzingera*, <https://www.facebook.com/polecamratzingera> [dostęp: 4.03.2022].
38. *Prefacja o Najświętszej Trójcy*, <https://ordo.pallotyni.pl/index.php/mszal-rzymski/prefacje/138-prefacja-o-najswietszej-trojcy>, [dostęp: 17.08.2022].
39. *Proclaim Christ in the Culture*, <https://www.wordonfire.org> [dostęp: 8.04.2022].
40. *Raport „Kościół w Polsce”*, <https://www.ekai.pl/raport-kosciol-w-polsce-dostepny-online/> [dostęp: 2.12.2021].
41. Smith Z., *Przebłyki*, tłum. J. Dehnel, M. Heydel, K. Janusik, M. Kołbukowski, J. Kozłowski, M. Rusinek, A. Sak, A. Skucińska, P. Tarczyński, Kraków 2020.
42. Strzelczyk G., *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005.
43. Szocik K., *Moralna nieistotność religii: perspektywa ewolucyjna*, „Filozofia w Praktyce” 2017, t. 3, https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/280864/szocik_moralna_nieistotnosc_religii_2017.pdf?sequence=1&isAlloved=y [dostęp: 17.08.2022].
44. Szymik J., *Goethe o in vitro*, „Gość Niedzielny” 2012, nr 40, <https://www.gosc.pl/doc/1311828.Goethe-o-in-vitro> [dostęp: 6.12.2021].
45. Szymik J., *Szkoda ludzi, szkoda każdego. Nieprawdaz?*, <https://www.gosc.pl/doc/7786492.Szkoda-ludzi-szkoda-kazdego-Nieprawdaz> [dostęp: 19.10.2022].
46. Szymik J., *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 2007.
47. West Ch., *Teologia ciała dla początkujących. Podstawy rewolucji seksualnej Jana Pawła II*, tłum. M. i J. Kaniewscy, Kraków 2012.

48. Więclawska A., *Panorama problematyki współczesnego ojcostwa*, Toruń 2020.
49. Witowski M., „*Nie chcę mieć dzieci, bo walczę z przeludnieniem i zmianami klimatu*”. Antynatalizm staje się coraz bardziej popularny, <https://klubjagiellonski.pl/2021/09/01/nie-chce-miec-dzieci-bo-walcze-z-przeludnieniem-i-zmianami-klimatu-antynatalizm-staje-sie-coraz-bardziej-popularny/> [dostęp: 16.12.2021]
50. Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001.
51. *Wpływ COVID-19 na branżę Software House w Polsce*, <https://www.skarbiec.biz/gospodarka/jak-polska-branża-it-przeszła-probę-pandemii-raport-wpływ-covid-19-na-branżę-software-houses-w-polsce.html> [dostęp: 16.12.2021].
52. Zuboff S., *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, tłum. A. Unterschuetz, Poznań 2020.

Wstęp

*...świat współczesny okazuje się zarazem mocny i słaby,
zdolny do dokonania tak najlepszych, jak i najgorszych rzeczy,
skoro tylko otwiera się przed nim droga do wolności albo niewoli,
postępu albo zacofania, braterstwa albo nienawiści¹.*

1.

Istniejący poza czasem i przestrzenią Bóg daje się poznać swojemu stworzeniu. Najpierw przez wydarzenia Starego Testamentu: historię Abrahama, znaki prowadzące naród wybrany, słowa proroków, aż w końcu poprzez Wcielenie swojego Syna. W ten sposób Bóg staje się widoczny i „wkracza” na scenę świata. Historiozbawczy dramat rozgrywa się w konkretnym miejscu i czasie oraz kulturze, która do dziś ma wpływ na kształt chrześcijańskiej wiary. Rozumny namysł nad Objawieniem, czyli teologia, także jest tworzony w określonych warunkach historycznych, które możemy nazwać „światem”. Kościół nigdy nie bagatelizował czasów, w których przyszło mu głosić Chrystusa, gdyż aby mógł należycie wypełniać swoje powołanie, musi wiedzieć, jaki jest stan intelektualny i duchowy świata, do którego jest posłany. Dlatego ojcowie soborowi podkreślają, iż:

„[Kościół – W.I.] ma przed oczami świat ludzi, czyli całą rodzinę ludzką wraz z całokształtem rzeczywistości, wśród której ona żyje; świat, widownię dziejów rodzaju ludzkiego, naznaczony jego przedsiębiorczością, klęskami i zwycięstwami; świat, który jak wierzą chrześcijanie, został stworzony i jest zachowywany dzięki miłości Stworzyciela, popadł w niewolę grzechu, lecz po złamaniu przez ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa mocy Złego został wyzwolony, aby przeobrazić się zgodnie z zamierzeniem Boga i osiągnąć doskonałość”².

Dlatego też zadaniem teologii jest przyczynianie się do tego, zamierzonego przez Boga, przeobrażenia, które pozwoli światu osiągnąć doskonałość. Aby to uczynić, musi

¹ Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (7.12.1965), nr 9.

² *Gaudium et spes*, nr 2.

być ona w stanie podejmować dialog ze współczesnością, mówić językiem zrozumiałym dla współczesnych i zajmować się problemami, które są egzystencjalnie dla nich istotne. Dobitnie ujął to Gerhard Ludwig Müller, pisząc, iż „teologia jest specyficznym środkiem pomagającym człowiekowi zrozumieć w świetle objawienia swą własną istotę i swoje miejsce w świecie”³.

Jaką więc rolę świat współczesny może odgrywać w procesie tworzenia teologii? Czy może on być jednym z *loci theologici*? A może raczej powinien być tylko odbiorcą, słuchaczem, pilnym uczniem, który tylko (i aż) ma za zadanie przyswoić sobie teologiczną treść i wprowadzić ją w życie?

2.

Niniejsza praca będzie starała się poddać refleksji powyższe *quaestiones* i spróbować na nie odpowiedzieć, a przewodnikiem w tej drodze będzie Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. Wskazuje na to temat pracy: „*Mundus huius temporis* jako *locus theologicus* w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI”. Czy i w jaki sposób świat współczesny jest miejscem teologicznym w twórczości bawarskiego teologa? – to pytanie, na które dysertacja będzie się starała odpowiedzieć. Aby ta odpowiedź była możliwie pełna i poprawna, należy najpierw określić kluczowe pojęcia, które stoją u podstaw omawianego problemu.

Pierwszym z nich jest bez wątpienia pojęcie *loci theologici*. W omawianiu tego metodologicznego i fundamentalnego dla teologii zagadnienia nie sposób nie zacząć od wybitnego przedstawiciela myśli scholastycznej – Melchiora z Cano. To jemu zawdzięczamy usystematyzowanie nauki o *loci* i utrwalenie jej w wydany pośmiertnie dziele *De locis theologicis*⁴. Hiszpański biskup w swoich badaniach nawiązywał do *Topiki* Arystotelesa i przeniósł jej główną myśl na grunt teologii.

Nie był on oczywiście pierwszym myślicielem, który „odkrył” *Topikę*:

„Cyceron (106–43 p.n.e.) – rozślawił *Topikę* w dziedzinie retoryki; Boecjusz komentował *Topikę* i *Topiki* Cycerona, a zawarte w nich zasady logiczne uwzględniał w swoich pracach; Gilbert z Poitiers (1076–1154) i Alanus ab Insulis (1128–1203) – zastosowali w *regulae theologiae* metodą «topiczną» Boecjusza; Tomasz z Akwinu (1225–1274) – w nawiązaniu do *Topik*, za podstawę klasyfikacji pewności wiedzy teologicznej przyjął stopień i rangę

³ G.L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 61.

⁴ M. Cano, *O źródłach teologii*, tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2016.

autorytatywności jej źródeł; Gerard z Bolonii (ok. 1250–1317) – prekursor nowożytnej metodologii dowartościowywał temat «źródeł teologicznych»; Piotr z Ailly (+ 1420) i Jan Gerson (1363–1429) – nawiązując formalnie do Boecjusza, przeprowadzili pierwsze teoretyczne badania nad istotą i naukowym charakterem teologii, nad związkami między wiarą i wiedzą oraz tzw. kwalifikacjami teologicznymi; Rudolf Agricola (ok. 1443–1485) – w *De inventione dialectica* (Köln 1539) rozwinął wskazania metodyczne Akwinaty. Na dziele tym oparł się bezpośrednio M. Cano; Franciszek z Vitorii (ok. 1490–1546) – wielki mistrz dominikańskiej, tomistycznej szkoły teologicznej w Salamance. Na założeniach jego tzw. pytań wprowadzających zbudował M. Cano metodologię teologiczną i naukę o poznaniu teologicznym⁵.

Tak kształtowała się droga rozwoju „miejsc teologicznych” w wielkim skrócie. Czym zatem właściwie jest topika teologiczna i jak rozumiemy *locus*? Podobnie jak Arystoteles w *Topikach* zarysował ogólne źródła „wszelkiego dowodzenia do każdej rozprawy”, tak Melchior z Cano przedstawił „pewne szczególne źródła teologii jako siedziby wszystkich dowodów teologicznych, w których teologowie znajdują wszystkie swe dowodzenia, czy do umocnienia, czy do odparcia”⁶. Można powiedzieć, że topika teologiczna to „katalog” miejsc (*loci*) z których czerpie teologia. Samo pojęcie *loci* jest różnie tłumaczone. Na potrzeby pracy będziemy rozumieli je jako: miejsce, źródło, przestrzeń lub argument⁷. Dla Melchiora z Cano *loci theologici* stanowiły: „źródła badań w teologii. Miały one, zgodnie z intencją autora, wartościować prawdy w zależności od obiektywnego waloru źródeł ich poznania, dostarczać sprawnie pewnych argumentów dla rozwiązania problemów teologicznych, a także ustalać stopień dogmatycznej pewności argumentów teologicznych i budowanych na ich podstawach dowodów”⁸.

Oznacza to, iż teolog „buduje” swoją naukę, korzystając z materiałów, które wydobywa z *loci theologici*⁹. Melchior z Cano, przedstawiając swoją teorię miejsc teologicznych, pisał, iż są one dwojakie: „z powagi” i „z rozumu”. Przy czym, odwrotnie niż u Arystotelesa, dla teologa „powaga” jest przed „rozumem”¹⁰. Średniowieczny teolog chciał przez to powiedzieć, że w przedstawionym przez niego spisie źródeł teologicznych istnieje określona hierarchia, która jest niezwykle istotna i nie może zostać pominięta.

⁵ J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus*, Katowice 2007, s. 21-22.

⁶ M. Cano, *O źródłach teologii*, s. 10.

⁷ Por. *locus*, -i, w: *Mały słownik łacińsko-polski*, red. J. Korpanty, Warszawa 2001, s. 388.

⁸ J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury...*, s. 23.

⁹ Por. J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii dogmatycznej*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 66.

¹⁰ Por. M. Cano, *O źródłach teologii*, s. 10.

Rozum jest podporządkowany Objawieniu, a nie odwrotnie. Jego wykaz *loci theologici* przedstawia się następująco¹¹:

1. Powaga Pisma Świętego
2. Powaga tradycji Chrystusa i Apostołów
3. Powaga Kościoła Katolickiego
4. Powaga Synodów, zwłaszcza generalnych
5. Powaga Kościoła Rzymskiego
6. Powaga dawnych świętych
7. Powaga scholastycznych teologów
8. Rozum przyrodzony
9. Powaga filozofów
10. Powaga historii ludzkiej

Pierwsze siedem pozycji z powyższej listy to miejsca „własne dla teologii”, a ostatnie trzy to „miejsca pomocnicze, wtórne i zewnętrzne, oparte wyłącznie na ludzkim autorytecie”¹². Pamiętając o tym, teolog powinien posługiwać się najpierw „własnymi” źródłami, a dopiero w następnej kolejności i niejako ostateczności sięgać po argumenty spoza swojej dziedziny – konkluduje Melchior z Cano¹³.

Praca hiszpańskiego teologa zapoczątkowała nowe spojrzenie na źródła teologiczne i choć bywa niekiedy krytykowana¹⁴, to do dziś stanowi fundament wszystkich badań nad tym zagadnieniem. Bazuje na niej chociażby poniższy katalog *loci* Stanisława Napiórkowskiego, obecnie najczęściej przedstawiany na gruncie polskiej teologii¹⁵:

- I. Źródła natchnione – Pismo Święte
- II. Źródła nienatchnione
 1. Zobiektywizowane
 - A. Podstawowe
 - a. Symbole wiary

¹¹ Por. tamże, s. 11.

¹² J. Szymik, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury...*, s. 23. Melchior z Cano ujmuje to w słowach: „Jest więc tych źródeł dziesięć, w których ukryte są wszystkie dowody teologiczne, z tą mianowicie różnicą wydobywane na światło, że które z pierwszych siedmiu wynikają, są niemal własne tej dziedziny; te zaś z trzech ostatnich, są przypisane i jakby z cudzego wyżebrane” – M. Cano, *O źródłach teologii*, s. 11.

¹³ M. Cano, *O źródłach teologii*, s. 11.

¹⁴ Por. *Locus theologicus*, w: G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 164.

¹⁵ Cyt. za: J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii...*, s. 66-67.

- b. Liturgia
- c. Wiara Ludu Bożego (*sensus fidei, sensus fidelium*)
- d. Nauczanie soborów
- e. Nauczanie papieża *ex cathedra*
- f. Nauczanie Kościoła rozproszonego po świecie (biskupów i synodów)
- g. Nauczanie Ojców i Pisarzy Kościoła
- h. Zwyczajne nauczanie papieża
- i. Historia Kościoła
- j. Prawo kościelne
- k. Sztuka sakralna
- B. Pomocnicze
 - a. Nauczanie teologów
 - b. Literatura piękna
- 2. Niezobiektywizowane
 - a. Znaki czasu
 - b. Człowiek
 - c. Wiara
 - d. Doświadczenie osób i wspólnot chrześcijańskich

Podsumowując powyższy opis, możemy powiedzieć, że *loci theologici* to miejsca, w których teolog szuka źródeł i argumentów dla swojej teologii, a także przestrzeń, w której ją tworzy. Takie autorskie rozumienie *loci* stanowi fundament struktury niniejszej pracy. Świat współczesny jest więc przestrzenią, w której teolog żyje, porusza się i tworzy, jest (może być) źródłem, z którego czerpie w swym procesie badawczym i argumentem „za” lub „przeciw” tezom, które stawia. Przyjęcie powyższej koncepcji „miejsca teologicznego” jest fundamentem niniejszej pracy i stanowi jej „stelaż”. Widać go już w tytułach poszczególnych rozdziałów, które nawiązują do wspomnianych i omówionych różnych znaczeń terminu *locus* (miejsce), którymi są: „przestrzeń”, „źródło” i „argument”.

3.

Miejsce teologiczne, które będzie omawiane w pracy, w jej temacie zostało nazwane: *mundus huius temporis*, czyli dosłownie „świat tego czasu”. To określenie zaczerpnięte jest z pierwszego zdania „Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym”. Jan XXIII chciał, by jednym z głównych celów soboru była „odnowa życia chrześcijańskiego i dostosowanie kościelnej praktyki do uwarunkowań naszego

czasu, ażeby świadectwo wiary nowym blaskiem zajaśniało w ciemnościach tego wieku”¹⁶.

Łaciński cytat zaczerpnięty z soborowej konstytucji może być różnie tłumaczony. Zwrot *mundus huius temporis*, czyli dosłownie: „świat tego czasu”, zazwyczaj jest przekładany jako: „świat współczesny” bądź też „świat dzisiejszy”. Wszystkie te tłumaczenia będą stosowane w pracy wymiennie, oznaczając zawsze soborowe określenie zaczerpnięte z *Gaudium et spes*.

Co jednak kryje się pod tym pojęciem? Sobór Watykański II obraduje w konkretnym miejscu i czasie. Cytowana „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym” pochodzi z roku 1965 i choć wiele w niej wątków profetycznych, wyprzedzających współczesne sobie czasy i uniwersalnych, to – co oczywiste – nie wspomina o problemach, które dziś wydają się być najbardziej znaczące. Przykładowo nie znajdziemy w niej odpowiedzi na pytania o globalne ocieplenie, *in vitro*, gender, media społecznościowe itp. Niemniej jest to ostatni z dostępnych nam głosów soboru i tamten namysł nad współczesnością musi nam dziś niejako wystarczyć. Co więcej, papieże „naszych czasów”¹⁷: Jan Paweł II, Benedykt XVI i Franciszek komentują i rozwijają myśl soborową, aktualizując jej treść, by wciąż była ona zrozumiała dla współcześnie żyjących wiernych. Tak więc termin „świat współczesny” w niniejszym opracowaniu będzie oznaczał okres od Soboru Watykańskiego II do dnia dzisiejszego, czyli ostatnie szereg dekad (1962–2022).

Sama cezura czasowa jednak nie wystarczy. Za omawianym określeniem kryje się wiele treści, które Joseph Ratzinger, jako jeden z uczestników *Vaticanum secundum*, przejął do swojej myśli teologicznej. Czym zatem jest *mundus huius temporis*? Opisując dzisiejszy świat ojcowie soborowi zauważają, że stoi on na rozdrożu. Podobnie jak w biblijnym schemacie dwóch dróg otwierają się przed nim: „życie i szczęście, śmierć i nieszczęście” (Pwt 30,15). Wskazują, iż zadaniem człowieka „jest właściwe kierowanie siłami, które sam wzbudził i które mogą go bądź pognać, bądź mu służyć”¹⁸. Kościół służy mu w tym pomocą i prowadzi go poprzez „nadzieję i lęk” do Jezusa Chrystusa, badając znaki czasu i interpretując je w świetle Ewangelii¹⁹. Czyni to pod

¹⁶ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie – Przekaz – Interpretacja* (Opera Omnia, t. VII, cz. 1, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. W. Szymona, s. 120.

¹⁷ Wyżej wymienieni papieże są współcześni autorowi niniejszej pracy.

¹⁸ *Gaudium et spes*, nr 9.

¹⁹ „By wykonać to zadanie, Kościół zawsze zobowiązany jest do badania znaków czasu i ich interpretowaniu w świetle Ewangelii, tak aby w sposób dostosowany do każdego pokolenia mógł odpowiadać na odwieczne pytania ludzi o sens życia doczesnego i przyszłego oraz ich wzajemną relację.

przewodnictwem Ducha Świętego²⁰, którego nie należy mylić z „duchem czasu” (*Zeitgeist*).

Sobór zauważa, iż współcześnie dokonuje się wiele przemian, które odróżniają „nasze czasy” od wieków poprzednich. Co więcej, można by pokusić się o stwierdzenie, iż proces ten nieustannie przyspiesza i nie wiadomo, dokąd nas zaprowadzi. Współczesne umysły kształtują „nauki matematyczne i przyrodnicze lub traktujące o człowieku, w sferze praktycznej zaś – wywodzące się z tych nauk różne gałęzie techniki”²¹. Skutkuje to chęcią panowania, a nawet opanowania, przyszłości rodzaju ludzkiego włącznie z przewidywaniem i kontrolowaniem własnego wzrostu demograficznego. Jednostka coraz trudniej dotrzymuje kroku postępującym przemianom i nie potrafi całościowo spojrzeć na swoją historię i możliwości, skupiając się tylko na tym, co fragmentaryczne, wyspecjalizowane i użyteczne dzisiaj²².

Funkcjonowanie społeczeństwa zmienia się i ewoluuje, upowszechniając miejski model kultury i obyczajowości. Pomagają w tym środki masowego przekazu, które docierają niemalże wszędzie z tą samą treścią. Żyjąc w „wieku kapitalizmu inwigilacji”²³, gdzie media społecznościowe zdominowały przekaz informacji, trzeba przyznać, że ojcowie soborowi mieli rację, pisząc: „Nowe i bardziej odpowiednie środki społecznego przekazu przyczyniają się do poznania wydarzeń i do bardzo szybkiego i szerokiego rozpowszechnienia poglądów i postaw, wzbudzających wiele reakcji łańcuchowych”²⁴.

To wszystko zaś sprawia, że człowiek doświadcza dziś „zachwiania równowagi” wewnętrznej, które odbija się także na jego wierze²⁵. Erik von Kuehnelt-Leddihn

(...) Wielu z naszych współczesnych, dotkniętych przez tak złożone okoliczności nie ma możliwości rzeczywistego poznania trwałych wartości, a równocześnie właściwego dostosowania ich do wartości nowo odkrytych, stąd miotani są pomiędzy nadzieją a lękiem, dręczą się w niepewności, zadając sobie pytanie o bieg spraw współczesnych” – tamże, nr 4.

²⁰ „Lud Boży inspirowany wiarą, że jest prowadzony przez wypełniającego świat Ducha Pańskiego, w wydarzeniach, potrzebach i pragnieniach, w których ma udział wraz z pozostałymi ludźmi naszej epoki, stara się rozpoznać, jakie są w nich prawdziwe znaki obecności zamysłu Bożego” – tamże, nr 11.

²¹ Tamże, nr 5; dalej czytamy: „To naukowe nastawienie inaczej niż dawniej kształtuje podejście do kultury i sposobu myślenia. Dyscypliny techniczne rozwijają się tak, że przekształcają oblicze ziemi, a nawet usiłują opanować przestrzeń pozaziemską”.

²² Por. tamże.

²³ Por. S. Zuboff, *Wiek kapitalizmu inwigilacji. Walka o przyszłość ludzkości na nowej granicy władzy*, tłum. A. Unterschuetz, Poznań 2020.

²⁴ *Gaudium et spes*, nr 6.

²⁵ „Osoba ludzka częściej doświadcza zachwiania równowagi pomiędzy współczesną umysłowością praktyczną a takim sposobem rozumowania teoretycznego, który nie potrafi ani zapanować nad ogółem własnym doznań, ani odpowiednio ich usystematyzować. Podobne zachwianie równowagi powstaje pomiędzy pragnieniem skuteczności praktycznej a wymaganiem sumienia moralnego, często także między zbiorowymi warunkami życia a wymogami osobistego rozumowania, czy nawet

zauważa, że „postęp jest w pierwszym rzędzie namiastką religii i pociechą dla niewierzących, którzy marzą o wzroście dobrobytu, czyli nieustannym poczuciu szczęścia”²⁶. Sobór naucza, iż ci, którzy są dotknięci „materializmem praktycznym”, upatrują rozwiązanie wszystkich „bólączek” świata w ludzkim wysiłku²⁷. Niemniej, w pluralistycznych warunkach współczesności, mimo powyższych trudności, nie zostały zagłuszone odwieczne pytania człowieka: „Kim jest człowiek? Jaki jest sens cierpienia, zła, śmierci, istniejących nadal mimo wielkiego postępu? Na cóż owe zwycięstwa osiągnięte za tak wielką cenę? Co człowiek może przynieść społeczeństwu, czego od niego oczekiwać? Co nastąpi po tym ziemskim życiu?”²⁸.

„Sobór stara się zwrócić do wszystkich w celu wyjaśnienia tajemnicy człowieka i nawiązania współpracy w rozwiązywaniu ważniejszych problemów naszej epoki”²⁹. To także stara się zrobić w swojej teologii Joseph Ratzinger/Benedykt XVI: ująć „żywą rzeczywistość świata od strony wiary”³⁰. To właśnie między innymi dlatego jego twórczość stanowi przedmiot badawczy pracy. Występujący w jej temacie termin: „Joseph Ratzinger/Benedykt XVI” oznacza, iż cała dysertacja będzie oparta źródłowo na tekstach niemieckiego teologa, od wczesnych dzieł po najpóźniejsze. Dlatego terminy takie jak: Joseph Ratzinger, Ratzinger, papież, Benedykt XVI i tym podobne, będą używane wymiennie i będą odnosiły się do całości dzieła teologicznego tego autora.

4.

Przybliżmy w skrócie jego sylwetkę. Joseph Ratzinger przyszedł na świat 16 kwietnia 1927 roku w Marktl am Inn³¹. Dzieciństwo spędził pomiędzy Inn i Salzach, gdyż w tym okresie parokrotnie jego rodzina przeprowadzała się. Było to spowodowane pracą ojca, który był żandarmem. To właśnie jemu Joseph Ratzinger zawdzięcza prostą wiarę przekazaną w czasie długich wędrówek i rozmów. Brat papieża, Georg, który także został duchownym, wspominał: „Nasz ojciec był zaciekle przeciwnikiem

kontemplacji. Zachowanie równowagi powstaje wreszcie pomiędzy specjalizacją ludzkiego działania a uniwersalną wizją rzeczywistości” – tamże, nr 8.

²⁶ E. von Kuehnelt-Leddihn, *Ślepy tor. Ideologia i polityka lewicy 1789-1984*, tłum. M. Gawlik, Kąty Wrocławskie 2007, s. 675; por. też przypis w: tamże.

²⁷ *Gaudium et spes*, nr 10.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ R. Guardini, *Bóg daleki, Bóg bliski*, tłum. I. Klimmer, Poznań 1991, s. 13.

³¹ Niniejsza biografia powstała na podstawie: J. Ratzinger, *Moje życie*, tłum. W. Wiśniowski, Częstochowa 2005; a także P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret z bliska*, tłum. G. Popek, Kraków 2006.

nazizmu, ponieważ uważał, że było to w sprzeczności z naszą wiarą”. Ta nieprzejednana wobec brunatnego totalitaryzmu postawa była także powodem różnorodnych problemów rodziny, włącznie z przeprowadzkami. Matka Josepha, Maria, była „uzdolnioną kucharką, pracującą w małych hotelach (właściwie pensjonatach)”³². Siostra, która odziedziczyła imię po matce, nigdy nie wyszła za mąż i do swojej śmierci była gospodynią Josepha. Była „dla niego wiecznym napomnieniem, by wiarę prostych ludzi, tych ulubieńców biblijnego Boga, chronić przed zimną religią profesorów, którzy kryją się i rozmywiają w przemądrzałych hipotezach o ukrzyżowaniu i zmartwychwstaniu, i nie mają odwagi ani wierzyć, ani kochać”³³. Ratzinger pisał, że ojcu zawdzięcza „krytyczny umysł”, a matce „serdeczny zmysł religijny”.

Swoją edukację Joseph rozpoczął od szkoły na wsi, gdzie, jak wspomina, po raz pierwszy zaskoczyła go „wielka historia”, gdyż w styczniu 1933 roku, miesiąc po przeprowadzce do Aschau am Inn, urząd Kanclerza Rzeszy zaczął sprawować Adolf Hitler. Już wtedy jako dziecko dostrzegł, że „gwarancje instytucjonalne nic nie dają, gdy nie ma ludzi, którzy popierają je ze względu na własne wewnętrzne przekonanie”³⁴. To jedna z myśli, która będzie powracała w jego twórczości, gdy będzie mowa o totalitaryzmach.

Następnie kształcił się w Gimnazjum w Traunstein, gdzie poznał grekę, łacinę i historię literatury (czytał Goethego, Schillera, Eichendorffa, Mörikego, Storma, Stiftera i innych). W 1943 roku został powołany do pomocy służbie przeciwlotniczej w Monachium (miał wtedy 16 lat). W listopadzie 1945 roku rozpoczął formację i studia w seminarium we Freising. Tam rozwijała się wielka pasja poznania filozoficznego i teologicznego. Młody Ratzinger poznawał takich pisarzy, jak: Le Fort, Langgässer, Wiechert, Dostojewski, Claudel, Bernanos, Mauriac. Klimat seminaryjnej wspólnoty, wspólne przeżycia, także kulturowe, wywarły wielki wpływ na wrażliwość późniejszego Benedykta XVI. W latach 1947–1950 odbył studia teologiczne na uniwersytecie w Monachium, by w 1950 roku przyjąć święcenia kapłańskie. Stopień doktora nauk teologicznych uzyskał w 1953 roku.

Po dramatycznych przejściach i zmaganiach z profesorem Michaeliem Schmausem obronił pracę habilitacyjną w 1957 roku. Przez następne lata wykładał na niemieckich uniwersytetach: Bonn, Münster, Tübingen, Ratzynbonie. Już jako profesor

³² Por. *Benedykt XVI*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Benedykt_XVI [dostęp: 22.02.2021].

³³ P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret...*, s. 297.

³⁴ J. Ratzinger, *Moje życie*, s. 15.

mierzył się ze zmianą światopoglądowego paradygmatu w końcu lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Jak sam pisze: „Dotąd zakres myślenia określały teologia Bultmanna i filozofia Heideggera. Teraz egzystencjalny schemat w krótkim czasie, niemalże w ciągu jednej nocy, załamał się i zastąpiony został przez schemat marksistowski”³⁵.

Kardynał Frings mianował go swoim doradcą teologicznym i dzięki temu mógł z bliska przyglądać się obradom *Vaticanum secundum*. Na soborze szybko zyskał uznanie, dlatego też został oficjalnym teologiem soborowym. Miał wielki wkład w rozwój myśli *Vaticanum secundum*, szczególnie w „Konstytucję o Objawieniu Bożym *Dei verbum*”. Wiele swoich spostrzeżeń i komentarzy spisywał na bieżąco³⁶. W 1977 roku przyjął sakrę biskupią, a także kapelusz kardynalski. Przez cztery lata był arcybiskupem Monachium i Freising. 25 listopada 1981 roku został prefektem Kongregacji Nauki Wiary. 29 kwietnia 2005 roku został wybrany na papieża. Jak sam wspomina, był to dla niego ogromny szok³⁷ i wielkie wyzwanie³⁸. Pełnił ten urząd do 28 lutego 2013 roku, kiedy to dokonał rezygnacji zgodnie z kanonem 332 §2 Kodeksu Prawa Kanonicznego. Uzasadniając swoją decyzję, mówił:

„Rozważywszy po wielokroć rzecz w sumieniu przed Bogiem, zyskałem pewność, że z powodu podeszłego wieku moje siły nie są już wystarczające (...).

Aby kierować łodzią św. Piotra i głosić Ewangelię w dzisiejszym świecie, podlegającym szybkim przemianom i wzburzanym przez kwestie o wielkim znaczeniu dla życia wiary, niezbędna jest siła zarówno ciała, jak i ducha, która w ostatnich miesiącach osłabła we mnie na tyle, że muszę uznać moją niezdolność do dobrego wykonywania powierzonej mi posługi”³⁹.

Powyższy zarys – dziewięćdziesięciopięcioletniego już życia – pokazuje, jak złożoną i wielowymiarową postacią jest Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. Co więcej, widać jak na dłoni, że od samego dzieciństwa, poprzez okres dojrzewania, seminarium, czas służby kapłańskiej i biskupiej, pracy naukowej i w kongregacji, aż wreszcie papieskiej posługi, „zmagął się” ze współczesnością i jej „bolączkami”. Dlatego analiza

³⁵ Tamże, s. 118.

³⁶ Dziś są one zebrane w: J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*

³⁷ Tenże, *Światłość świata*, rozm. P. Seewald, tłum P. Napiwodzki, Kraków 2011, s. 15.

³⁸ „Było jednak dla mnie jasne, że jestem zawsze w rękach Pana i muszę się liczyć z rzeczami, których nie chcę. W tym sensie było to na pewno zaskoczenie, być nagle wziętym i nie móc podążać własną drogą. Ale, jak to zostało powiedziane, w leżącym u podstaw «tak» było też zawarte i to: Jestem do dyspozycji Pana i być może muszę któregoś dnia robić rzeczy, których sam bym robić nie chciał” – tamże, s. 18.

³⁹ *Declaratio*, http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2013/february/documents/hf_benxvi_spe_20130211_declaratio.html [dostęp: 20.02.2021].

i interpretacja relacji jego teologii do miejsca teologicznego, jakim jest świat współczesny, wydaje się być uzasadniona.

5.

Zgodnie z tematem pracy to pisma Josepha Ratzingera/Benedykta XVI będą stanowiły literaturę źródłową. Pozycji książkowych bawarskiego teologa na polskim rynku wydawniczym jest bardzo wiele. Dość powiedzieć, że w Bibliotece Narodowej pod hasłem: „Ratzinger, Joseph” kryją się 183 pozycje, a pod „Benedykt XVI” znajdziemy aż 777 wyników wyszukiwania. To znaczny wzrost od 2010 roku, kiedy to autor niniejszej rozprawy rozpoczynał pracę nad magisterium poświęconym estetyce teologicznej Josepha Ratzingera/Benedykta XVI⁴⁰. Oznacza to, że Ratzinger nadal jest czytany i dlatego wydawany. Jego twórczość, mimo iż oficjalnie zakończona, ma cały czas wielki wpływ na teologię na świecie i w kraju nad Wisłą. Papież Benedykt XVI po swojej abdykacji nie został zapomniany, a jego myśl jest ciągle żywa i inspirująca.

Wszystkie więc pisma Josepha Ratzingera/Benedykta XVI stanowią zgodnie z tematem literaturę źródłową niniejszej pracy. Jej szeroka dostępność w języku polskim była sporym ułatwieniem w czasie badań poprzedzających tę pracę. Na szczególną uwagę zasługuje oczywiście seria wydawnicza *Opera Omnia*⁴¹ redagowana w języku polskim przez Krzysztofa Góździa i Marzenę Górecką. „Na prośbę Ojca Świętego nad całością wzorcowej edycji niemieckiej czuwa założyciel Instytutu Benedykta XVI w Ratyzbonie” – bp Gerhard Ludwig Müller⁴². Jej inicjatorzy stawiają sobie za cel wydania wszystkich dzieł Ratzingera, co wydaje się być niezwykle trudnym zadaniem, a jednocześnie wielkim ułatwieniem dla wszystkich badających twórczość niemieckiego teologa. O ile dostępność poszczególnych pozycji książkowych Ratzingera na rynku polskim jest

⁴⁰ Dla porównania, wtedy pod hasłem „Ratzinger, Joseph” w katalogu Biblioteki Narodowej było 86 pozycji, a pod hasłem „Benedykt XVI” 131 wyników wyszukiwania.

⁴¹ „Przez Opera Omnia Josepha Ratzingera (JROO) należy rozumieć autoryzowane ostatnie wydanie dzieł teologa Josepha Ratzingera w języku niemieckim. Ma ono na celu możliwie pełną prezentację publikacji wydanych drukiem, uzupełnioną niedrukowanymi do tego czasu albo dotychczas nieopublikowanymi w języku niemieckim tekstami, w układzie systematycznym, z uwzględnieniem chronologicznego i merytorycznego punktu widzenia” – J. Ratzinger, *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele. Rozprawa doktorska oraz inne opracowania nauki św. Augustyna i teologii Ojców Kościoła* (Opera Omnia, t. I, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka), tłum. W. Szymona, Lublin 2014, s. 685.

⁴² KUL: Ukazał się I tom Opera Omnia Josepha Ratzingera, <https://www.archidiecezja.lodz.pl/aktualnosci/2012/02/kul-ukazal-sie-i-tom-opera-omnia-josepha-ratzingera> [dostęp: 25.10.2022].

zadowalająca, to jego pomniejsze wypowiedzi, eseje, wywiady, artykułu naukowe czy kazania byłyby bez wspomnianej serii niezwykle trudne do zdobycia.

Tak więc literatura źródłowa tego opracowania będzie w dużej mierze opierać się na *Opera Omnia*, ale nie będzie się do tej serii ograniczać, gdyż nie jest ona jeszcze ukończona i nie zawiera w sobie encyklik papieskich i innych tekstów, które z perspektywy tematu pracy są niezwykle istotne. Dlatego też sformułowanie „pisma” zawarte w temacie pracy należy rozumieć szeroko, jako możliwie wszystkie dzieła Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w języku polskim, z których korzystał autor niniejszego opracowania, a których pełny wykaz znajduje się w bibliografii.

6.

W tym punkcie kończy się wyjaśnienie znaczeń poszczególnych terminów użytych w temacie pracy, który dla przypomnienia brzmi: „*Mundus huius temporis* jako *locus theologicus* w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI”. Temat ten stawia pytanie o to, czy i w jaki sposób świat współczesny jest dla niemieckiego teologa i papieża miejscem teologicznym. Odpowiedź na to *quaestio* autor chce przedstawić w następujących trzech rozdziałach.

Rozdział pierwszy: „Świat współczesny jako przestrzeń (*quasi*)teologiczna” będzie próbą opisu warunków historyczno-kulturowych, w jakich przyszło żyć i tworzyć Josephowi Ratzingerowi. Pytania: Gdzie jest teologia? Z czym się zмага? będą towarzyszyć powstawaniu tej części pracy.

Szeroko rozumiana współczesność była i jest dla Josepha Ratzingera, i w zasadzie dla wszystkich teologów o podobnym profilu badawczym, sceną, na której rozgrywa się dramat zbawienia. Niezmienny Bóg wchodzi w historię poprzez wcielenie Swojego Syna i dokonuje odkupienia ludzi wszystkich czasów. Można by metaforycznie powiedzieć, że Boskie przedstawienie jest ciągle takie samo, zmieniają się jednak kostiumy, scenografia i przede wszystkim odbiorcy, którzy w tym ponadczasowym dziele mają odnaleźć odpowiedzi na ważne dla siebie pytania. Dlatego też teolog niczym dobry reżyser, aby przenieść Dobrą Nowiną na współczesny grunt, poznaje i diagnozuje realia, w jakich przyszło mu tworzyć. To właśnie czyni Benedykt XVI od samego początku swojej teologicznej pracy. Jego sposób myślenia można by opisać w następujący sposób:

„egzystencjalny problem – odpowiedź Objawienia – diagnoza i ambiwalencja współczesności – teologalne rozwiązania – eklezjalny kontekst całości”⁴³.

Dlatego też pierwszy rozdział jest próbą przedstawienia opisu świata współczesnego, którego dokonuje w swojej twórczości Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. W opisie tym świat współczesny jawi się jako przestrzeń (*quasi*)teologiczna. Z jednej strony Bóg jest dostrzegalny w swoich dziełach, które są dobre, także w człowieku stworzonym na Jego obraz i podobieństwo. Z drugiej jednak strony deski i scenografia tego teatru są skażone grzechem pierworodnym i nierzadko bardziej odwołują się do Chrystusa, niż do Niego prowadzą, stąd owo *quasi* w tytule tego rozdziału. W rozdziale tym zostaną przedstawione współczesne pytania, które dostrzega niemiecki teolog (i z którymi się zmagają), a następnie odpowiedzi, które nowoczesność wypracowuje często w oderwaniu do Boga, teologii czy nawet klasycznej filozofii.

Po przedstawieniu świata współczesnego, który jest przestrzenią, w której żyje i tworzy Joseph Ratzinger, przychodzi czas na przybliżenie źródeł jego teologii. Dlatego też drugi rozdział pracy nosi tytuł: „Świat współczesny jako źródło (meta)teologiczne”. Ten rozdział pracy będzie odpowiadał na pytania: Skąd jest teologia? Z czego czerpie? Odpowiedź będzie szczególnie uwzględniała „świat tego czasu”, który także zalicza się do Ratzingerowych *loci theologici*. Tak więc poza opisaniem biblijności tej teologii, znajomości Ojców Kościoła, oparcia się na magisterium i relacji do bardziej współczesnych teologów, przyjdzie też czas na przedstawienie w katalogu jego źródeł teologicznych: piękna, literatury, sztuki, a nade wszystko świata współczesnego właśnie.

Opis ten ma na celu pokazanie współczesności myśli Josepha Ratzingera. Autor ten nigdy nie tworzył hermetycznie zamkniętej teorii, zrozumiałej tylko dla wąskiego grona specjalistów. Dlatego też projekt jego teologii jest tak interesujący egzystencjalnie i ciągle wykorzystywany tak w badaniach naukowych, jak i w szeroko rozumianej przestrzeni mediów, także najnowszych, społecznościowych zwłaszcza⁴⁴.

Rozdział ten przedstawiać będzie dzisiejszy świat jako źródło teologiczne i metateologiczne. Ta zamierzona dwuznaczność ma na celu pokazanie, iż *mundus huius temporis* może być nie tylko źródłem dla konkretnej teologii, ale także perspektywą do myślenia o teologii jako takiej (czyli dla metateologii). Nie jest ona bowiem uprawiana w jakiejś abstrakcyjnej przestrzeni, ale konkretnym miejscu, czasie, języku,

⁴³ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, Katowice 2010, s. 8.

⁴⁴ Jako przykład można by podać profil na Facebooku pod znaną nazwą: *Polecam poczytać Ratzingera*.

uwarunkowaniach kulturowych itp. Ten współczesny kontekst sprawia, że Joseph Ratzinger stawia teologii specyficzne zadania i cele, tworzy swoje definicje tej nauki i wreszcie proponuje autorski projekt teologii przyszłości.

Czyni to wszystko w oparciu o gruntowną refleksję nad czasami, w których przyszło mu żyć i tworzyć. Wielką sztuką jest umiejętne wybieranie ze świata tego, co może być wykorzystane w *scientia divina*. Dlatego rozdział trzeci nosi tytuł: „Świat współczesny jako (kontr)argument teologiczny” i będzie zajmował się określeniem tego, co jest szansą dla argumentacji teologicznej (z czego teologia powinna skorzystać), a co jej zagrożeniem (co powinno być odrzucone, z czym należy polemizować itd.). Ten rozdział będzie odpowiadać na pytania: Czym i po co jest teologia? Co wybiera? Zadaniem tej części pracy będzie pokazanie, co ze świata współczesnego (rozumianego jako *locus theologicus*) Ratzinger przeszczepia na grunt swojej teologii, a co odrzuca i dokąd prowadzi synteza wynikła z tego procesu.

Najważniejszym zadaniem tego rozdziału będzie określenie wspomnianego już kryterium wyboru. To znaczy: dlaczego tę, a nie inną argumentację bawarski teolog akceptuje, a tamtą odrzuca? Co sprawia, że uznaje „światową treść” za „zakażoną” współczesnymi błędami i nie może być ona – jego zdaniem – wykorzystana w teologii? Jakie nowoczesne treści można jednak „ochrzcić”? Na te i podobne pytania będzie odpowiadał ostatni punkt ostatniego rozdziału pracy, który jednocześnie stanowił pierwszą próbę syntezy całości. Będzie ona opracowana na przykładzie trynitologii Ratzingera, w której wyjątkowo klarownie widać, w jaki sposób korzysta on ze świata współczesnego jako ze źródła teologicznego.

Zakończenie pracy to przede wszystkim przedstawienie wniosków z niej wynikających oraz przedstawienie kilku pytań, które mogą być inspiracją dla dalszych dociekań, prac badawczych czy artykułów naukowych. Pytania te można by skrócić do trzech głównych: Jak wygląda odbiór teologii Ratzingera w Polsce? Czy ta teologia jest nadal aktualna i nowoczesna, mimo iż dużej mierze powstała w wieku ubiegłym? Dlaczego Ratzinger bywa krytykowany zarówno przez „tradycjonalistów”, jak i „modernistów”? Ale szczegóły i głębiej o tym – w zakończeniu.

7.

Tak rysuje się problematyka pracy i skrótowy opis jej rozdziałów. Należy w tym miejscu postawić pytanie: Co do tej pory zrobiono w badanym przez niniejszą rozprawę

temacie? Podkreślmy, że choć pozycji poświęconych Josephowi Ratzingerowi/Benedyktowi XVI i jego myśli jest wiele, to autorskie dla niniejszej dysertacji wydaje się być przedstawienie świata współczesnego jako jedno z miejsc teologicznych niemieckiego teologa⁴⁵.

Czytając komentarze prasowe, ale także niektóre opracowania teologiczne, można odnieść wrażenie, że bawarski teolog trwa w nieustannym sporze ze światem współczesnym⁴⁶. To napięcie nie może dziwić, gdyż Ratzinger jako wyrazisty naukowiec, później biskup i kardynał, następnie prefekt Kongregacji Nauki Wiary i wreszcie papież w sposób odważny, dosadny i precyzyjny przedstawiał naukę Kościoła katolickiego. To spotykało się z różnymi reakcjami różnych środowisk. Także w samym Kościele miał i ma zagorzałych zwolenników i przeciwników.

Jednak relacja Benedykta XVI do świata współczesnego jest o wiele bardziej złożona i głęboka niż proste „tak” bądź „nie”, co udowodnić ma niniejsza praca. Jego myślenie, język, metaforyka, estetyka są na wskroś nowoczesne i taka też jest naczelna hipoteza pracy. Tak nowoczesne, że Vittorio Messori nazwie go „postmodernistycznym intelektualistą, który wierzy mimo swoich wątpliwości”⁴⁷. Taka opinia wydaje się być jednak przesadzona i nieoddająca w pełni charakteru i wiary Ratzingera⁴⁸. Raczej wspomniana tu jego „współczesność” i „nowoczesność” mają być środkami, które pomogą ortodoksyjnej teologii dotrzeć do odbiorcy. To wszystko pokazuje, iż wszelkie niuanse związku Ratzingera ze światem są godne wydobywania i mogą być pomocą w tworzeniu teologii dzisiaj.

⁴⁵ Por. Podobny zabieg zastosowano w artykule: *Cierpienie jako locus theologicus w encyklice Benedykta XVI Spe salvi* (M. Antoniewicz, „Teologia Dogmatyczna” 2008, t. 3, s. 103-118) oraz w pracach doktorskich: *J. Ratzingera/Benedykta XVI teologia piękna. Założenia, treści, perspektywy* (J. Adamkiewicz, <http://www.sbc.org.pl/Content/271406/PDF/doktorat3798.pdf> [dostęp: 5.10.2022]) i *Doświadczenie a teologia. Studium przemian i rozwoju scientia fidei Josepha Ratzingera na podstawie Opera omnia* (T. Samulnik, <https://www.sbc.org.pl/dlibra/publication/507228/edition/475611/content> [dostęp: 29.08.2022]).

⁴⁶ Wielki wpływ na takie postrzeganie Ratzingera miały media: „Nie trzeba było się zbytnio natrudzić, by zaszufladkować kardynała Ratzingera. Opinie na jego temat zostały już ustalone i tak już pozostało. Gdyby na spotkaniu redakcyjnym leżał plik zdjęć Ratzingera, na pewno nie wybrano by zdjęcia, gdzie wygląda pogodnie. Co zresztą potęgowało wrażenie, że Ratzinger jest kimś w rodzaju Bustera Keatona: smutną postacią, która nigdy nie potrafi się uśmiechnąć. A jeśli nawet, to tylko w mrokach piwnicy siedziby dawnej Świętej Inkwizycji, w której jeszcze nadal kapie krew z akt niewinnie skazanych...” – P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret...*, s. 30.

⁴⁷ Tamże, s. 31.

⁴⁸ „Lecz kardynał Ratzinger nie wątpi. Albo się wierzy, jak nauczył się wierzyć od swojego ojca, albo się nie wierzy. Albo się do tego przyznaje, albo się to ukrywa. Albo się to całkowicie angażuje i w ten sposób dowiaduje się czegoś o obiecaniej tajemnicy, albo stoi się z boku, będąc głuchym, niemym i głupim” – tamże, s. 32.

Badanie relacji Josepha Ratzingera do świata współczesnego wymagało odpowiedniej metody. Z licznych źródeł należało wybrać najbardziej adekwatne. Wybór ten został dokonany w oparciu o opracowania, literaturę pomocniczą, rady promotora oraz osobiste kompetencje i preferencje autora niniejszej dysertacji. Następnie należało wydestylować, przeanalizować i zinterpretować wypowiedzi Ratzingera mające związek ze światem, współczesnością, nowoczesnością itd. Cała więc kwerenda źródeł została włączona w proces: lektura – opis – analiza – interpretacja – synteza.

Wszystkie rozproszone fragmenty myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI zostały usystematyzowane w trzy główne kategorie: świat jako przestrzeń, jako źródło i jako argument. Nawiązują one do trzech znaczeń pojęcia *locus* i w założeniu stojącym u podstaw dysertacji wszystkie razem mają dać w sumie możliwie pełny obraz miejsca teologicznego, jakim jest (może być) świat współczesny.

Jeśli czyta się Josepha Ratzingera bez z góry założonego klucza hermeneutycznego, próbując zrozumieć, jaką relację ma jego dzieło teologiczne (rozumiane jako całość pism powstałych w ciągu siedemdziesięciu lat twórczej pracy, między dwudziestym a dziewięćdziesiątym rokiem życia) ze współczesnością, wtedy coraz wyraźniej widać w trakcie pogłębionej lektury, że świat współczesny jest po pierwsze szeroko rozumianą przestrzenią, w której to dzieło powstaje; jest to więc przestrzeń dla jego pism teologicznych, teologiczna z natury. Rozumienie tego świata, problemy, którymi on żyje, faktycznie współtworzą teologię Josepha Ratzingera. Bez współczesności to dzieło teologiczne by nie powstało i nie było takie, jakie jest – w swej problematyce, głębi, ostrości widzenia i rozumienia. Ono nie dzieje się w innej przestrzeni jak świat. Z tych powodów – po pierwsze – teza, iż do miejsc teologicznych (obok Biblii, wypowiedzi doktrynalnych Urzędu Nauczycielskiego Kościoła, myśli Ojców itd.) należy także *mundus huius temporis*, wydaje się uzasadniona.

Po drugie, świata współczesny jest źródłem dla tej teologii także dlatego, że to między innymi dzięki niemu ukształtował się taki a nie inny jej projekt. Projekt ten jest metateologiczny i dotyczy refleksji nad tym: Czym jest teologia? Jaka powinna być? W jakim celu się ją tworzy?

Po trzecie, świat współczesny może być traktowany jako zbiór argumentów teologicznych i także w tym sensie stanowić jedno z *loci theologici*. Wiele wątków argumentacji Josepha Ratzingera, zgromadzonych w jego pismach, ma taki a nie inny kształt, bo jest zmaganiem się ze współczesnością. Czasami dostarcza ona argumentów

„za” i innym razem „przeciw” teologicznym tezom. Jednak jeszcze częściej to, w jaki sposób jest wykorzystywany przez Ratzingera, wymyka się tej prostej dychotomii.

Te trzy składowe: przestrzeń, źródło, argument, składają się na rozumienie *locus theologicus* i te warunki spełnia w pełni *mundus huius temporis*. Jest to do „wyczytania” z pism teologicznych Josepha Ratzingera. Ponieważ na pytanie: Gdzie dokonuje się teologia (przestrzeń)? – odpowiada on: w świecie współczesnym. Na pytanie: Skąd jest ta teologia (źródło)? – odpowiada: ze współczesności (choć nie tylko i nie głównie, rzecz jasna, ale bez niej, by taka nie była). I na pytanie: po co jest ta teologia? – odpowiada: dla współczesności.

Dlatego też struktura pracy bazuje na wyżej opisanym rozumieniu *locus theologicus* – jako miejsce, przestrzeń, źródło, argument. Trzy główne rozdziały pracy składają się na odpowiedź na podstawowe pytanie zawarte w temacie: „Czy i w jaki sposób świat współczesny stanowi miejsce teologiczne w dziele teologicznym Josepha Ratzingera/Benedykta XVI?”. Praca odpowiada: „Tak, «świat tego czasu» jest dla niego miejscem teologicznym, gdyż w tej przestrzeni tworzy, z tego źródła czerpie i nim argumentuje”.

Powyższą tezę da się obronić jedynie sięgając do odpowiedniej bibliografii. Jej najważniejszą częścią są źródła, czyli możliwie wszystkie pisma Josepha Ratzingera/Benedykta XVI dostępne w języku polskim, co zostało już omówione szerzej w punkcie piątym wstępu.

Literaturę przedmiotu, czyli wszelkiego rodzaju opracowania myśli bawarskiego teologa, stanowią przede wszystkim: *Theologia benedicta* J. Szymika, *Wiara Ratzingera, teologia Benedykta XVI* T. Rowland oraz publikacje P. Seewalda: *Benedykt XVI. Portret z bliska* i *Benedykt XVI. Życie*. Do tych opracowań dołączone zostały także artykuły naukowe, materiały z sympozjów i prace doktorskie i magisterskie poświęcone Josephowi Ratzingerowi/Benedyktowi XVI. Pozostałe pozycje to literatura pomocnicza. Na uwagę zasługują: *O źródłach teologii* M. Cano, *Dogmatyka katolicka* G. Müllera, *W poszukiwaniu teologicznej głębi literatury. Literatura piękna jako locus theologicus* J. Szymika oraz publikacje internetowe różnych autorów Klubu Jagiellońskiego. Wszystkie wyżej wymienione pozycje były wyjątkowo pomocne w opracowywaniu opisywanego zagadnienia, a pełny wykaz opracowań i literatury pomocniczej znajduje się w bibliografii.

„Świat współczesny okazuje się zarazem mocny i słaby, zdolny do dokonania tak najlepszych, jak i najgorszych rzeczy”⁴⁹, pisali przed laty ojcowie soborowi. Słowa te są także bliskie Josephowi Ratzingerowi/Benedyktowi XVI, co ma zamiar udowodnić niniejsza praca. Dostrzegając cały potencjał, który tkwi we współczesności, wielki teolog i papież stara się wskazać światu właściwy kierunek. Chce on, by „świat tego czasu” okazał się mimo wszystko mocny i zdolny do rzeczy najlepszych. Taka postawa wynika nie tylko z poczucia obowiązku czy lat pełnienia pasterskiej posługi, ale przede wszystkim z autentycznej troski i zaangażowania w kulturę i czasy, które są jego czasami. Świadomość, że żaden inny czas nie będzie nam dany, przyświeca także tej pracy, której wstęp właśnie się kończy, a rozpoczyna zasadniczy korpus analiz, interpretacji, hipotez i wniosków.

⁴⁹ *Gaudium et spes*, nr 9.

I rozdział:

Świat współczesny

jako przestrzeń (*quasi*)teologiczna

*Umiejętność rozróżniania, iż nie wszystko, co nowoczesne, jest złe, i nie wszystko, co nowoczesne, jest dobre, stanowi, jak myślę, niezwykle istotną cnotę, bez której Kościół nie może należycie głosić swego słowa i pełnić swej służby*⁵⁰.

Melchior z Cano w swoim katalogu miejsc teologicznych na ostatnim miejscu wymienia „powagę historii ludzkiej”. Wraz z „rozumem przyrodzonym” i „powagą filozofów” stanowi ona miejsce teologiczne – „pomocnicze, wtórne i zewnętrzne, oparte wyłącznie na ludzkim autorytecie”⁵¹. Nie podważając tej tezy i hierarchii *loci theologici*, należy uznać, że świat współczesny, który wpisuje się w szeroko rozumianą „powagę historii ludzkiej”, jest przestrzenią życia i twórczości każdego teologa. To jego – teologa – historyczny moment, jego scena, na której będzie wystawiał sztukę – swoje teologiczne dzieło.

Już pobieżna lektura pism Josepha Ratzingera/Benedykta XVI wystarczy, by dostrzec, jak znaczący wpływ miał (i ma) świat współczesny na jego twórczość. Dlatego wypada zapytać: W jakim miejscu i czasie rozwija się ta myśl teologiczna? Gdzie się rozgrywa? Gdzie się znajduje? W jakim środowisku jest tworzona? W polu jakich napięć powstaje? Jakie siły na nią oddziałują?

Odpowiadając na powyższe pytania, można by wskazać na mapie najważniejsze miejsca geograficzne, w których żył i tworzył Benedykt XVI. Będą to z pewnością Bawaria i Niemcy, ale także Rzym, w którym spędził ponad czterdzieści lat swojego

⁵⁰ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem* (Opera Omnia, t. XIII/1-3, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka), tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, G. Sowiński, P. Napiwodzki, M. Górecka, J. Kobienia, Lublin 2017, s. 408.

⁵¹ Por. M. Cano, *O źródłach teologii*, s. 11.

życia. Ramy czasowe też stosunkowo łatwo da się określić. Mówimy tu o teologu, który tworzył od lat pięćdziesiątych XX wieku aż po, *de facto*, dziś dzień⁵².

Pozostanie przy tych odpowiedziach (geograficzno-historycznych) byłoby jednak niezwykle powierzchowne. Choć z perspektywy badawczej należy brać je pod uwagę, to stanowią one tylko wstęp i punkt wyjścia do dalszych dociekań, bo to świat współczesny (i jego „powaga”, jak pisał Melchior de Cano) jest dla Ratzingera przestrzenią, w której żyje, tworzy, z której czerpie, którą analizuje, diagnozuje, na którą odpowiada i którą kształtuje (bądź chce kształtować).

Jaki obraz świata współczesnego wyłania się z jego dzieł? Niczym artysta malarz papież emeryt przedstawia czytelnikowi w swoich pismach portret współczesności. Jest to obraz bez upiększeń, niezwykle realistyczny, nieukrywający żadnych braków. Jednocześnie, zagłębiając się w lekturę dzieł niemieckiego teologa, czytelnik dostrzega niezwykłą więź, która łączy tego autora z portretowaną rzeczywistością. Ratzinger nie dystansuje się od współczesności, nie jest jej przeciwnikiem, ma świadomość, że w niej żyje i to z jej wnętrza tworzy wspomniany obraz.

W ramach tej diagnozy już w czasach soborowych stawia charakterystyczne dla siebie pytanie: „Co to znaczy «świat»?”. I stwierdza, że termin może mieć cztery różne znaczenia. W zależności od tego, które z nich będziemy uważali za wiążące, tak teologia będzie ustosunkowywała się do świata (czyli do jednej z czterech wersji rozumienia pojęcia „świat”).

Świat jest dla Ratzingera przestrzenią *quasi*-teologiczną, to znaczy, że rzadko bywa jednoznacznym sprzymierzeńcem, którego można bezkrytycznie słuchać w teologicznych kwestiach. To znaczy też, że w tej przestrzeni (świata współczesnego) teologia zawsze się dokonuje (nie dzieje się bowiem w przeszłości ani w przyszłości, ale tu i teraz), czyli teologia „tam” (w świecie współczesnym) jest, ale nie zawsze owo „tam” jej sprzyja. Ta *quasi*-teologiczna przestrzeń jest przez Ratzingera dokładnie analizowana. Dlatego nie może dziwić, że niemiecki teolog tytułuje swój obraz świata współczesnego cytatem ze św. Augustyna: *regio dissimilitudinis*, „kraina, gdzie wszystko jest inaczej”. To jednoznacznie pokazuje pewien dystans do świata, który dziś często przypomina „dalekie strony”, w które udał się marnotrawny syn, z dala od Ojca.

Jakie cechy szczególne ma świat współczesny? Wielu badaczy zgadza się, że cechują go takie zjawiska, jak „labilność tożsamości, niestabilność tradycyjnej rodziny,

⁵² Choć ostatnie lata to jedynie pojedyncze wypowiedzi, które jednak nie przechodzą bez echa.

próby jej redefinicji, migracje ludności, wzrost znaczenia państwa, estetyzacja polityki (zjawisko określane jako postpolityka). Przez nowoczesność rozumie się także centralne miejsce jednostki, która dokonuje samookreślenia swojej pozycji w świecie i chce sama decydować o swoich wyborach”⁵³. Czy powyższe tezy pokrywają się z wnioskami Josepha Ratzingera/Benedykta XVI?

Spośród wielu cech współczesnego świata wydają się być dla niego istotne szczególnie trzy, które tutaj umownie zostały nazwane: nowoczesność, wykonalność i subiektywność. Przy czym nie chodzi tutaj tylko o ich wymienienie, ale o dokładną analizę procesów, które się za nimi kryją i które doprowadziły do tego, że dzisiejszy świat jest taki, jaki jest.

Pierwszym z nich jest zwrócenie się ludzkości od natury do techniki, czyli nowoczesność. Ratzinger wiele miejsca w swoich pismach poświęca postępowi, który dziś jest niemalże ubóstwiany. Drugie przejście dokonuje się w świecie filozofii. Współczesny człowiek porzuca metafizykę na rzecz materializmu, co ściśle łączy się z wiarą w postęp. Ratzinger nazywa to „wykonalnością świata”. I wreszcie trzecia zmiana, która dotyczy koncepcji prawdy, a właściwie jej rozmycia, czyli subiektywność.

Powyższe zmiany są brzemienne w skutkach, które tutaj zostały umownie nazwane „problemami”. Benedykt XVI nie tylko diagnozuje współczesność, ale także wsłuchuje się w jej pytania, problemy i rozwiązania, którymi dzisiejszy człowiek chce pokonywać trudności, które przed nim stoją (a które czasami sam sobie stworzył).

Pierwszą grupę problemów stanowią pytania dotyczące Boga. Mimo postępującej laicyzacji świat nie przestał ich zadawać. Czy Bóg istnieje? Dlaczego „trzeba” w Niego wierzyć? Jaką wartość ma wiara? Ratzinger notuje te pytania, „czytając” współczesność. Wszystko po to, by podjąć próbę odpowiedzi na nie.

Druga grupa to pytania o człowieka. Na naszych oczach dokonuje się redefinicja podstawowych pojęć związanych z humanizmem, stąd pojawia się sporo zupełnie nowych pytań dotyczących kondycji ludzkiej. Nic dziwnego, że Joseph Ratzinger jako teolog, zawsze zainteresowany człowiekiem, stara się usłyszeć także i te współczesne wątpliwości.

Ostatnią, trzecią grupą problemów tutaj omawianych będą kwestie związane z etyką. Zmiany w rozumieniu Boga i człowieka muszą pociągać za sobą skutki widoczne

⁵³ J. Kłos, *Zawinięta świadomość i poszukiwanie wspólnoty, czyli refleksje nad nowoczesnością*, „Zeszyty Naukowe KUL” 55 (2012), nr 4 (220), s. 29.

w postępowaniu moralnym. Współczesna etyka wyznacza nowe granice pomiędzy tym, co dobre, a tym, co złe. Ma to swoje konsekwencje tak w życiu publicznym, jak i poszczególnych jednostek.

Po próbie opisu współczesności i wynotowaniu zadawanych pytań trzeba jeszcze zadać sobie trud wysłuchania odpowiedzi, jakie są współcześnie udzielane na wyżej wymienione kwestie. Joseph Ratzinger, zanim sam odpowie na wspomniane pytania, przedstawia czytelnikowi te odpowiedzi, by następnie skonfrontować z nimi swoją teologię i rozwiązania wywiedzione z objawienia chrześcijańskiego.

Świat współczesny jest przestrzenią, w której żyje i tworzy Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. Czy jest to przestrzeń teologiczna czy też *quasi*-teologiczna? Czy teolog może z niej „bezpiecznie” czerpać, czy też musi zachować nieustanną czujność, by nie „skazić” swej teologii czynnikami zewnętrznymi? Niniejszy rozdział będzie próbował zmierzyć się z tymi pytaniami i znaleźć odpowiedzi w wielkim dziele teologicznym Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

1. Obraz świata współczesnego

Przystępując do przedstawienia opisu świata współczesnego, jaki wyłania się z dzieł Josepha Ratzingera, należy zaznaczyć, że przede wszystkim jest to świat zachodu, a więc świat postchrześcijański, świat, który chce, ale nie potrafi zapomnieć o Bogu⁵⁴. Jest to także świat zamknięty w określonym przedziale czasowym, a więc od lat pięćdziesiątych ubiegłego wieku aż do dziś.

a) Rozumienie pojęcia „świat”

Joseph Ratzinger w swojej teologii zawsze rozpoczyna od pytań fundamentalnych. Komentując tak zwany schemat XIII, a późniejszą Konstytucję duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym, w tekście *Chrześcijanin a świat współczesny* zastanawia się, czym świat rzeczywiście jest⁵⁵. Od odpowiedzi na to *quaestio* trzeba zacząć, aby należycie opisać jego spojrzenie na nasze czasy.

⁵⁴ Por. *Approved by Jesus. Czego katolik szuka w postchrześcijańskiej kulturze*, <https://klubjagiellonski.pl/2021/02/03/approved-by-jesus-czego-katolik-szuka-w-postchrzescijanskiej-kulturze/> [dostęp: 8.11.2021].

⁵⁵ Por. J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, s. 426.

Ponieważ Kościół i teologia nieustannie podejmują próbę przełożenia ewangelicznego orędzia Chrystusa z wczoraj na dziś, muszą rozumieć, czym owo „dziś” jest. Nigdy nie było to proste, natomiast w ostatnim czasie następuje nowych trudności. Ratzinger zauważa:

„(...) człowiek, także wierzący, miał trudności, by stare przesłanie chrześcijańskiego orędzia rozumieć jako zawsze nowe słowo ciągle «nowego» przymierza Boga z ludźmi i w konsekwencji często był wręcz zmuszony do życia jednocześnie w dwóch światach: w przeszłości, do której odsyłała go wiara, i w teraźniejszości, w której sytuował go jego zawód”⁵⁶.

„Współczesny chrześcijanin musi być otwarty na świat” – te słowa stały się już niemalże sloganem. Jednak cóż to w praktyce oznacza? I z czego wynika ten obowiązek? Czy nie jest tak, że to właśnie zsekularyzowany świat zagraża chrześcijańskiej wierze i zamiast się na niego otwierać, uczeń Chrystusa powinien się przed nim chronić?

Ratzinger nie jest tego zdania. Zauważa, że sekularyzacja jest „tworem chrześcijańskiej wiary w stworzenie i wcielenie”. Dlatego też „chrześcijanin musi pragnąć doczesnego świata jako takiego (a nie sakralnego, boskiego, przebóstwionego), ażeby dochować wierności poleceniu Boga, który stworzył świat jako świat i w Chrystusie przezwyciężył powiązania sakralne, stawiając w miejsce kultu świątynnego swoje życie i swoją mękę, a w miejsce kapłanów świątynnych – sługi słowa i sługi radości”⁵⁷. Oznacza to, że „ten, kto chce odczytać znaki Boga, musi osadzić się w teraźniejszości (...)”⁵⁸. Ponieważ jednak wspomniana teraźniejszość jest wielowarstwowa i trudna do ujęcia⁵⁹, proponuje on cztery rozumienia pojęcia „świat”, które stanowią punkt wyjścia do jego analizy i podjęcia z nim niezbędnego dialogu:

- W pierwszym sensie świat „może najpierw oznaczać po prostu istniejący kosmos, nie dokonaną przez człowieka, lecz daną mu z góry pozaludzką rzeczywistość”⁶⁰. Tak pojęty świat jest dobry i dany nam przez Boga, byśmy „czynili go sobie poddanym”. Takie rozumowanie było rewolucyjnym odejściem od pogańskich i greckich przekonań.

⁵⁶ I dodaje: „Wydawało się, jakby zgorszenie wiary było podwójne: człowiekowi jest już i tak dość trudno wznieść się ponad rzeczywistość ziemską w świat Boży; do tego dochodziło wrażenie, że może on coś takiego uczynić tylko wtedy, gdy na przekór ziemskiej historii i faktom godzi się na pewien anachronizm myślenia i patrzenia” – tamże, s. 420-421.

⁵⁷ Tamże, s. 422.

⁵⁸ Tamże, s. 423.

⁵⁹ „(...) Dylemat [Soboru] nie polegał tylko na tym, że współczesny świat jest nad wyraz wielowarstwową, trudną do ujęcia rzeczywistością – tę trudność dzielił z każdym, kto dzisiaj jako socjolog, psycholog lub futurolog chce się wypowiadać na temat ogólnego kierunku współczesnego i jutrzejszego świata” – tamże, s. 423.

⁶⁰ Tamże, s. 426.

Te pierwsze zaludniały świat bożkami, które odpowiadały za procesy natury. A drugie z kolei nie znały „Boga Stwórcy, tylko podrzędnego boga, Demiurga, który nadaje formy materii”⁶¹. Tak więc wiara chrześcijańska przyniosła pewne *novum*. Świat przestał być pełen bogów, a pochodząc od Boga – Logosu – jest „logiczny” i może być poddany procesom badawczym. Ratzinger zauważa, że nowość ta nie zawsze była rozumiana także przez samych chrześcijan i potrzeba było impulsu ze świata nauki w XIX i XX wieku, by na nowo przemyśleć tę spuściznę naszej wiary⁶².

- Skoro świat jest nam „dany i zadany”, to od razu nasuwa się drugie znaczenie tego terminu. Pod tym pojęciem można rozumieć rzeczywistość, którą ukształtował człowiek. Jest ona w Biblii różnie oceniana. Niemiecki teolog zauważa, że w Księdze Rodzaju miasto, jako wytwór ludzkiej myśli technicznej, jest oceniane raczej negatywnie. Założycielem pierwszego był Kain (bądź jego syn), a więc morderca swego brata. Wieża Babel także jest znakiem sprzeciwu wobec Boga i stanowi konsekwencję pierwotnej euforii wynikającej z „postępu”. Jednocześnie Pismo Święte kończy się opisem miasta zstępującego z góry, niebieskiego Jeruzalem. Tak więc, nie wdając się w szczegóły, Biblia nie demonizuje ani nie gloryfikuje techniki, lecz pozostaje wobec niej ambiwalentna⁶³.

- Idąc tym tokiem rozumowania, odsłania się trzecie rozumienie omawianego pojęcia. Najprościej rzecz ujmując, „świat” to ludzkość. W tym znaczeniu chrześcijanie także nim są, bo stanowią część wspólnot, społeczeństw, narodów i państw. Pewne jest to, że człowiek wierzący nigdy nie istnieje bez świata, ale jest z nim powiązany. „Można powiedzieć, że gdy mówimy «świat», mamy wtedy przed oczami zazwyczaj ten stan rzeczy: świat istniejący w ludziach i w ich odniesieniu do świata”⁶⁴. Dlatego też dyskusja chrześcijan ze światem w pewnym sensie jest rozmową ze sobą samym.

- A skoro już o dyskusji mowa, tutaj dochodzimy do czwartego rozumienia pojęcia „świat”, mocno zakorzenionego w Piśmie Świętym. W tym znaczeniu pojęcie świata zostaje zawężone do wszystkich tych zachowań, które są skierowane przeciwko temu, co Boże. Szczególnie Ewangelia Jana i jego Pierwszy List używają tego terminu w tym znaczeniu. To rzeczywistość, w której co prawda żyją wierzący, ale są jej przeciwni, gdyż jest ona w dużej mierze sprzeczna z ich wartościami. Logicznym następstwem takiego

⁶¹ „Sam bóg, można by powiedzieć, nie brudzi sobie rąk światem” – tamże, s. 428.

⁶² Por. tamże, s. 429.

⁶³ Tamże, s. 431-432.

⁶⁴ Tamże, s. 433.

rozumienia świata jest jego odrzucenie, obumarcie dla świata, ażeby przynieść obfity owoc.

Zastanawiając się jednak dłużej nad takim ujęciem tej kwestii, można dojść do przekonania, że „świat” nie istnieje tylko na zewnątrz Kościoła, ale także w nim. Zmaganie się ze „światowością” wewnątrz wspólnoty, ale także przez każdego wierzącego indywidualnie, jest obowiązkiem wynikającym z naśladowania Chrystusa.

Powyższe cztery rozumienia pojęcia „świat” są niezwykle istotne i pokazują różnorodność i złożoność tego tematu. Ratzinger przestrzega przed zbytnim uproszczeniem tej kwestii. Istnieje bowiem pokusa, by od razu przejść do ostatniego omawianego znaczenia tego pojęcia. Wtedy chrześcijański uniwersalizm, afirmacja świata stworzonego i pragnienie kształtowania życia publicznego schodzą na dalszy plan. Taka redukcja otacza murem naszą wiarę i sprawia, że między ochrzczonego a im współczesnymi tworzy się dystans pogłębiany przez jednych i drugich. Benedykt XVI chce patrzeć na współczesny świat uczciwie i krytycznie. Nie zamierza z niego rezygnować. Nie jest naiwnym optymistą, ale też nie odrzuca nowoczesności i nie traktuje jej jako diabelski twór. Szuka prawdy, która jest złożona. Jak sam pisze:

„Zbyt łatwo przechodzi się niepostrzeżenie od znaczeń wymienionych na drugim i trzecim miejscu do ostatniego znaczenia i w ten sposób dochodzi do sytuacji bez wyjścia, która kończy się albo w bagatelizowaniu głębokiego atakowania wiary przez świat, albo w niestosownym pesymizmie, albo wreszcie w dziwacznym pomieszaniu obydwu stanowisk”⁶⁵.

Powyższa analiza wyjaśnia różne znaczenia pojęcia „świat”. Teraz należałoby zapytać, co czyni ten świat współczesnym? W omawianym tekście Ratzinger bardzo krótko zwraca uwagę na dwie cechy czasów nowożytnych: „doświadczenie jedności i jego właściwej doczesności [oraz] doświadczenie wykonalności świata (nawiązując do określenia Hansa Freyera)”⁶⁶. Poniżej, w punkcie drugim tego rozdziału, cechy te zostaną opisane szerzej i opracowane autorsko.

b) Świat jako *regio dissimilitudinis*

Wiedząc już, jak pojęcie „świat” rozumie Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, można przejść do opisu obrazu współczesności, jaki wyłania się z jego pism. Zwraca na niego

⁶⁵ Tamże, s. 437-438.

⁶⁶ Tamże, s. 439.

uwagę Jerzy Szymik w trzecim tomie *Theologia benedicta*. Można go zatytułować: *Regio dissimilitudinis*, czyli „kraina, gdzie wszystko jest inaczej”⁶⁷. Zanim jednak przejdziemy do analizy tego otwartego, a zarazem niebywale aktualnego pojęcia, kilka koniecznych uwag dotyczących teologicznego i osobowościowego spojrzenia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI na świat.

Autor ten z pewnością jest diagnostykiem współczesności. Nie tylko analizuje i rozkłada ją na czynniki pierwsze, ale także nie boi się myśleć „pod prąd”. Bezkompromisowo dąży do prawdy, co często spotyka się z krytyką i odrzuceniem⁶⁸. Pytany o to, czy lęka się swoich adwersarzy i presji poprawności politycznej, odpowiada, że „boi się tylko u dentysty”⁶⁹. Jednocześnie sam nigdy nie atakuje. Nie jest napastliwy ani agresywny tak w swoich pismach, jak i w przemówieniach. To unikalne połączenie, które pozwoliło mu przez tak długie lata odpowiadać na współczesne wątpliwości i nie wycofywać się do profesorskiej biblioteki, by uciec od bieżących wydarzeń i problemów⁷⁰. Jego postawę można by podsumować następująco:

„W każdym razie (i to dosłownie: za każdym, bez wyjątku, razem) we wszystkich tych «palących» kwestiach i bojach J. Ratzinger/Benedykt XVI «staje z otwartą przyłbicą» i «hartem wojownika» oraz, co równie ważne, łączy odwagę z rozważą i «niesłychanym wyczuciem umiaru», a także z «pełnym szacunkiem dla osób inaczej myślących»”⁷¹.

Do tego wszystkiego trzeba dodać, że charakterystyczne dla jego osobowości jest to, że nigdy nie planował ambitnej kariery, żył zgodnie ze swoim talentem, nie patrząc przy tym, jak można by go wykorzystać⁷². Godność kardynalska nie była przez niego upragniona, nie wspominając już o Stolicy Piotrowej. Przyjmuje je jednak z ufnością i wiarą, jak przystało na ucznia Chrystusa i Jego kapłana⁷³. A wszystko po to, by być

⁶⁷ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, Katowice 2015, s. 131.

⁶⁸ „Benedykt XVI nie odpowiada wyobrażeniom, jakie ma wielu kontestatorów spod znaku La Sapienza o katoliku. «W ich przekonaniu żaden katolik nie mógł być inteligentny. Osoba inteligentna bowiem nie mogła być katolikiem» – pisał przed stu laty Chesterton. Tymczasem Benedykt XVI ukazuje wiarę w Chrystusa niezwykle inteligentną i miłość na wskroś uzasadnioną” – R. Skrzypczak, *Benedykt obudził bestię*, w: *Wojna Benedykta*, „Frona” 2009, nr 50, s. 54.

⁶⁹ „(...) jest – jak pisze Lucjan Balter, powołując się na szwajcarskiego wydawcę dzieła *Kirche, Ökumene, Politik* – wyjątkowo nieustraszoną diagnostyką obecnej godziny Kościoła: żadne roztopione żelazo nie jest dla niego za gorące, żadna teologiczna dżungla – zbyt gęsta i powikłana” – J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, s. 132.

⁷⁰ „(...) potrafi przejrzeć współczesność, zrozumieć i uchwycić czas (...)” – tamże, s. 133.

⁷¹ Tamże.

⁷² Por. P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret...*, s. 321.

⁷³ „(...) przyszła mi do głowy myśl o gilotynie: oto teraz ostrze spada i mnie trafia. Byłem całkowicie pewny, że ten urząd nie jest moim powołaniem, że Bóg zapewni mi teraz, po wyczerpujących latach, trochę spokoju i wytchnienia. Mogłem tylko powiedzieć, uzmysłowić sobie: wola Boża jest najwyraźniej inna i zaczyna się dla mnie coś całkiem odmiennego, nowego. On będzie ze mną” – J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 765.

cooperator Veritatis, by stawiać Boga na pierwszym miejscu w swoim życiu, jak i w świecie.

„Spór z pewnym kształtem (po)nowoczesności czy z pewnymi jej elementami nie jest bowiem nigdy dla J. Ratzingera/Benedykta XVI próbą restauracji «starego», lecz zawsze sporem o Boga”⁷⁴ – czytamy w analizie jego twórczości. Niezwykle często mówi on o „kryzysie Boga”, który stanowi prawdziwą przyczynę wszystkich kryzysów naszych czasów. Marginalizacja wiary, religijności i etyki chrześcijańskiej jest dziś na porządku dziennym. Znamienne jest to, że to stary kontynent przoduje w tej kwestii. Dobrobyt, który jest dla wielu pierwszym celem człowieka, wypchnął Boga poza nawias życia. W *Nowej pieśni dla Pana*... proces ten jest podsumowany następującymi słowami:

„Bóg zostaje odsunięty na bok; dla problemu sztuki życia wydaje się nie mieć znaczenia. Przede wszystkim trzeba umieć zachować swoją pozycję; kiedy to jest zapewnione, wtedy można sobie też pozwolić na kontemplację. Na tym ograniczeniu pojęcia poznania polega nie tylko problem naszego współczesnego wyobrażenia o prawdzie i wolności, ale problem naszych czasów w ogóle. Zakłada się bowiem przy tym, że dla układu ludzkich spraw i dla kształtowania naszego życia jest rzeczą obojętną, czy Bóg istnieje, czy też nie. Bóg zdaje się pozostawać poza związkami funkcjonalnymi naszego życia i naszego społeczeństwa”⁷⁵.

Bóg jest więc w nowoczesnym stylu życia czymś drugoplanowym, luksusem, na który można sobie pozwolić, gdy osiągnie się odpowiedni materialny status, nie fundamentem życia, ale ewentualnie jego ornamentem. Nie jest na początku ludzkich pragnień, myśli, decyzji, ale na końcu jako drugorzędny, przestarzały byt, ważny tylko dla garstki zapaleńców.

Tutaj dochodzimy do wspomnianego obrazu, pojęcia *regio dissimilitudinis*, które Ratzinger wielokrotnie wykorzystuje w swoich pismach. Pochodzi ono z Ewangelii i od Ojców Kościoła, przez których było często używane. „To «kraina, gdzie wszystko jest inaczej», kraina odwieczna, biblijna, zarazem zaskakująco znajoma, współtworzona przez nas. Rozpościerająca się za rogiem najbliższej ulicy, za szybą, w życiu bliźniego, we własnym sercu”⁷⁶. Niemiecki teolog łączy ten obraz z czasami dzisiejszymi, które uległy podobnemu procesowi co syn marnotrawny z Jezusowej przypowieści spisanej przez św. Łukasza (por. Łk 15,11-32). Współczesny człowiek udaje się w „dalekie strony”, by z „nierządnicami” roztrwonić majątek Ojca. Będąc z dala od domu, na

⁷⁴ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, s. 133.

⁷⁵ J. Ratzinger, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 39.

⁷⁶ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, s. 135.

wygnaniu, patrzy na świnie, zwierzęta nieczyste dla Żydów, i chce żywić się ich „strąkami”. Wydaje mu się to być dobrym rozwiązaniem. Czy jednak głód, który w nim jest, znajdzie zaspokojenie?

Z dziedzica staje się niewolnikiem stojącym po kolana w błocie, które miało być jego rajem na ziemi, dalekim od porządku, który panował w domu Ojca:

„I właśnie owe «dalekie strony» to *regio dissimilitudinis*, zwrot, który pojawia się u Ojców Kościoła, filozofów i teologów, od samego Platona po Bernarda z Clairvaux, ale który unieśmiertelnił święty Augustyn, a zwłaszcza jedna, słynna fraza z jego «Wyznań»: *et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis* – zrozumiałem, że jestem daleko od ciebie – w krainie, gdzie wszystko jest inaczej (w tłumaczeniu Zygmunta Kubiaka)”⁷⁷.

Na czym polega „inność” wspomnianej krainy? Chodzi tu o porządek rzeczy i hierarchię wartości zupełnie odwrotne od tego, który pochodzi od Boga. Atrakcyjność postępu, nowoczesności, konsumpcji, może prowadzić do wciągającego „błota” egoizmu, nihilizmu i rozpacz. Pod powierzchnią przyjemności kryje się gorzka prawda o ludzkiej egzystencji, która pozbawiona Boga, sensu i miłości, staje się nie do zniesienia:

„Człowiek wścieka się na społeczeństwo, na świat, na samego siebie i na innych. Życie wydaje mu się jakąś błędną konstrukcją, a człowiek pomyłką ewolucji. Człowiek taki pozbawiony został właściwego środowiska życiowego i teraz wszystko przybrało smak soli, smak gorzkości i śmierci”⁷⁸.

To wszystko skutkuje drzemającą w ludziach agresją, która z byle powodu atakuje drugiego. Na wiele lat przed powstaniem Twittera, pojęcia hejtu i *cancel culture*, Ratzinger pisze:

„Charakterystyczna wydaje mi się nieustannie gotowa do ataku agresywność, z którą coraz częściej mamy do czynienia w naszych społeczeństwach – owa nieustannie czająca się gotowość do ubliżania innym, do uznawania ich za winnych naszych własnych nieszczęść, do piętnowania społeczeństwa i do próby zmieniania świata przez przemoc. Wydaje mi się, że można to zrozumieć tylko jako wyraz wypartej ze świadomości prawdy o winie, której człowiek nie chce uznać”⁷⁹.

Coraz bardziej wygodne życie samo w sobie staje się niewygodne. „Odległa kraina” okazuje się być daleka od ziemi obiecanej. Pozbywa się starych prawd, tradycji i wartości i ustanawia zupełnie nowe reguły życia. Na pierwszy rzut oka są one czymś

⁷⁷ Tamże, s. 136.

⁷⁸ J. Ratzinger, *Ślady waszej radości. Chryścijaństwo, apostołstwo, kapłaństwo*, tłum. T. Jaeschke, K. Wójtowicz, Wrocław 1990, s. 75; cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, s. 137.

⁷⁹ J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył... Cztery kazania o stworzeniu i upadku. Konsekwencje wiary w stworzenie*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 68.

lepszym i nowocześniejszym niż to co było, po czasie jednak okazuje się, że w tym nowym świecie wygrywa silniejszy i bogatszy, a radość życia musi być wzmocniona przez Instagramowe filtry, używki, pieniądze czy inne namiastki szczęścia.

Wraz z pogłębioną lekturą pism Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jasny staje się fakt, że teologia musi sprzeciwić się „krainie, gdzie wszystko jest inaczej”. A dokładniej rzecz biorąc: trzeba stawić opór tym przemianom świata współczesnego, które pchają go w stronę *regio dissimilitudinis*. Nie można zapomnieć, że wspomniana krytyka nowoczesności nie jest celem sama w sobie, ale dąży do jej uzdrowienia. Podobnie jak lekarz, który precyzyjnie diagnozuje chorobę, aby ją uleczyć, tak bawarski teolog krytykuje to, co niewłaściwe w niezdrowych przemianach świata, a jednocześnie stara się „ocalić” to wszystko, co może być pomocne w głoszeniu Słowa Bożego, które w każdych czasach jest żywe i skuteczne. Dobrze ilustrują to słowa, które stanowią motto tego rozdziału:

„Umiejętność rozróżniania, iż nie wszystko, co nowoczesne, jest złe, i nie wszystko, co nowoczesne, jest dobre, stanowi, jak myślę, niezwykle istotną cnotę, bez której Kościół nie może należycie głosić swego słowa i pełnić swej służby”⁸⁰.

Jeszcze raz podkreślmy, że surowa ocena zjawisk zachodzących w nowoczesności nie jest bezzasadna i ma swój cel: doprowadzić ją do Boga, od którego pochodzi wszystko co dobre. Tymczasem współcześnie, jak obrazowo ujmuje to Ratzinger: „Nie pijemy ze źródła, lecz z tego, co nam dają w butelce. Ludzie sami zbudowali sobie świat i znalezienie Boga za tym światem stało się rzeczą trudną”⁸¹. A Szymik dodaje:

„A butelkę i koryto z upragnioną karmą dla świń (Łk 15,16) napęniają ci, którzy przechwycili władzę w *regio dissimilitudinis*, właściciele pól pod wypas świń, «obywatele tej krainy» (Łk 15,15): mediokraci (my decydujemy, co ma być postrzegane i jak ma być rozumiane), nomokraci («od ustalenia kąta nachylenia dachu po rozmieszczenie nagrobków», aż po słynną «krzywiznę banana», zakaz produkcji i sprzedaż misiów jako zabawek dla dzieci i dalej), eurokraci, technokraci...”⁸².

Dlatego też idąc dalej za tym obrazem, nastanie „ciężkiego głodu w owej krainie” wydaje się kwestią czasu. Za tym pojęciem kryją się wszystkie kryzysy współczesności, które swoje korzenie mają w oddaleniu się od domu Ojca: „Wszystko jest możliwe, ale nic nie ma sensu. Zostaje nuda znieczulona okrucieństwem jako rozrywką. (...) Ludzie

⁸⁰ Tenże, *W rozmowie z czasem*, s. 408.

⁸¹ Tenże, *Myśli duchowe*, tłum. W. Szymona, Poznań 2008, s. 155; cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, s. 141.

⁸² J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, s. 141.

stają się słabi nietrwali w relacjach, ubodzy duchowo poprzez zniszczenie więzi i uczuć w najwyższym stopniu godnych człowieka (...)”⁸³.

Wielowymiarowa rzeczywistość, która kryje się za słowem „świat”, jest jak widać powyżej, przenikliwie i krytycznie opisywana przez Ratzingera. Choć przedstawia on aż cztery znaczenia pojęcia świat, to może wydawać się, że koncertuje się na negatywnych aspektach nowoczesności. Rzeczywiście tak jest, choć dla pełni obrazu trzeba dodać, że świat współczesny nie jest przez niego tylko krytykowany, co będzie jeszcze opisywane w pracy, szczególnie w rozdziale trzecim. Powyższy obraz świata jako *regio dissimilitudinis* to ważny wątek, ale wycinek z całego spojrzenia Benedykta XVI na nowoczesność. Jest to jednak wątek niezwykle istotny i rozwijany przez niego w różnych miejscach twórczości. Szczególnie dużo pisze on o skutkach życia w takim właśnie świecie, które zasługują na osobną wzmiankę.

c) Skutki życia w *regionem longinquam*

Dalekie strony, w które zawędrował marnotrawny syn, okazały się być „krajem, gdzie wszystko jest inaczej”. To sytuacja, w której znajduje się współczesny człowiek i doświadcza wielu napięć i trudności, co skutkuje wewnętrznym zmaganiem o własną duszę. Walczą o ten świat dwie krainy: dom Ojca i *regio dissimilitudinis*. Jesteśmy świadkami wielkich przemian, za którymi trudno nadążyć. Sama zmiana staje się jedynym pewnikiem i przez to osiąga status niemalże bożka. Zmiana jest także dla wielu rozwiązaniem każdego problemu, gdyż współczesna mnogość możliwości daje poczucie, iż można uciekać bez końca, bez konfrontowania się z nimi. Jakie są najbardziej dramatyczne i tragiczne zjawiska (wg Josepha Ratzingera), z którymi boryka się świat współczesny? Idąc za *Theologia benedicta* można wymienić następujące⁸⁴:

- *Narkomania*

„Gdy boga nie ma, świat pustoszeje, wszystko staje się nudne, wszystkiego jest za mało. Widzimy przecież, że ów świat, w którym po Bogu pozostała tylko pustka, sam coraz bardziej zużywa także siebie, widzimy, że stał się światem pozbawionym radości”⁸⁵. Nic więc dziwnego, że świat (szczególnie bogaty Zachód) sięga po środki, które mają nadać lekkość współczesnej egzystencji, przynieść chwilową ulgę lub dodać

⁸³ Tamże, s. 142.

⁸⁴ Por. tamże, s. 145-155.

⁸⁵ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 216.

nadludzkiej energii do działania. Nie wdając się w szczegółowe analizy tego szerokiego problemu, dość powiedzieć, że w 2018 roku w samej tylko Europie przechwycono 181 ton kokainy⁸⁶.

To wszystko dzieje się na kontynencie, gdzie dobrobyt rozwija się na niespotykaną skalę. Jednak, co widoczne w raporcie Europejskiego Centrum Monitorowania Narkotyków i Narkomanii, dostatek nie chroni przed sięganiem po tego typu używki. Można odnieść wrażenie zupełnie odwrotne⁸⁷. Ratzinger celnie opisuje ten stan rzeczy, wiążąc, co charakterystyczne dla niego, ten problem z problemem nieobecności Boga w życiu publicznym:

„Kościół przez wieki budził w ludziach świadomość ich wewnętrznej godności, której nikt ich nie mógł pozbawić, przez nadzieję płynącą z wiary ukazywał im sens, który czynił ich bogatymi i wolnymi. Jak niemądre jest nazywanie tego wszystkiego «opium dla ludu», widać jasno w sytuacji, w której lud rzeczywiście bierze opium właśnie dlatego, że opływa w dostatki, które to opium mają rzekomo uczynić niepotrzebnym”⁸⁸.

- *Bunt przeciwko wszystkiemu*

Narkotyki są jednak częścią większej całości. Bunt przeciwko życiu, systemowi, religii, Kościołowi, zobowiązaniom, a wreszcie przeciwko Bogu samemu, to szersze spektrum, w które wpisuje się ten problem⁸⁹. Benedykt XVI zwraca uwagę na to, że z takiego sprzeciwu wynika szereg postaw moralnych. „Daleka (od Stwórcy) kraina (po)nowoczesności przestaje być ojczyzną – staje się syncyzną (Gombrowicz), a decydującą opcją egzystencjalno-moralną okazuje się nienawiść wobec życia takiego, z jakim mamy (realnie, konkretnie) do czynienia (marksizm)”⁹⁰. Bóg w tej krainie nie jest Ojcem, ale dyktatorem, którego należy odrzucić. Religia, co za tym idzie, jest opresyjnym

⁸⁶ Por. *Europejski raport narkotykowy. Najważniejsze kwestie*, Luksemburg 2020, s. 10, <https://www.emcdda.europa.eu/system/files/publications/13238/TD0420439PLN.pdf> [dostęp: 13.08.2022].

⁸⁷ „Kto ma dosyć wszystkiego i może sobie pozwolić na wszystko, co zechce, ten dopiero zauważa, że to wszystko za mało. Gdy wszyscy będą mieć wszystko, czego sobie życzą, będzie im jeszcze daleko do szczęścia. Przeciwnie, dzisiejszy świat zachodni stanowi dowód na to, że dopiero wtedy są całkowicie nieszczęśliwi, dopiero wtedy zaczynają się ich problemy. Dla tego człowieka nie da się zbawić chlebem i pieniędzmi. Człowiek pragnie czegoś więcej. Aż nazbyt jasno dowodzi tego ucieczka w narkotyki, która teraz staje się zjawiskiem masowym” – J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne* (Opera Omnia, t. VIII/1-2, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka), tłum. W. Szymona, Lublin 2013, s. 112.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ „(...) idea zależności od Boga, która jest częścią wiary w stworzenie świata przez Stwórcę, staje się – jako ograniczenie człowieka i ludzkiej wolności – nie do przyjęcia” – J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, s. 150).

⁹⁰ Tamże.

systemem, któremu przypisuje się całe zło świata, od terroryzmu przez patriariat po pedofilię.

Stąd XX i XXI wiek jest pełen anarchizmu, ale także nihilizmu i różnego rodzaju ideologii, które niezdolne do pogodzenia się z niedoskonałością świata mogą ewoluować w systemy totalitarne. Ekonomia i technologia są dla wielu jedynymi słusznymi drogami do „zabawienia” ludzkości. Dla innych będą siłami niszczącymi człowieka i planetę, które należy odrzucić⁹¹.

- *Chora ekologia i jej pochodne*

Prawie dwadzieścia lat przed narodzeniem Greta Thunberg Ratzinger pisał:

„Reakcja antytechnicznego resentymentu, która pojawiła się już u J. Rousseau, przemieniła się w tym czasie w resentment przeciw samemu człowiekowi, uznawanemu za chorobę przyrody (...). Duch i wolność są chorobą przyrody: przyroda, człowiek powinny się od nich wyzwolić – człowiek powinien zostać uzdrowiony ze swego człowieczeństwa, aby powrócić do równowagi. Lévi-Strauss szedł w tym kierunku, wychodząc od etnologii, Skinner – wychodząc od psychologii; obydwie te próby na płaszczyźnie nauki są wyrazem nastroju, który staje się coraz powszechniejszy i w różnych formach nihilizmu staje się coraz większą pokusą dla młodzieży Zachodu [podkreślenie – W.I.]”⁹².

Z dzisiejszej perspektywy słowa te są bardziej niż prorocze. W ostatnich latach opisana wyżej tendencja przybrała na sile. Ochrona przyrody stała się dla wielu o wiele ważniejsza od obrony ludzkiego życia, które jak sądzą niektórzy, stanowi dla niej zagrożenie⁹³. Tym samym odrzucany jest biblijny nakaz: „czyńcie sobie ziemię poddaną”.

Tymczasem „chrześcijańska ekologia jest racjonalna, spójna i niezbędna w walce o dobrostan środowiska naturalnego”⁹⁴ – pisze Konstanty Pilawa na łamach Klubu Jagiellońskiego. Wierzący powinien zachować szacunek względem stworzenia, które jest

⁹¹ „Podczas gdy z jednej strony technika i ekonomia są pojmowane jako nośnik podstawowej ludzkiej wolności, to jednak ich wszechobecność, wraz z normami tkwiącymi w tejże wolności, postrzega się obecnie jako globalną dyktaturę i zwalcza z anarchistyczną furją, w której niszczycielska swoboda okazuje się istotnym elementem ludzkiej wolności” – J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce, 2005, s. 37.

⁹² Tenże, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 92.

⁹³ „Na drodze trudnej dziś decyzji o potomstwie stoi często nie tylko potrzeba rozwijania własnej kariery, ale i specyficznie rozumiane względy ekologiczne” – M. Witowski, *„Nie chcę mieć dzieci, bo walczę z przeludnieniem i zmianami klimatu”*. *Antynatalizm staje się coraz bardziej popularny*, <https://klubjagiellonski.pl/2021/09/01/nie-chce-miec-dzieci-bo-walcze-z-przeludnieniem-i-zmianami-klimatu-antynatalizm-staje-sie-coraz-bardziej-popularny/> [dostęp: 16.12.2021].

⁹⁴ K. Pilawa, *Chrześcijańska ekologia jest racjonalna, spójna i niezbędna w walce o dobrostan środowiska naturalnego*, <https://klubjagiellonski.pl/2021/03/04/chrześcijańska-ekologia-jest-racjonalna-spojna-i-niezbędna-w-walce-o-dobrostan-srodowiska-naturalnego/> [dostęp: 26.11.2021].

Bożym darem i przez które można poznać Stwórcę. Wiara chrześcijańska proponuje drogę umiaru i ascezy, pomiędzy nadkonsumpcją a radykalnym, anarchistycznym ekologizmem. Wszystko po to, by zachować świat i samego człowieka przed unicestwieniem⁹⁵.

- *Aborcja*

We wspomnianym zmaganiu pomiędzy domem Ojca a *regio dissimilitudinis* szczególnie widoczna jest walka o rodzinę⁹⁶. Ratzinger stawia sprawę jasno: „małżeństwo i rodzina przestają być podstawowymi wartościami dla nowoczesnego społeczeństwa”⁹⁷. Dlatego tak ważna jest ich obrona. Kto broni Boga, ten tak naprawdę broni człowieka, ale także i rodziny, bez której nie może on dobrze funkcjonować i wzrastać w swoim człowieczeństwie⁹⁸.

Aborcja jest jednym z elementów cywilizacji śmierci, które mają znaczący wpływ na kondycję współczesnej rodziny. Nauka Kościoła na jej temat jest pod nieustannym „obstrzałem” niemalże z każdej strony. Ratzinger w tej sprawie wyraża się jasno:

„(...) prawo do życia każdej ludzkiej istoty, nietykalność ludzkiego życia w każdej jego fazie. W imię wolności i w imię nauki prawo to bywa coraz dotkliwiej gwałcone: gdzie aborcja jest uznawana za wyraz prawa do wolności, tam wolność jednej osoby jest stawiana ponad prawem do życia innej osoby”⁹⁹.

Uwidacznia się tu argumentacja, którą papież wielokrotnie przedstawiał. Prawo do wolności nie może stać ponad prawem do życia. „Jeśli wolność nie wyda (...) owocu, to sama przerodzi się w przemoc, czyli antywolnościową opresję”¹⁰⁰. Ratzinger ujmuje to w następujących słowach:

„Z perspektywy radykalnie indywidualistycznych tendencji oświecenia aborcja jest postrzegana jako prawo do wolności: kobieta może sama dysponować swoim ciałem. Musi mieć wolność wyboru, czy chce urodzić dziecko, czy też chce się go pozbyć. Powinna sama podejmować decyzję o sobie i nikt z zewnątrz – jak się nam mówi – nie może narzucać jej

⁹⁵ „Po tym jak techniczny komfort osiągnął szczyt swego rozwoju, wzrasta tęsknota za prostotą pierwotnego stanu; otaczający zewsząd człowieka świat wykonany przez niego samego staje się więzieniem prowokującym wołanie o wolność, o coś całkowicie innego” – J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, s. 449.

⁹⁶ Por. J. Szulist, *Rodzina zawsze na czasie. Recepcja koncepcji małżeństwa i rodziny Soboru Watykańskiego II w nauczaniu Benedykta XVI*, Pelplin 2012, s. 69-109.

⁹⁷ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, s. 63.

⁹⁸ Por. J. Szymik, *Destructio familiae: diagnoza Josepha Ratzingera*, „Forum Teologiczne” 2015, nr 16, s. 130, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Forum_Teologiczne/Forum_Teologiczne-r2015-t16/Forum_Teologiczne-r2015-t16-s123-138/Forum_Teologiczne-r2015-t16-s123-138.pdf [dostęp: 26.11.2021].

⁹⁹ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, s. 63.

¹⁰⁰ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, s. 157.

wiążących norm. Chodzi tu o prawo stanowienia o sobie. Ale czy kobieta, decydując się na aborcję, decyduje o sobie? Czy nie decyduje właśnie o kimś innym – o tym, że pozbawia prawa do wolności inną osobę, że zabiera jej obszar wolności – życie – ponieważ konkuruje ono z jej osobistą wolnością? Należy więc zadać pytanie: co to za wolność, do której prawa należy pozbawianie wolności innych już na samym początku ich istnienia?”¹⁰¹.

„Prawo do stanowienia o sobie” brzmi bardzo dobrze, ale pod tym kryją się kolejne hasła środowisk aborcyjnych, takie jak: *my body, my choice*, „Wybór, nie zakaz”, „Zachowaj 2 m odstęp od mojej macicy” itd. Protesty związane z wyrokiem trybunału konstytucyjnego w Polsce pokazały, że w naszej ojczyźnie (choć to za pewne nie tylko przypadek Polski) są one także wymierzone bezpośrednio w Kościół katolicki jako największą i najbardziej wyrazistą „instytucję publiczną”, która jeszcze śmie sprzeciwiać się tzw. prawu do aborcji. W dyskusji na ten temat trzeba cały czas wracać do przytoczonej tu myśli Ratzingera: co to za wolność, która kosztuje „czyjeś” życie? Czy można przedkładać swój wybór nad istnienie bezbronnego człowieka? Te i inne pytania ośmiela się zadać w swojej teologii Benedykt XVI, co oczywiście wielokrotnie spotykało się ze sprzeciwem różnych środowisk.

- *Antykoncepcja*

Problem wolności pojawia się także w dyskusjach na temat stanowiska Kościoła wobec antykoncepcji. Ponieważ współżycie seksualne małżonków jest czymś naturalnym i zarazem świętym, nie może być trywializowane i oderwane od miłości i otwartości na życie. Dziś nierozzerwalny pierwotnie związek pomiędzy współżyciem, miłością i prokreacją praktycznie nie istnieje¹⁰². Życie w zgodzie z naturą niekoniecznie rozciąga się na sferę seksualną, która jest przez człowieka na nowo wymyślona dzięki antykoncepcji (chemicznej, mechanicznej i hormonalnej). Już jako papież Joseph Ratzinger tłumaczył to w sposób następujący:

„Kościół uznaje naturalną regulację poczęć, która jest nie tylko metodą, ale także drogą [podkreślenie – W.I.]. Zakłada ona bowiem, że ma się dla siebie czas, bo żyje się

¹⁰¹ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004.

¹⁰² „Gdy seksualność i płodność zasadniczo zostają od siebie oddzielone, a tak się dzieje na skutek używania pigułek antykoncepcyjnych, seksualność staje się czymś absolutnie dowolnym. Wtedy wszelkie rodzaje seksualności mają tę samą wartość. Za takim ujęciem, które płodność traktuje jako coś oddzielnego od seksualności, w miarę możliwości nawet jako coś, dzięki czemu można racjonalnie produkować dzieci i nie patrzeć już na nie jak na naturalny dar, szybko podążyło dowartościowanie homoseksualizmu” – tenże, *Światłość świata*, s. 155.

w stałym związku. To coś fundamentalnie różnego od sytuacji, gdy bierze się pigułkę bez wewnętrznej więzi z drugą osobą i oddaje się szybko pierwszemu lepszemu”¹⁰³.

Można powiedzieć, że Benedykt XVI wpisuje się tutaj w myśl swojego poprzednika, Jana Pawła II, który wiele swojej uwagi poświęcił właśnie tej tematyce. On także podkreślał, że miłość, jeżeli ma być prawdziwa, powinna być „stylem życia”, powinna być wolna od utylitarystycznego podejścia do drugiego człowieka¹⁰⁴. Bez więzi, którą buduje się przez dłuższy czas, a która znajduje swoje potwierdzenie w małżeństwie, współżycie staje się przyjemnością pozbawioną swojego duchowego i świętego znaczenia.

- *Homoseksualizm*

Za rozdzieleniem płodności i seksualności (aż do współczesnych możliwości „produkcji dzieci” poprzez sztuczne metody zapłodnienia) „szybko podążyło dowartościowanie homoseksualizmu”¹⁰⁵. To współczesny problem, z którym Kościół musi się mierzyć, także duszpastersko. Skłonności homoseksualne, które nie są same w sobie grzechem, mogą do niego prowadzić, dlatego uznaje się je za „obiektywnie nieuporządkowane”. W dokumencie Kongregacji Nauki Wiary, której przewodził wówczas kard. Joseph Ratzinger, czytamy:

„Niektórzy posunęli się do zdefiniowania jej [skłonności homoseksualnej – W.I.] jako obojętnej lub, co więcej, jako dobrej. Należy natomiast sprecyzować, że szczególna skłonność osoby homoseksualnej, chociaż sama w sobie nie jest grzechem, stanowi jednak słabszą bądź silniejszą skłonność do postępowania złego z moralnego punktu widzenia. Z tego powodu sama skłonność musi być uważana za obiektywnie nieuporządkowaną. Dlatego ci, którzy znajdują się w tym uwarunkowaniu, powinni być przedmiotem szczególnej troski duszpasterskiej, by nie doszli do przekonania, że urzeczywistnianie tej skłonności w relacjach homoseksualnych jest wyborem możliwym do przyjęcia z moralnego punktu widzenia”¹⁰⁶.

¹⁰³ Tamże, s. 156.

¹⁰⁴ „Wszyscy ludzie – w inny nieco sposób mężczyźni, inni kobiety – muszą dopiero wewnętrznie i zewnętrznie dorastać do takiego czystego «miłowania», dojrzewać do jego «smaku», każdy człowiek bowiem z natury jest obciążony pożądliwościami ciała i skłonny do opatrywania «smaku» miłości przede wszystkim w jej zaspokajaniu. Z tego względu czystość jest sprawą trudną i długofalową: trzeba czekać na jej owoce, na radość miłowania, którą winna przynieść. Równocześnie jednak czystość jest niezawodną drogą do tego” – K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 2001, s. 155.

¹⁰⁵ J. Ratzinger, *Światłość świata*, s. 155.

¹⁰⁶ *Homoseksualitatis problema*. List Kongregacji Nauki Wiary do biskupów Kościoła Katolickiego o duszpasterstwie osób homoseksualnych (1.10.1986), nr 7.

A w „Raporcie o stanie wiary” tłumaczy całościowo, jakie konsekwencje przynosi zmiana w podejściu do współżycia, która obecnie się dokonuje:

„Nie chodzi tu z pewnością o uprawianie zacofanego moralizatorstwa (...) ale o wyciągnięcie prawidłowych wniosków z takich przesłanek, według których przyjemność jednostki, zaspokojenie *libido* stają się jedynym punktem odniesienia dla seksu. Seks, bez usprawiedliwiających go racji obiektywnych, poszukuje racji subiektywnych do zaspokojenia pożądania w sposób jak najbardziej satysfakcjonujący instynkty indywiduum, którym rozum nie jest w stanie nałożyć żadnych ograniczeń. Każdemu wolno zatem nadać swoim osobistym żądom taką treść, jaka mu się żywnie podoba. Z tego wynika w sposób oczywisty, że wszelkie formy zaspokajania płciowego przerodziłyby się w «prawa» jednostki. Z tego właśnie wynika też (by dać szczególnie aktualny w naszych czasach przykład) «prawo» człowieka (i jak temu przeczyć, jeżeli przyjmie się podobnego typu założenie?) do homoseksualizmu, co więcej – pełne uznanie homoseksualizmu przedstawia się jako jeden z aspektów wyzwolenia człowieka”¹⁰⁷.

Tak więc jednym ze skutków życia w „krajnie, gdzie wszystko jest inaczej”, jest zmiana podejścia do współżycia. Brak odpowiedniej „teologii ciała”¹⁰⁸, redefinicja miłości, płciowości i ostatecznie człowieczeństwa, skutkują pełnym otwarciem się na wszelkie skłonności i formy zaspokojenia seksualnego. Stają się one „prawem jednostki” a ich kwestionowanie, próba podjęcia dyskusji bądź podważenie obowiązującego stanowiska w tej kwestii, jest traktowana albo jako akt irracjonalnego, głupiego i „średniowiecznego” myślenia, albo jako działanie podyktowane przemocą, niezrealizowanym popędem i złą wolą.

- *Radykalny feminizm, ideologia gender*

Powyższe zagadnienie doprowadzają do ostatniego punktu w tym zestawieniu. Permisywizm moralny, który powyżej został już szeroko omówiony, ma swoje dalekie konsekwencje także w podejściu do kwestii płci. Ratzinger zauważa, iż celem współczesnego radykalnego feminizmu¹⁰⁹ jest „przewycięzenie różnicy płci przez

¹⁰⁷ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, rozm. V. Messori, tłum. Z. Oryszyn, Marki 2005, s. 75.

¹⁰⁸ Por. Ch. West, *Teologia ciała dla początkujących. Podstawy rewolucji seksualnej Jana Pawła II*, tłum. M. i J. Kaniewscy, Kraków 2012.

¹⁰⁹ Oczywiście krytyka tak rozumianego feminizmu nie oznacza podważania równości i godności kobiety, które sam Jezus „emancypuje” na kartach ewangelii: „Zważywszy na fakt, że zgodnie z ówczesnymi zwyczajami kobiety uważano za drugorzędne istoty, można powiedzieć, że Jezus dokonuje czegoś w rodzaju emancypacji kobiet. W następstwie swej pozycji społecznej kobiety należały do owej kategorii maluczkich, których Bóg zapewnia o swej szczególnej miłości i przychylności. Zarazem Jezus budzi charyzmat kobiet. W naszym polu widzenia pojawiają się tutaj zwłaszcza dwie niewiasty z Betanii. Ich przykład pokazuje, jak konstytutywnie kobiety przynależą do Kościoła jako jeden z żywych filarów jego gmachu” – J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 601-602.

prowadzenie wymienności wszystkich ról między mężczyzną a kobietą”¹¹⁰. Nie tylko jest to wątpliwe z teologicznego punktu widzenia, ale także niezgodne z naturą człowieka.

Tak Benedykt XVI mówił o tym podczas spotkania z kardynałami i pracownikami Kurii Rzymskiej:

„Według biblijnego opisu stworzenia, istotą człowieka jest to, że został stworzony przez Boga jako mężczyzna i jako kobieta. Ten dualizm jest zasadniczy dla istoty ludzkiej, tak jak ją Bóg nam dał. Kwestionowana jest właśnie ta dwoistość jako fakt podstawowy. Nie jest już ważne to, co czytamy w opisie stworzenia: Bóg «stworzył mężczyznę i niewiastę» (Rdz 1,27). Nie, teraz uważa się, że nie On stworzył ich mężczyzną i kobietą, ale że dotychczas określało to społeczeństwo, a obecnie my sami o tym decydujemy. Płeć męska i żeńska jako rzeczywistości stworzenia, jako natura osoby ludzkiej już nie istnieją. Człowiek kwestionuje swoją naturę. Jest on teraz jedynie duchem i wolą. Manipulowanie naturą, potępiane dziś w odniesieniu do środowiska, staje się tutaj podstawowym wyborem człowieka co do samego siebie. Istnieje teraz tylko człowiek w sposób abstrakcyjny, który dopiero sam wybiera dla siebie coś jako swoją naturę. Męskość i żeńskość kwestionowane są jako wzajemnie dopełniające się formy osoby ludzkiej, będącej wynikiem stworzenia. Skoro jednak nie istnieje podział na mężczyznę i kobietę jako fakt wynikający ze stworzenia, to nie ma już także rodziny jako rzeczywistości określonej na początku przez stworzenie. A w takim przypadku również potomstwo utraciło miejsce, jakie do tej pory mu przysługiwało, i szczególną godność”¹¹¹.

Kończąc prezentację obrazu współczesności, jaki wyłania się z pism Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, należy podkreślić, że mimo iż wydaje się on być odmalowany w czarnych barwach, świat nigdy nie jest przekreślony przez papieża emeryta. Choć stawiane tezy są niezwykle krytyczne, nie mają one na celu go potępić, ale doprowadzić do zbawienia. Dobry lekarz stara się być precyzyjny i ostry w swoich diagnozach, po to by wydobyć chorobę i poddać ją odpowiedniemu leczeniu. Podobnie i Ratzinger nie rezygnuje ze świata, ale walczy o niego siłą swojej teologii, która właśnie w przestrzeni prawdy o świecie (czyli jego rzeczywistego stanu) ma być uprawiana dla prawdy o świecie (czyli dla jego zbawienia).

¹¹⁰ Tenże, *Raport o stanie wiary*, s. 84.

¹¹¹ *Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu, Sala Klementyńska Pałacu Apostolskiego*, 21 grudnia 2012 r., https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/speeches/2012/december/documents/hf_ben-xvi_spe_20121221_auguri-curia.html [dostęp: 27.11.2021].

2. Cechy świata współczesnego

Po przedstawieniu obrazu świata współczesnego, wspomnianego już *regio dissimilitudinis*, warto zastanowić się dłużej nad jego specyficznymi cechami. Można zapytać: Na czym polega specyfika dzisiejszych czasów? Co doprowadziło ludzkość do miejsca, w jakim się obecnie znajduje? W tym punkcie przedstawione zostaną specyficzne cechy „świata tego czasu”. Za każdą z nich kryją się różnego rodzaju przemiany, które ją spowodowały bądź ją umożliwiły.

a) Nowoczesność: od natury do techniki

Pierwszym omawianym procesem jest zwrócenie się ludzkości od natury do techniki. Proces ten dokonywał się stopniowo wraz z rozwojem nauki. Obojętnie czy mówimy o Polsce, czy o Niemczech, natura w codziennym życiu większości ludzi przestała być zauważalna, a „współpraca” z nią nie ma już tak wielkiego znaczenia jak w przeszłości. Stała się rzeczywistością, o którą się walczy, w myśl współczesnych trendów ekologicznych, ale jednocześnie nie ma się z nią większego kontaktu:

„We wszystkich dotychczasowych kulturach człowiek żył w ściślejszej i bezpośredniej symbiozie z naturą. Większość dostępnych mu zawodów prowadziła go do zwyczajnej, bezpośredniej styczności z naturą jako taką. Wraz z przełomem techniki radykalnie się to zmieniło. Skutkiem technicyzacji świata jest fakt, że człowiek przeważnie nie ma już do czynienia z naturą w jej prostej bezpośredniości; lecz styka się z nią raczej dopiero przez pośrednictwo wytworów techniki”¹¹².

Czy ten fakt ma wpływ na współczesnego człowieka? Według Benedykta XVI tak. Zerwanie kontaktu z naturą, która jest darem od Boga, i funkcjonowanie w technicyzowanej rzeczywistości, gdzie wszystko jest wytworem człowieka, zmienia podejście do świata. Natura ukierunkowuje na Boga, „bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13,5). „Człowiek już w niewielu miejscach styka się z naturą; ciągle napotyka swe własne dzieła, samego siebie.

¹¹² J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, s. 73.

Z odrobiną przesady można by powiedzieć: napotyka nie dzieło Boga, lecz nałożone na nie dzieła ludzi”¹¹³ – trend ten jest widoczny tak w nauce, jak i sztuce¹¹⁴.

W ten sposób człowiek zaczyna rozumieć postęp jako odejście od natury, ujarzmienie jej sił i ciągły wzrost ludzkich możliwości, które dla niektórych są niemalże nieograniczone. Tak rozumiany postęp sumaryczny jest tylko materialny i przez to może być niebezpieczny, gdyż wraz z rozwojem technicznych możliwości niekoniecznie wzrasta odpowiedzialność i moralność jednostki, która z nich korzysta¹¹⁵. Obcowanie z przyrodą, jej odkrywanie i podporządkowywanie się jej prawom w naturalny sposób uczyło człowieka pokory. Zachodzi niebezpieczeństwo, że bez tego doświadczenia ludzka pycha będzie przybierała na sile, co zaowocuje jeszcze bardziej utylitarystycznym podejściem do otaczającej nas rzeczywistości.

Dlatego Ratzinger stawia ważne pytania: Jakie należy przyjąć kryteria, aby postęp był rzeczywiście postępem? Czy wystarczy tylko w sposób nieskrępowanie wolny poszerzać możliwości człowieka? Poznanie jest władzą, ale bez wiedzy o tym, co dobre, a co złe, może być władzą niszczycielską¹¹⁶. To, że coś staje się dziś dla nas możliwe, nie oznacza jednocześnie, że jest to moralnie godziwe.

¹¹³ Tamże, s. 74.

¹¹⁴ Dla wielu dzisiejszych artystów jest to nie do zaakceptowania. Pragną oni być „stworcami”, a nie „twórcami”. Pokusa ta jest tak stara jak człowiek i dokładnie opisuje ją scena kuszenia z księgi *Genesis* (por. Rdz 3,5). Zgoda na bycie stworzeniem jest decyzją, którą musi podjąć każdy człowiek. W twórczości artystycznej będzie to także zgoda na „ruch odgórny”, natchnienie, które dla wierzącego będzie zawsze pochodzić z Boga. Prawdziwa „twórczość artystyczna (...) jest współpatrzeniem z Bogiem, uczestnictwem w Jego twórczości, odsłanianiem ukrytego piękna oczekującego już w stworzeniu”. Może więc budzić niepokój, iż współczesny *design* chce mieć jak najmniej wspólnego z naturą – por. W. Iwanecki, *Estetyka teologiczna w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: *Czytając wielkich, na początku drogi*, red. J. Kempa, J. Szymik, Katowice 2014, s. 128-129).

¹¹⁵ „Przede wszystkim musimy stwierdzić, że postęp sumaryczny jest możliwy tylko w zakresie materialnym. Tu, w coraz lepszym poznaniu struktur materii i w pojawiających się w związku z tym coraz bardziej doskonałych wynalazkach, jawi się oczywiście ciągłość postępu mającego na celu coraz większe panowanie nad naturą” – Benedykt XVI, Encyklika *Spe salvi* o nadziei chrześcijańskiej (30.11.2007), nr 24. W tym kontekście warto dodać, że już Sobór Watykański II dostrzegał to niebezpieczeństwo i zachęcał wiernych do tego, by postępowi technicznemu nadawali właściwy kierunek i sens: „Niech więc wierni żyją w najściślejszej łączności z innymi ludźmi swoich czasów i starają się dokładnie uchwycić ich sposoby myślenia i odczuwania, znajdujące wyraz w ich kulturze umysłowej. Niech łączą znajomość nowych nauk i doktryn oraz najnowszych wynalazków z obyczajami chrześcijańskimi i z wykształceniem w doktrynie chrześcijańskiej, tak żeby kultura religijna i prawosć ducha szły u nich w parze ze znajomością nauk i rozwijających się z każdym dniem umiejętności technicznych, aby mogli dzięki temu oceniać i wyjaśniać wszystko w duchu całkowicie chrześcijańskim” – *Gaudium et spes*, nr 62.

¹¹⁶ „Oto jest pytanie: Czym jest dobro? Dokąd wiedza ma prowadzić władzę? Czy chodzi tylko o to, aby móc nad czymś panować, czy też trzeba postawić pytanie o wewnętrzne kryteria, oto, co jest dobre dla ludzi, co jest dobre dla świata? Właśnie to, jak myślę, nie dokonało się w wystarczającej mierze. Przez to w dużym stopniu w gruncie rzeczy zaniedbany został aspekt etyczny, rozumiany również jako odpowiedzialność przed Stwórcą. Gdy bowiem władza jest napędzana tylko wiedzą, ten rodzaj postępu staje się rzeczywiście niszczycielski” – J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 793-794.

Dziś jednak *techne* staje się niemalże bogiem. Choć na pierwszy rzut oka XXI wiek nie wydaje się religijny, a postęp techniczny dla wielu jest po przeciwnej stronie wiary, to jednak z perspektywy teologicznej można powiedzieć, że technologia zajmuje miejsce Boga. Ale jeżeli technika zajmuje te miejsce, to w pewnym sensie sam człowiek zaczyna być ubóstwiany, nawet jeżeli nie zamierza tak się nazywać. Ratzinger diagnozuje ten proces w następujących słowach:

„Nie ma już żadnych bożków, świat został nieodwołalnie z nich oczyszczony, stał się światem świeckim; na planie pozostał tylko człowiek i odczuwa teraz pewnego rodzaju religijną cześć wobec siebie samego albo w każdym razie wobec tej części ludzkości, której zawdzięczamy postęp techniczny”¹¹⁷.

W ten sposób niereligijny współczesny człowiek stwarza sobie „złotego cielca” na miarę swoich czasów. Technologia przez wielu jest uważana za najlepsze i często jedyne remedium na problemy, z jakimi boryka się ludzkość. Wszystko co stare musi ustąpić nowemu, gdyż to jedyna droga do uratowania człowieka¹¹⁸. Gdzieś w tle pobrzmiewają słowa z Księgi Wyjścia: „Bardzo szybko odwrócili się od drogi, którą im nakazałem, i utworzyli sobie posąg cielca ulanego z metalu i oddali mu pokłon, i złożyli mu ofiary, mówiąc: «Izraelu, oto twój bóg, który cię wyprowadził z ziemi egipskiej»” (Wj 32,8). To właśnie postępowi przypisywane jest rozwiązywanie wszystkich problemów ludzkości, niczym złotemu cielcowi wyprowadzenie Izraelitów z mrocznego Egiptu. Na koniec dodajmy, że bożek ten jest z cennego kruszcu. Dziś jest to odczuwalne, gdyż nowe technologie gromadzą wokół siebie pieniądze całego świata. Pandemia jeszcze przyspieszyła ten proces¹¹⁹.

Tutaj jednak opis przejścia od natury do techniki się nie kończy. Mimo wszystko współczesny świat (a przynajmniej jego część) stara się zrobić krok naprzód i być krytyczny wobec postępu, czyli dostrzegać jego dwuznaczność. Niemniej nie jest to łatwe, gdyż jak już zostało to powiedziane, dla wielu jest on jednoznacznie pozytywny i dobry. Benedykt XVI zauważa, że

¹¹⁷ Tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, s. 74-75.

¹¹⁸ Por. tamże, s. 78-79.

¹¹⁹ Według raportu *Wpływ COVID-19 na branżę Software House w Polsce*: „Mimo wstępnych obaw, w drugim kwartale 2020 roku firmy zadeklarowały, że zwiększyły przychody średnio o 20%, podczas gdy prognozowana rentowność wynosiła 15%. Dodatkowo ponad jedna czwarta firm odnotowała silny wzrost przychodów – nawet o 30%, a niektóre przekroczyły pułap 100% wzrostu w stosunku do roku poprzedniego” – <https://www.skarbiec.biz/gospodarka/jak-polska-branza-it-przeszla-probe-pandemii-raport-wplyw-covid-19-na-branze-software-houses-w-polsce.html> [dostęp: 16.12.2021].

„już w XIX wieku istniała krytyka wiary w postęp. W XX wieku Theodor W. Adorno sformułował problematykę wiary w postęp w sposób drastyczny: postęp, jeśli się mu przyjrzeć z bliska, jest postępem od procy do megabomby. Jest to istotnie ta strona postępu, której nie należy ignorować. Inaczej mówiąc: staje się ewidentna dwuznaczność postępu. Bez wątpienia ofiaruje on nowe możliwości dobra, ale też otwiera przepastne możliwości zła – możliwości, które wcześniej nie istniały. Wszyscy staliśmy się świadkami, jak postęp w niewłaściwych rękach może stać się, i stał się faktycznie, strasliwym postępem na drodze zła. Jeśli wraz z postępem technicznym nie dokonuje się postęp w formacji etycznej człowieka, we wzrastaniu człowieka wewnętrznego (por. Rz 7,22; 2 Kor 4,16), wówczas nie jest on postępem, ale zagrożeniem dla człowieka i dla świata”¹²⁰.

Ratzinger jest wyjątkowo wyczulony na wspomnianą dwuznaczność postępu. Wielokrotnie się do niej odnosi w swoich pismach. Często krytykuje naiwną wiarę współczesnych w postęp. Píše dobitnie: „Fakt, że człowiek wykorzystujący cały świat dla siebie ostatecznie go niszczy, a tym samym niszczy miejsce swego zamieszkania, to nie jest kasandryczne wołanie wrogich technice romantyków, lecz wyrachowanie samej techniki”¹²¹.

Przy tym wszystkim dostrzega jednak, że niektórzy myśliciele zauważają już ten problem. Jak sam pisze: „w międzyczasie można powoli zauważyć pewną samokrytykę tych ruchów w sytuacji, kiedy rozwój techniczny zbliża się do punktu nasycenia, mogącego doprowadzić do samounicestwienia, jeśli ponownie nie przyjmie owoców i ograniczeń ze strony od dawna odrzuconych i uważanych za przestarzałe wartości”¹²². Takiej merytorycznej krytyce poddaje postęp chociażby Theodor W. Adorno, na którego powołuje się papież w *Spe salvi*. Filozofowie skupieni wokół tzw. szkoły frankfurckiej zwracają uwagę, iż postęp techniczny niesie z sobą pewne zagrożenia, takie jak: „presja wydajności i efektywności w niemalże każdej pracy; postępująca biurokratyzacja i mechanizacja, a w tym kontrola niemalże każdej działalności człowieka (...), postępująca degradacja środowiska naturalnego jako przejaw dominacji przemysłu”. Do tego wszystkiego dochodzi „kulturowy zamęt i zagubienie hierarchii dóbr (...)”, a szczególnie wolności, która dla frankfurczyków jest dobrem naczelnym¹²³.

Pozostaje jednak pytanie, czy ta samokrytyka będzie wystarczająca i przyjdzie w porę. Już Sobór Watykański II wskazywał, że choć postęp ludzki jest wielkim dobrem,

¹²⁰ *Spe salvi*, nr 22.

¹²¹ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, s. 449.

¹²² Tamże, s. 448.

¹²³ Por. T. Łach, *Teoria krytyczna a postęp techniczny*, „Scripta Philosophica. Zeszyty Naukowe Doktorantów Wydziału Filozofii KUL” 2014, nr 3, s. 77.

to jednak budowany bez odpowiedniej hierarchii wartości może zwrócić się przeciwko samemu człowiekowi¹²⁴. Ratzinger zwraca uwagę, że „dzisiaj Kościół stoi ponownie wobec swoistej *koine*, którym jest jednolite myślenie i mówienie w kategoriach cywilizacji technicznej (...)”¹²⁵. Ta wspólna płaszczyzna, język porozumiewania się, jest coraz bardziej ekspansywny. Kiedyś dotyczył szeroko rozumianego Zachodu, dziś zdaje się powoli obejmować cały świat.

Zagrożenia wynikające z „ubóstwiania” postępu mogą prowadzić do postawy skrajnie przeciwnej, do jego odrzucenia. W XXI wieku o wiele bardziej niż w wieku poprzednim popularne stają się ruchy nawołujące do „powrotu do natury”. O ile wiele postulatów ekologicznych jest zasadnych i nie jest rolą teologa, by w nie ingerować, gdyż to nie przedmiot jego badań, o tyle pewien niepokój mogą budzić poglądy, iż postęp jest sam w sobie zły. Nie bez przyczyny Ratzinger pisze o „dwuznaczności” postępu. Nigdzie nie potępia go w całości i z zasady, a raczej krytykuje bezgraniczną ufność, którą niektórzy w nim pokładają. Na naszych oczach w czasie pandemii zaufanie to legło w gruzach. Świat, w którym „będzie już tylko lepiej”, przestał istnieć¹²⁶.

Jak więc człowiek powinien zachować się wobec postępu technicznego? Czy da się osiągnąć równowagę pomiędzy skrajnościami: wiarą w postęp a jego odrzuceniem? Ratzinger proponuje następujące rozwiązanie:

„Technika sama w sobie jest ambiwalentna. Jeśli dzisiaj, z jednej strony, niektórzy skłonni są powierzyć jej całkowicie proces rozwoju, to z drugiej strony widzimy, że rodzą się ideologie, które negują *in toto* samą użyteczność rozwoju, w przekonaniu, że jest on radykalnie niehumanistyczny i powoduje jedynie degradację. Tym samym potępia się nie tylko błędny i niesprawiedliwy sposób, w jaki ludzie niekiedy nadają rozwojowi kierunek, ale też same odkrycia naukowe, które – jeśli są dobrze wykorzystane – dają wszystkim możliwość wzrostu. Idea świata bez rozwoju wyraża nieufność w stosunku do człowieka i Boga. Jest zatem poważnym błędem pogardzanie ludzkimi zdolnościami zapanowania

¹²⁴ Por. „Pismo Święte, z którym zgadza się doświadczenie wieków, poucza rodzinę ludzką, że postęp ludzki, będący wielkim dobrodziejstwem dla człowieka, przywodzi jednak z sobą niemałą pokusę: jeżeli bowiem zburzy się hierarchię wartości i pomiesza się dobro ze złem, poszczególni ludzie i ich grupy zwrócą uwagę na własne sprawy, a nie na sprawy innych. Na skutek tego świat już nie przedstawia pola prawdziwego braterstwa, skoro wzmożona potęga człowieka grozi zagładą samemu rodzajowi ludzkiemu” – *Gaudium et spes*, nr 37.

¹²⁵ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, s. 71.

¹²⁶ Donald Trump wyraził to powszechne przekonanie tak dobitnie, że Zadie Smith poświęciła jego słowom jeden ze swoich najnowszych esejów. Powiedział: „Gdybyśmy tak mogli odzyskać swoje dawne życie. Nasza gospodarka spisywała się jak nigdy przedtem i nie mieliśmy śmierci”. Smith tak to komentuje: „Śmierć zawitała do Ameryki. Zawsze tu zresztą była, acz tuszowana i wypierana ze świadomości, ale teraz już wszyscy ją widzą” – Z. Smith, *Przebłyśki*, tłum. J. Dehnel, M. Heydel, K. Janusik, M. Kołbukowski, J. Kozłowski, M. Rusinek, A. Sak, A. Skucińska, P. Tarczyński, Kraków 2020, s. 35.

nad wypaczeniami rozwoju lub wręcz ignorowanie prawdy, że człowiek jest z założenia nastawiony, by «bardziej być». Ideologiczne absolutyzowanie rozwoju technicznego albo tworzenie utopijnej wizji ludzkości, która powraca do pierwotnego stanu natury, to dwa przeciwstawne sobie sposoby oddzielania postępu od jego oceny moralnej, a więc od naszej odpowiedzialności»¹²⁷.

Rozwój techniczny jest dobry i potrzebny. Jest nam dany i zadany przez Boga, i stanowi konsekwencję słów z Księgi Rodzaju: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28). Jednak nie może odbywać się bez odpowiedniej moralności i wzrostu człowieka. Joseph Ratzinger, podobnie jak Sobór Watykański II, chce, by świat współczesny dobrze i roztropnie korzystał z rozwoju nauk technicznych. Jego krytyka postępu, choć często bezwzględna i dosadna, nie wynika z odrzucenia go w całości, a jest raczej skierowana przeciwko tym wszystkim, którzy entuzjazmując się nowoczesnością, myślą „postęp techniczny z prawdziwym całościowym postępem”¹²⁸.

b) Wykonalność: od *factum* do *faciendum*

Przejście od natury do techniki i narastająca wiara w postęp ma swoje głębokie korzenie w przemianach (po)oświeceniowych. Z pozoru wydawać się może, że jest to po prostu współcześnie narzucana i wyznawana narracja lub też praktyczne życiowe stanowisko zajmowane przez znaczną część (szczególnie tą młodszą) zachodniego świata. Takie stwierdzenie byłoby jednak pobieżne. Przyglądając się tym zjawiskom bliżej, można dotrzeć do ich źródeł, które tkwią w filozofii, a dokładnie w przemianach, jakie się w niej dokonały w czasach nowożytnych.

Joseph Ratzinger niezwykle dokładnie analizuje ten proces w jednym z punktów „Wprowadzenia do chrześcijaństwa”. Nosi on znamienity tytuł: „Granice nowożytnego pojmowania rzeczywistości a miejsce wiary”¹²⁹. Tekst ten, choć pochodzący z lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, nie stracił nic z aktualności i przenikliwości. Może on stanowić fundament analizy zmian w postrzeganiu świata przez ludzkość, które należałoby poszerzyć o ostatnie pięćdziesiąt lat i nurty filozofii postmodernistycznej, co Ratzinger czyni w dalszych swoich publikacjach, a także encyklikach papieskich.

¹²⁷ Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie (29.06.2009), nr 14.

¹²⁸ Tenże, *Raport o stanie wiary*, s. 28.

¹²⁹ Por. tenże, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa. Wyznanie – Chrzt – Naśladowanie* (Opera Omnia, t. IV, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. R. Biel, M. Górecka, Lublin 2017, s. 62-71.

Jako młody profesor Benedykt XVI, rozpoczynając opis omawianego procesu, zwraca uwagę na to, że umysł ludzki w poszczególnych okresach swojego rozwoju zajmował różną postawę wobec rzeczywistości: magiczną, metafizyczną bądź naukową. Każda z nich jest w jakiś sposób powiązana z wiarą, niemniej żadna z nią się nie pokrywa. Dziś dominuje postawa naukowa¹³⁰, czego praktycznym wyrazem jest omówione już przejście od natury do techniki. Ratzinger tak podsumowuje odejście współczesnych od postawy metafizycznej:

„Nie szukamy już, czym jest «rzecz sama w sobie», nie chcemy zgłębić istoty bytu, wydaje się nam to usiłowaniem bezowocnym, sama głębia bytu uchodzi za coś nieosiągalnego. Nastawiliśmy się na naszą własną perspektywę, na to, co w najszerszym znaczeniu jest widzialne, na to, czego możemy dotknąć, co możemy zmierzyć. Metodyka nauk przyrodniczych polega na tym ograniczeniu się do zjawisk. To nam wystarcza. Możemy się nimi zajmować i tak stworzyć sobie własny świat, w którym jako ludzie potrafimy żyć”¹³¹.

Ten krótki opis to właściwie zarys dwóch przełomów w historii ludzkiej myśli. Pierwsze stadium to, jak mówi Ratzinger, „narodziny historyzmu”. Zapoczątkował je Kartezjusz, a ugruntował Kant. Przełom ten najlepiej oddają słowa żyjącego przed Kantem włoskiego filozofa Giambattisty Vico, który scholastycznej formule *verum est ens* (byt jest prawdą) przeciwstawił nową formułę *verum quia factum* (prawdziwe, ponieważ faktyczne). Oznacza to, że za prawdziwe uznajemy tylko to, co sami „faktycznie” zrobiliśmy. Autor „Wprowadzenia do chrześcijaństwa” konkluduje: „Wydaje mi się, że na tym kończy się dawna metafizyka, a zaczyna specyficzna umysłowość nowożytna”¹³². Dlaczego powyższe sformułowania stanowią taką rewolucję w myśleniu?

W starożytności i średniowieczu byt był prawdziwy, czyli też poznawalny, ponieważ zawdzięczał swoje istnienie Bogu, który go „pomyślał”. Dlatego też człowiek może poznawać byt za pomocą rozumu, gdyż pochodzi on z „logosu”, jest sensem i prawdą zarazem. Nasze myślenie jest więc wtórne do tego odwiecznego, stwórczego myślenia, w którym możemy tylko uczestniczyć. Niemniej to pozwala nam poznawać. Nasz rozum (logos) jest częścią większego Logosu, który jest stwórcą bytu.

¹³⁰ Tamże, s. 63.

¹³¹ Tamże.

¹³² Tamże, s. 64.

Z tego powodu w starożytności i średniowieczu wiedza o ludzkich dokonaniach nie była aż tak istotna. Umiejętności techniczne, rzemieślnicze i wszystko to, co składało się na „sztuki wyzwolone”, było tylko wstępem do prawdziwej nauki, która zajmowała się bytem.

Wszystko jednak zmienia się wraz z omawianym „przewrotem”, który skrótowo można by nazwać: „od bytu do faktu”. Wspomniany Giambattista Vico, wychodząc od Arystotelesa, tłumaczy, że prawdziwą wiedzą jest znajomość przyczyn. Znać rzecz to znać jej przyczynę. Z tej tezy wyprowadza zupełnie inne wnioski niż jego poprzednicy:

„Jeśli do prawdziwej wiedzy należy znajomość przyczyn, to możemy znać prawdziwie tylko to, co wykonaliśmy sami, bo znamy tylko samych siebie. To znaczy, że w miejsce dawnego utożsamienia prawdy i bytu pojawia się nowe utożsamienie prawdy i faktyczności; poznawalne jest tylko *factum*, to, co wykonaliśmy sami”¹³³.

Dlatego też naszym zadaniem nie jest rozważanie bytu, jako takiego, ale tego, co dokonaliśmy sami. Ta zmiana otwierała nowy rozdział w myśleniu o świecie. W czasie, gdy dawna metafizyka powoli się załamywała, taka koncepcja była kusząca, gdyż stanowiła coś „namacalnego” i weryfikowalnego. Ludzkość zaczęła odwracać się od metafizycznej abstrakcji w stronę konkretnych faktów, które miały być nowym fundamentem cywilizacyjnego ładu.

W tym momencie dziejów rozpoczyna się zwrot w stronę matematyki i historii. To, co kiedyś uznawane było za nienaukowe, staje się teraz jedyną nauką. Wszystkie dotychczasowe nauki zostają wchłonięte przez historię i jako takie zaczynają być rozwijane. Dotyczy to także teologii. Hegel, Marks, Darwin i inni przypieczętowują wyżej opisaną zmianę w myśleniu. Ratzinger podsumowuje ten proces następująco:

„W ten sposób okazuje się w końcu, że świat jest poznawalny jeszcze tylko jako coś, co uczynił człowiek. Ponad siebie nie może już człowiek spojrzeć, więc – znowu na płaszczyźnie *factum* – musi sam siebie uznać za przypadkowy twór odwiecznej ewolucji. (...) Z chwilą gdy radykalny antropocentryzm stwierdza, że człowiek może poznać tylko własne dzieła, musi go zarazem uczyć, by siebie samego uważał za twór przypadkowy, także tylko za *factum*. I tu również odbiera mu się niebo, z którego miał pochodzić, i tylko ziemia faktów pozostaje w jego rękach; ziemia, której teraz za pomocą łopaty stara się odcyfrować trudną historię swojego powstania”¹³⁴.

¹³³ Tamże, s. 65.

¹³⁴ Tamże, s. 66-67.

Drugim stadium analizowanej zmiany postrzegania świata przez ludzkość jest „zwrot ku myśleniu technicznemu”. Zwrot w stronę historii pociągnął za sobą poważne konsekwencje. Filozofia, a co za tym idzie nauka, wyznaczyły sobie nowe zadanie, które doskonale opisują słowa Karola Marksa: „Dotychczas filozofowie świat badali, obecnie muszą się starać ten świat przemienić”.

Posługując się językiem tradycji filozoficznej, Ratzinger stwierdza, że w „miejsce *verum quia factum* – czyli poznawalne prawdziwie jest to, co człowiek dokonał i może teraz rozważać – wkracza nowy program *versum quia faciendum* – prawda, o którą chodzi, jest możliwością wykonalności”¹³⁵. I dodaje:

„Inaczej jeszcze mówiąc: prawda, z którą człowiek ma do czynienia, nie jest ani prawdą bytu, ani nawet prawdą czynów, jakich człowiek dokonał, tylko prawdą przemiany świata, kształtowania świata – prawdą odnoszącą się do przyszłości i działania”¹³⁶.

Wobec tego oczywiste stało się, że historia musi ustąpić miejsca postępowi technicznemu. Historia, która jeszcze w XIX wieku święciła triumfy, okazała się nie zawsze być pewną i mimo wszystko otwartą na spekulacje. Ponadto nawet najlepsza dokumentacja źródłowa może być oceniana z różnych perspektyw. W wątpliwość zostaje podana możliwość dojścia do czystego *factum*, gdyż w nim zawsze mieści się interpretacja i jej dwuznaczność.

Techne to nie grozi. Dlatego wytworzyło się przekonanie, że „ostatecznie prawdziwie poznać może człowiek dopiero to, co da się wykonać powtórnie, co doświadczalnie można w każdej chwili sprawdzić”¹³⁷. Tak powstaje metoda nauk przyrodniczych, która łączy w sobie matematyczny opis z badaniem faktów¹³⁸.

Wobec powyższych tez uzasadniony staje się zwrot ku technice – zyskała ona „rangę zasadniczej zdolności i powinności człowieka”¹³⁹. Te słowa dobrze oddają obecnie panujące trendy w postrzeganiu rzeczywistości. „Zwrot ku myśleniu technicznemu” święci swoje triumfy i nic nie wskazuje na to, by miało się to zmienić.

Powyższą analizę Ratzinger „przyprawia” nieco kilkoma wątpliwościami, które mogą być początkiem głębszej refleksji nad słusnością owego procesu. Warto

¹³⁵ Tamże, s. 67.

¹³⁶ Tamże.

¹³⁷ Tamże, s. 68.

¹³⁸ „Z *factum* wynikło *faciendum*, z rzeczy wykonanej – rzecz, którą można wykonać, którą da się powtórzyć, sprawdzić, która jest teraz sama dla siebie. Prymat *faciendum* w miejsce *factum*, na cóż bowiem człowiekowi to, co przeminęło? Jeżeli chce panować nad teraźniejszością, nie może stać na straży muzeum własnej przeszłości” – tamże.

¹³⁹ Tamże.

wymienić przynajmniej dwie z nich. Pierwsza wątpliwość dotyczy całkowitej rezygnacji z metafizyki jako czegoś, co jest już przestarzałe i nie jest potrzebne w nowoczesnym postrzeganiu rzeczywistości. A przecież „na tym polega funkcja nieprzyrodniczego myślenia, by przemyśleć to, co dotąd nie zostało wzięte pod uwagę, by wydobyć na jaw, jaka ludzka problematyka kryje się w tej orientacji”¹⁴⁰. Skoro człowiek zajmuje się już tylko tym, co sam może uczynić, to jak uzasadni swoje działanie i swoją egzystencję? Czy wystarczą będą tezy sięgające Darwina, które uznają człowieka za twór odwiecznej ewolucji?¹⁴¹ Jak poszerzyć myślenie o świecie i człowieku, skoro zanika pytanie o to, czym jest byt?

Pytania te przekładają się na drugą wątpliwość dotyczącą omawianego procesu. Jeżeli ważniejsze od pochodzenia człowieka jest to, czego może on dokonać, to wszelkiego rodzaju eksperymenty w przestrzeni życia ludzkiego stają się uzasadnione i moralnie godziwe. Jeżeli nie pytamy o to, „Kim jest człowiek?”, a od razu przechodzimy do pytania „Kim może być?”, to życie ludzkie przestaje mieć wartość samą w sobie, a staje się jedynie materią, którą można przetworzyć i udoskonalić.

Kończąc analizę przejścia myśli ludzkiej od *factum* do *faciendum* należy zapytać o rolę, jaką wiara odgrywa w tym procesie. Teologia, usiłując wyjść naprzeciw epoce zrywającej z metafizyką, zaczęła przedstawiać ją jako historię. Jest to w pewnym sensie uzasadnione, jako że wiara chrześcijańska należy do historii, a „wypowiedzi Biblii nie mają charakteru metafizycznego, tylko charakter faktów”¹⁴². Stąd tak wielki rozwój historii teologii i metody historycznej, która poprzez swój związek ze „świecką” historią chciała uzasadnić (kwestionowane już) swoje naukowe pochodzenie.

Niemniej, gdy historia ustąpiła miejsca technice, *scientia divina* ze swoimi propozycjami znowu została „w tyle”. Ten stan rzeczy podsunął pokusę, by idąc za prądem zmian, także teologię rozumieć jako sposób przemiany świata. Teologie: polityczna, wyzwolenia, rewolucyjna, feministyczna, *queer*, mogą ulegać tej pokusie. Jest ona tym większa, że nauka (rozumiana już poświeceniowo) chce wypchnąć teologię z katalogu swoich dyscyplin¹⁴³. Czy jednak ateistyczny świat współczesnych

¹⁴⁰ Tamże, s. 63.

¹⁴¹ Problem zredukowanej, materialistycznej antropologii w ujęciu Ratzingera omówiony jest tutaj: M. Składanowski, *Ciało – dusza – duch. Myśl Josepha Ratzingera na tle współczesnej antropologii*, Warszawa 2013, s. 180-184.

¹⁴² J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 69.

¹⁴³ „Mówią oni: «Wiara wyklucza filozofię, autentyczne badania i szukanie ostatecznej prawdy. Uważa ona bowiem, że wie już wszystko. Z charakterystyczną dla niej pewnością nie pozostawia miejsca na stawianie pytań». Kto wierzy, ten już nie liczy się jako filozof – powiada Jaspers – bo wszelkie pytania

uniwersytetów „doceni” te starania i będzie ją „tolerował” w swojej przestrzeni? Czy też raczej – mimo prób dostosowania teologii do nowoczesnego pojmowania świata – wypadnie ona ze zbioru nauk, gdyż po pierwsze zawsze będzie z „innego” porządku, a po drugie przez wspomniane próby przestanie być sobą?

Dla Ratzingera oczywiste jest, że teologia musi podążać własną ścieżką. Co ciekawe, nie odrzuca on definitywnie ani metody historycznej, ani możliwości przemiany świata, jako dróg rozwoju teologii. Píše:

„Wiara chrześcijańska ma rzeczywiście do czynienia z *factum*, mieści się w specyficzny sposób na płaszczyźnie historii i nie jest przypadkiem, że historyzm i historia wyrosły głównie w kręgu wiary chrześcijańskiej. Wiara ma również niewątpliwie coś wspólnego z przemianą świata, z kształtowaniem świata, z protestem przeciw opieszałości ludzkich instytucji i tych, którzy z tego stanu rzeczy ciągną zyski”¹⁴⁴.

Tak więc możliwe na gruncie teologii jest połączenie zakorzenienia w historii z siłą napędzającą zmiany, wszystko to jednak musi odbywać się bez pośpiechu i naiwnego optymizmu podążania za nowoczesnymi trendami. Racjonalny namysł nad wiarą, oparty na Piśmie Świętym i Tradycji, może przynieść coś, czego nauki techniczne nie będą w stanie dać, a mianowicie zrozumienie:

„Wiedza bowiem o funkcjonalności świata – o czym nas wspañiale informuje dzisiejsza myśl techniczno-przyrodnicza – nie daje jeszcze rozumienia świata i bytu. Rozumienie wyrasta tylko z wiary. Dlatego teologia jako rozumiejące, trzymające się logosu (=racjonalne, rozumnie pojmujące) mówienie o Bogu jest podstawowym zadaniem wiary chrześcijańskiej. Na tym opiera się niezaprzeczalne prawo pierwiastka greckiego w chrześcijaństwie”¹⁴⁵.

c) Subiektywność: od prawdy do wątpliwości

Z powyższym zagadnieniem nierozzerwalnie łączy się problem współczesnego rozumienia prawdy. W dzisiejszych czasach, które św. Jan Paweł II nazywał „dyktaturą relatywizmu”, kwestionowana jest możliwość jej poznania. To właśnie niepewność, sceptycyzm, ironia, wydają się być cechą współczesnego głównego prądu myśli. Mówienie o prawdzie, która jest osiągalna i na której można zbudować swoje życie, może spotkać się z oskarżeniami o fanatyzm bądź ignorancję.

stają się wtedy pozorne i musimy zawsze dochodzić do udzielonej już odpowiedzi” – tenże, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 15.

¹⁴⁴ Tenże, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 70.

¹⁴⁵ Tamże, s. 77.

Dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI prawda jest jednym z kluczowych zagadnień. To nie może dziwić, skoro jego motto biskupie brzmi: *cooperator Veritati*, czyli „współpracownik prawdy”. Celem więc jego pasterskiej posługi i teologicznej pracy było i jest ukazywanie prawdy, która jako jedyna może dać nadzieję. Jak pisze: „sceptycyzm (...) nie jest fundamentem życia”¹⁴⁶. Nie można na niestabilnych hipotezach zbudować swojej egzystencji.

O tym, że zagadnienie prawdy dotyka Ratzingera osobiście, może świadczyć fragment rozmowy z Seewaldem, w którym wyznaje:

„(...) w latach profesury przeżywałem kryzys, który dotyczył chrześcijańskich aspiracji do prawdy. Obawiałem się, że sposób, w jaki obchodzimy się z pojęciem prawdy chrześcijaństwa, w istocie oznacza uzurpację, co więcej, brak szacunku wobec innych. Pojawiło się pytanie, w jakim zakresie możemy się jeszcze posługiwać tym pojęciem.

Wzdłuż i wszerz przemierzyłem problem. W końcu stwierdziłem jednak, że odchodząc od pojęcia prawdy, odchodzimy od samych fundamentów. Albowiem – co od początku było charakterystyczne dla chrześcijaństwa – wiara chrześcijańska nie stawia na pierwszym miejscu ćwiczeń czy obserwacji, jak czyni wiele religii, które opierają się głównie na przestrzeganiu określonego porządku rytualnego.

Zgodnie ze swoimi aspiracjami chrześcijaństwo głosi, że ma nam coś do powiedzenia o Bogu, świecie i człowieku – coś, co jest prawdą i źródłem światła. Stąd doszedłem do konkluzji, że w warunkach kryzysu epoki – w której toczy się żywa wymiana myśli, jeśli chodzi o prawdę przyrodniczą, ale dominuje subiektywność, jeśli chodzi o istotne pytania ludzkie – poszukiwanie prawdy i odwaga przyjęcia prawdy znów stały się naszą potrzebą. O tyle też słowa Trzeciego Listu św. Jana Apostoła, które wybrałem jako swe motto biskupie, w jakimś sensie definiują funkcje kapłana i teologa – który mimo całej pokory, całej wiedzy o własnej omyłności, winien się starać być właśnie współpracownikiem prawdy”¹⁴⁷.

Jak widać poważne wątpliwości w tej kwestii nie ominęły „współpracownika prawdy”. Jednak pokonawszy je, radykalnie opowiedział się po jej stronie, gdyż w naszych czasach „odwaga przyjęcia prawdy” jest niezwykle potrzebna i rzadka. W powyższej wypowiedzi widać także, że wątpliwości są częścią naukowych dociekań, ale też i po prostu ludzkiego życia. Ratzinger w swojej twórczości pokazuje, że nie chodzi o to, by być od nich wolnym, ale by rozwiewać je poprzez wytrwałe *studium* i gorliwą modlitwę. To droga chrześcijanina w podążaniu za Chrystusem.

¹⁴⁶ J. Ratzinger, *Obrazy nadziei. Wędrowki przez rok kościelny*, tłum. K. Wójtowicz, Poznań 2008, s. 33; cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, Katowice 2012, s. 69.

¹⁴⁷ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 601-602.

Idąc dalej, a jednocześnie odnosząc się do powyższej wypowiedzi, należy zapytać: Jakie zmiany zaszły więc w czasach (po)nowoczesnych, że prawda przestała być ważna z perspektywy badawczej? Odpowiadając trzeba powiedzieć, iż z pewnością miał na to wpływ proces opisany powyżej, a mianowicie: zmiana w nowożytnym pojmowaniu rzeczywistości. Od metafizyki ludzkość zwróciła się w kierunku faktu – prawdy historycznej – by ostatecznie ją porzucić na rzecz tego, co wykonalne i powtarzalne. Dlatego też takie zagadnienia, jak: prawda o bycie, prawda o człowieku, prawda o świecie zostały wzięte w nawias i opuściły listę tzw. pytań naukowych. Ta, która napędzała ludzką myśl i fundowała uniwersytety, teraz musi je opuścić:

„Fizyka rezygnuje z dotarcia do samego bytu i ogranicza się do tego, co pozytywne, co da się sprawdzić doświadczeniem; uzyskuje ona w ten sposób imponującą dokładność w swoich badaniach, musi to jednak opłacić rezygnacją z dążenia do prawdy; proces ten może doprowadzić do tego, że poza osłoną pozytywizmu znika byt, a nawet sama prawda, że ontologia przestaje być możliwa, a filozofia ogranicza się do fenomenologii, poprzestając na pytaniu o zjawiska”¹⁴⁸.

Dzieje się tak także dlatego, że prawda jest wymagająca egzystencjalnie. Ktoś, kto twierdzi, iż ją zna, może być niebezpieczny, ponieważ będzie domagał się przemiany mojego myślenia:

„(...) podejrzenie, że prawda istnieje rzeczywiście jako rozpoznawalna wielkość, a przez to jako wymaganie w stosunku do mnie działa jak obelga, wręcz jako niebezpieczny atak na opanowaną już formę życia. Przeciwno temu należy się bronić z pasją, która powstaje tam, gdzie jest się dotkniętym w najgłębszej części egzystencji”¹⁴⁹.

Pytanie o prawdę wydaje się być z pozoru „niewinne” i abstrakcyjne, jednak tak kiedyś, jak i dziś, wielu drażni i w skrajnych sytuacjach prowadzi do przemocy. Ratzinger zwraca na to uwagę, komentując rozmowę Jezusa z Piłatem. „Cóż to jest prawda?” – pyta rzymski namiestnik i jest to pytanie stawiane również dzisiaj. Odnosi się ono także do kwestii fundamentów społecznego ładu, który na „jakijs” prawdzie trzeba budować. Tak więc w pewnym sensie pytanie o prawdę jest pytaniem „politycznym”:

„Czy polityka może uznać prawdę za element swojej struktury? Czy też musi prawdę, jako coś niedostępnego, pozostawić w sferze podmiotowej, a zamiast niej szukać sposobów zaprowadzenia pokoju i sprawiedliwości w posługiwaniu się instrumentami dostępnymi władzy? Jeśli weźmiemy pod uwagę niemożność znalezienia konsensusu w prawdzie, to

¹⁴⁸ Tenże, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkova, Kraków 2018, s. 201.

¹⁴⁹ Tenże, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001, s. 89.

czy opierająca się na niej polityka nie stanie się narzędziem pewnych tradycji, które w rzeczywistości są tylko sposobami dochodzenia do władzy?

Z drugiej strony jednak, co się dzieje wtedy, gdy prawda się nie liczy? Jaka sprawiedliwość jest wtedy możliwa? Czy nie są tu konieczne wspólne kryteria, które rzeczywiście dają wszystkim gwarancję sprawiedliwości – kryteria, które nie są zależne od dowolności zmieniających się poglądów i koncentracji władzy? Czy nie jest prawdą, że wielkie dyktatury utrzymywały się przy życiu dzięki potędze kłamstwa, i że wyzwalac mogła tylko prawda?”¹⁵⁰.

W powyższym passusie Ratzinger wydobywa ważne współczesne pytania. Zarzuty, iż prawda prowadzi do dyktatury, braku tolerancji, państwa wyznaniowego itp. są często podnoszone. Z drugiej strony na czym budować ład społeczny, jeśli nie na prawdzie? W tym kontekście widoczne jest dążenie wielu polityków Unii Europejskiej, by oprzeć współczesną politykę na nowoczesnych i nieostrych „wartościach europejskich”¹⁵¹, które nieraz nie mają wiele wspólnego z cywilizacją judeochrześcijańską. Są one jednak (w mniemaniu wielu) zgodne z „umową społeczną” i „prawami człowieka”, które przez to, że nie mają metafizycznego fundamentu, ostatecznie także podlegają regułom konsensusu.

Tymczasem „człowiek wtedy staje się prawdziwy, staje się sobą, gdy upodabnia się do Boga. Wtedy dochodzi do swojej rzeczywistej istoty. Bóg jest tą rzeczywistością, która daje byt i sens”¹⁵². Dlatego Jezus przychodzi, by „dać świadectwo prawdzie”. Oznacza to:

„wychodząc od Boga będącego stwórczym Rozumem, czynić stworzenie czytelnym, a jego prawdę tak dostępną, żeby mogła stanowić miarę i wskazujące kierunek kryterium w świecie człowieka; żeby wielcy i moi tego świata byli pokonywani siłą prawdy, prawem powszechnym, prawem prawdy”¹⁵³.

¹⁵⁰ Tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, tłum. W. Szymona, Kielce 2011, s. 206.

¹⁵¹ „Katalog wartości podstawowych UE jest długi, może być bardzo szeroko interpretowany. Jak ustalono na lipcowym szczycie, wszystkie sporne kwestie między Warszawą a Brukselą mogły być rozwiązywane na podstawie nowej warunkowości funduszy unijnych, poczynając od kwestii reformy sądownictwa, poprzez problem relokacji uchodźców, repolonizację mediów i wpływu rządu na media publiczne, a skończywszy na sporach ideologicznych o zakres praw mniejszości seksualnych i praw kobiet np. do aborcji. Należy przypomnieć, że w myśl proponowanego w 2018 r. rozporządzenia Komisja, interpretując sytuację w państwach członkowskich, mogła wskazywać na uogólnione braki w zakresie praworządności, a więc przedstawiać katalog kwestii, które należy zmienić, w tym na lokalne prawa lub praktykę administracyjną, które trzeba usunąć, jeśli państwo chce otrzymywać fundusze unijne” – T. Grosse, Mechanizm praworządności zatruje Unię Europejską, <https://klubjagiellonski.pl/2020/12/08/mechanizm-praworadnosci-zatruje-unie-europejska/> [dostęp: 29.11.2021].

¹⁵² J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 207.

¹⁵³ Tamże, s. 208.

W przeciwnym wypadku władza będzie zawsze w ręku silniejszych i bogatszych, całkowicie poza kontrolą, bez granic, które wyznaczają obiektywne prawa moralne. Nasuwa się jednak pytanie, czy powyższego dylematu nie rozwiązuje nauka? Przecież to dzięki niej świat staje się dla nas „czytelny”. Po co stawiać pytania metafizyczne, skoro nauki przyrodnicze, posługujące się metodą matematyczną i eksperymentalną precyzją dowodu, najlepiej tłumaczą funkcjonowanie rzeczywistości?

Ratzinger odpowiada na to w następujący sposób:

„Tak, we wspaniałej matematyce stworzeń, którą teraz możemy odczytać w genetycznym kodzie człowieka, rzeczywiście odczytujemy język Boga. Niestety jednak, nie cały. Widzialna staje się funkcjonalna prawda o człowieku. Jednak prawdę o nim samym – kim jest, skąd pochodzi, co powinien czynić i czym jest dobro albo zło – tej prawdy w ten sposób niestety nie możemy odczytać. Z coraz większym poznaniem prawdy funkcjonalnej zdaje się iść ręka w rękę coraz większa ślepota na samą prawdę – na pytanie o to, czym rzeczywiście jesteśmy i co rzeczywiście powinniśmy czynić”¹⁵⁴.

Dlatego tak ważne jest, by nie odkładać na bok pytania o prawdę, jak to uczynił Piłat i jak to czynią także i dziś niektórzy politycy. Bronić prawdy, nawet za cenę cierpienia, to droga ucznia Chrystusa. Przykład dał nam sam Mistrz z Nazaretu. Obronił prawdę nie militarną siłą, ale ofiarą swojego życia, która uwiarygodniła jego naukę¹⁵⁵.

Sama prawda jest bowiem siłą i potęgą, ale pozbawioną przemocy. Dlatego nie można uczynić ją swoją podwładną, nie może być ona środkiem do osiągnięcia doraźnych celów. Tego boją się ci wszyscy, którzy słyszą słowa: „prawda jest po mojej stronie”. Dzisiejsze czasy, obfitujące w konflikty militarne, totalitaryzmy, zagrożenie terrorystyczne, problemy migracyjne, wojnę hybrydową i realną na Ukrainie, zdają się być szczególnie nieufne wobec takich słów. Z jednej strony współczesny człowiek tęskni za prawdą, poruszając się w codziennym świecie *fake news*’ów, z drugiej uważa ją za luksus niedostępny dla zwykłego śmiertelnika. Koncertuje się na tym, co wokół niego, zamyka się w bańce informacji i nie zadaje niewygodnych dla siebie pytań. W obawie przed prawdą żyje w świecie pozorów, które dają namiastkę bezpieczeństwa.

Musimy jednak pamiętać, że „prawda nigdy nie jest po niczyjej stronie, gdyż my nie możemy mieć jej w posiadaniu. W najlepszym przypadku ona może mieć

¹⁵⁴ Tamże, s. 208-209.

¹⁵⁵ Por. Benedykt XVI, *Dlaczego wierzę? Przesłanie pontyfikatu 2005-2013*, tłum. A.M. Stefańska, Kraków 2013, s. 21.

w posiadaniu nas”¹⁵⁶. To szczególnie ważne dla Josepha Ratzingera, który jak wspomniane zostało wyżej, sam boi się, by nie „uzurpować” sobie jedynego prawa do prawdy, okazując tym samym brak szacunku osobom myślącym inaczej. Prawda powinna jaśnieć i pociągać innych swym blaskiem, nigdy nie może być narzucana przymusem. Nauczycielami dla papieża w tej kwestii byli: Romano Guardini i Josef Pieper.

To Guardini „sformułował jak pierwszy, z profetyczną mocą, u zarania epoki, zasadę prymatu *Logosu* nad *ethosem* i absolutnego prymatu prawdy”¹⁵⁷. W jego tekstach przebija się pewność, że jest ona wtedy sobą, kiedy szuka się jej dla niej samej. Myśl ta była niezwykle pociągająca dla Josepha Ratzingera:

„«Tym, czego od początku – najpierw instynktownie, a potem coraz bardziej świadomie – pragnąłem, było sprawienie, aby zajaśniała prawda» (*die Wahrheit zum Leuchten bringen*). Prawda jest potęgą; ale tylko wtedy, jeśli nie wymaga się od niej bezpośredniego skutku (oddziaływania, działania – *unmittelbare Wirkung*). (...) «Te zdania wielkiego nauczyciela zdają się całkowicie trafnie wskazywać właściwy rdzeń nowego rozróżnienia porządku świata i wiary, jak również rdzeń słusznej prakseologii, prawidłowego ustanowienia relacji między wiarą i praktyką»”¹⁵⁸.

Powyższa myśl koresponduje z tezami wspomnianego wcześniej Josefa Piepera, którego Ratzinger uważa za wielkiego obrońcę wolności i prawdy w świecie uniwersyteckim. Cytuje fragment jego „*Was heißt akademisch*” w którym pisał: „Można co prawda chcieć posłużyć się filozofią, ale o dziwo: to, czym się posłużymy – filozofią być przestaje”¹⁵⁹. Słowa te pokazują, iż dążenie do prawdy nie może być partykularnym interesem, bieżącą polityką środkiem do osiągnięcia celu, ale celem samym w sobie.

Podsumowując, można powiedzieć, że dla Josepha Ratzingera zagadnienie prawdy i jej wolności jest niezwykle ważne i fundamentalne. Przypatrując się współczesnemu subiektywizmowi, ale także mając w pamięci totalitaryzmy XX wieku, odważnie staje po jej stronie. Bywa przez to nazywany „szkodnikiem zatruwającym świetlisty marsz ku modernizacji nadmiarem pesymizmu”¹⁶⁰. Dla Ratzingera jednak

¹⁵⁶ Por. tamże.

¹⁵⁷ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 100.

¹⁵⁸ Tamże, s. 99-100.

¹⁵⁹ J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, tłum. A. Czarnocki, Warszawa 2009, s. 199.

¹⁶⁰ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 101.

tchórzostwem byłoby się wycofać, stąd pojęcie odwagi¹⁶¹, tak dla niego ważne, jest tutaj jak najbardziej na miejscu.

Odwaga ta wymaga, by wiedzieć, kiedy nie iść na kompromis, nie zrezygnować z prawdy na rzecz „świętego spokoju” bądź doraźnych korzyści – „Konsensus nigdy nie może pretendować do roli zamiennika prawdy [podkreślenie – W.I.]”¹⁶². Nie da się bez niej prowadzić skutecznego i szczerego dialogu, tak na płaszczyźnie międzyludzkiej jak i publicznej: „ludzie są zdolni do konsensusu, bo istnieje wspólna prawda”¹⁶³. J. Szymik podsumowuje ten problem następująco:

„Prawda nigdy nie jest kwestią większości (także demokratycznej!) ani ustaleń, porozumień, nakazów. Prawda jest albo jej nie ma. To właśnie mówiły pierwsze pokolenia chrześcijan rzymskiej władzy – «Cesarz to nie wszystko. Istnieje wyższa władza, której pochodzenie i natura nie są z tego świata, lecz ‘z wysokości’: jest nią Prawda, która ma prawo domagać się również od państwa by jej słuchało». W tej samej mierze dotyczy to również państwa demokratycznego. W nim również nie da się prawdy konsensualnie zadekretować. Ona jest albo jej nie ma”¹⁶⁴.

Dlatego też wielkie światowe potęgi oparte na kłamstwie prędzej czy później upadały. Nie były założone na stałym fundamencie. Czasy współczesne, fundowane na hipotetycznych i płynnych (pół)prawdach, o ile nie chcą się rozsypać, powinny odrobić historyczną lekcję i zwrócić się w stronę prawdy. Zwrot ten, wbrew obawom niektórych, nie oznacza przemocy i tyranii, ale uwolnienie się od dyktatury relatywizmu. Prawda broni się sama, nie używa do tego celu armii. Świadek ludzi zdolnych za nią i dla niej cierpieć jest wystarczającym dowodem jej autentyczności.

¹⁶¹ Odpowiadając na *Ostatnie pytania*, papież emeryt zwierza się Seewaldowi: „Tutaj też muszę powiedzieć, że sytuacje, których papież może się obawiać, nie są przez ludzi wystarczająco rozumiane. Oczywiście sprawy takie jak Vatileaks są irytujące, a przede wszystkim niezrozumiałe i wysoce niepokojące dla ludzi na całym świecie. Prawdziwe zagrożenie dla Kościoła, a tym samym dla posługi Piotra, znajduje się jednak nie w tych rzeczach, lecz w światowej dyktaturze pozornie humanistycznych ideologii; odrzucanie ich oznacza wykluczenie z podstawowego społecznego konsensusu. Sto lat temu wszyscy uważaliby, że mówienie o małżeństwie homoseksualnym jest czymś absurdalnym. Dziś każdy, kto się temu sprzeciwia, naraża się na społeczne wykluczenie. To samo odnosi się do aborcji i tworzenia ludzi w laboratorium. Współczesne społeczeństwo jest w trakcie formułowania antychrześcijańskiego *credo*, a przeciwstawianie się mu jest karane społeczną ekskomuniką. Strach przed tą duchową mocą Antychrysta jest więc aż nazbyt naturalny i przeciwstawianie się temu naprawdę wymaga pomocy modlitewnej całej diecezji i Kościoła powszechnego” – P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, tłum. W. Szymona, Kraków 2021, s. 1016.

¹⁶² Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 104.

¹⁶³ J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca wspólnota wiary...*, s. 235.

¹⁶⁴ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 104.

3. Problemy świata współczesnego

Przechodząc do ostatniego paragrafu niniejszego rozdziału warto przypomnieć logikę jego wywodu. Z rozumienia pojęcia świat wyłania się wielowymiarowa rzeczywistość, która pełna jest niejednoznaczności. Joseph Ratzinger, chcąc wejść w twórczy dialog z nowoczesnością, najpierw precyzyjnie ją diagnozuje. Diagnoza ta przedstawia przed czytelnikiem obraz zatytułowany: „kraj, gdzie wszystko jest na odwrót”. Jednak wszelka krytyka nowoczesności ma za zadanie wydobyć na wierzch głęboko ukryte przemiany, które są odpowiedzialne za kształt współczesnego świata.

Pod wspomnianym obrazem kryją się głębsze procesy, które przedstawia drugi paragraf. Nie wystarczy tylko wymienić cech współczesnego świata. Benedykt XVI chce dojść do przyczyn: Dlaczego świat nowoczesny jest właśnie taki? Jakie zmiany zaszły w nowożytnym myśleniu? Odpowiadając na te pytania, jako główne cechy współczesności wymienia on: nowoczesność (jako konsekwencja przejścia od natury do techniki), wykonalność (jako skutek przejście od *factum* do *faciendum*) oraz subiektywność (jako rezygnacja z możliwości dojścia do prawdy).

Powyższe zmiany skutkują konkretnymi problemami, które świat (na nowo) stawia przed ludzkością i próbuje na nie odpowiedzieć. Problemy te zostały tu nazwane umownie i stanowią duże zbiory pytań i odpowiedzi, które zadają sobie współcześni. To właśnie one stanowią treść niniejszego, trzeciego paragrafu.

a) Problem Boga

„Zagłębiwszy się w istotę prawdy, docieramy do pojęcia Boga”¹⁶⁵ – dlatego w naturalny sposób, po omówieniu relatywizmu świata współczesnego, dochodzimy do problemu Boga. Choć nie jest to zagadnienie, które stoi w centrum światowych dociekań¹⁶⁶, jednak dla Josepha Ratzingera to kwestia absolutnie zasadnicza. Jak sam mówi: „Prawdziwym problemem naszej epoki jest kryzys Boga (...)”¹⁶⁷. Dzieje się tak

¹⁶⁵ J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie...*, s. 206.

¹⁶⁶ „Musimy przyznać, że oddalenie od Boga, ciemność i wątpliwości co do Jego istnienia są dzisiaj większe niż kiedykolwiek (...). Nieraz mamy wrażenie, że rzeczywistość Boga wymyka nam się z rąk” – tenże, *O sensie bycia chrześcijaninem*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 24-25.

¹⁶⁷ Tenże, *Nowa ewangelizacja. Przemówienie do uczestników obchodów jubileuszu katechetów i nauczycieli religii* (Rzym, 10.12.2000), <https://nowaewangelizacja.org/rozdzial-ii-zasadnicze-tresci-nowej-ewangelizacji/> [dostęp: 9.08.2022].

ponieważ „pytanie o Boga jest pytaniem podstawowym, stawiającym nas na rozdrożu ludzkich egzystencji”¹⁶⁸. Dlatego też teologia Benedykta XVI jest tak żywo zainteresowana „obroną Boga” przed wszelkimi próbami Jego marginalizacji, które w konsekwencji absolutyzują człowieka i „uwalniają” z bycia stworzeniem, co powoduje zerwanie z dotychczasowymi prawdami i prawami moralnymi¹⁶⁹.

Wszystkie wyżej wymienione przemiany, która zachodzą bądź zaszły w świecie współczesnym, jeżeli skutkują odejściem od Boga, prowadzą prędzej czy później do jakiejś formy kryzysu. Dzieje się tak dlatego, że „wszystkie odpowiedzi, które nie sięgają aż do Boga, są za krótkie”¹⁷⁰. A dzisiaj rzadko Go sięgają.

Tymczasem negacja Boga ma swoje dalekosiężne konsekwencje. Każda płaszczyzna ludzkiego życia i postępowania traci swój kontakt ze źródłem, któremu zawdzięcza swe istnienie. To musi się źle skończyć:

„Istnieje (...) patologia rozumu całkowicie oderwanego od Boga» – pisał rok przed konklawe. I wyjaśniał: płynie owa choroba z odrywania od Boga i na oderwaniu od Boga polega. Chory rozum, odcięty od źródła zdrowia, postrzega zdolność (swoją własną przecież!) do przyjmowania prawdy jako fundamentalizm, a za w pełni rozumne uznaje to jedynie, «co da się zweryfikować na drodze doświadczalnej». Patologie te okazują się w każdym przypadku niszczące. W sferze indywidualnej i społecznej skutkują subiektywizacją etyki (nie istnieje «obiektywny», jednolity wyróżnik moralności, a dobro i zło zależą od kalkulacji następstw), a w sferze politycznej – powstawaniem ideologicznych dyktatur, które zajmują puste miejsca po Bogu i podporządkują sobie osierocony rozum, mając go fałszywym (a w konsekwencji zawsze krwawym) blaskiem swego pseudoabsolutu”¹⁷¹.

Powyższy passus wskazuje nie tylko na problem „nieobecności Boga”, ale także na skutki, jakie niesie on z sobą. Jest to między innymi subiektywizacja etyki (o której więcej w ostatnim punkcie niniejszego paragrafu) tak w sferze indywidualnej, jak i społecznej, co przekłada się także na politykę. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, że wielkie totalitaryzmy XX wieku (brunatny i czerwony) budowane były na negacji Boga (w szczególności na niszczeniu wszystkiego co judeochrześcijańskie).

Przyczyny odrzucenia Boga są w świecie współczesnym różnorakie. Jedną z nich jest z pewnością kryzys obrazu Boga, który jest Ojcem. Ratzinger zwraca uwagę, że

¹⁶⁸ J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 38.

¹⁶⁹ Por. J. Babiński, *Konsekwencje współczesnego kryzysu idei Boga według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2017, nr 24, s. 71.

¹⁷⁰ Benedykt XVI, *Myśli duchowe*, s. 179.

¹⁷¹ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 69.

geneza tych zjawisk sięga XIX i XX wieku. Przemiany filozoficzne, freudowska psychoanaliza, antropocentryczne projekty Feuerbacha, krytyka religii i ogłoszenie śmierci Boga przez Nietzschego sprawiły, że społeczeństwo z pewną nieufnością odnosi się do idei ojcostwa, co z kolei przenosi się na taki, a nie inny obraz Boga¹⁷². Szerzej ta kwestia zostanie omówiona w ostatnim paragrafie trzeciego rozdziału niniejszej dysertacji.

To jednak nie wszystko. Ratzinger nie ogranicza się jedynie do wymienienia zewnętrznych, z perspektywy Kościoła, przyczyn zaistniałej sytuacji. Także wewnątrz teologii istnieją nurty, które wpływają na ten stan rzeczy. Szczególnie widoczne jest to w chrystologii, a właściwie w redukcji, jaka dokonuje się na jej polu. Boża natura w Jezusie Chrystusie schodzi na dalszy plan, jest On człowiekiem, nauczycielem, myślicielem, ale nie Synem Bożym. W wywiadzie z Messorim ówczesny kardynał i prefekt Kongregacji Nauki Wiary kwituje to słowami: „Syn pomniejszony, Ojciec zapomniany”¹⁷³. Taka jest logika wynikająca z ułomnej chrystologii, oderwanej od prawdy dogmatu.

Dla Ratzingera jest to „chrystologia podejrzana”. Nie chodzi tu o to, że wielu teologów nie zgadza się ze starożytną formułą, iż Jezus jest Bogiem. Raczej chodzi o jej interpretację:

„Wszyscy twierdzą, że to akceptują, dodając jedynie «w jakim sensie» należałoby, «ich zdaniem», tę formułę rozumieć. I tu właśnie zaczynają się rozróżnienia, często prowadzące do redukcji wiary w Chrystusa jako Boga. Jak już mówiłem, oderwana od eklezjologii – mającej także wymiar nadprzyrodzony, a nie tylko o socjologiczny – chrystologia zatracą wymiar Boski, staje się tylko «Jezusem-projektem», to znaczy projektem zbawienia ludzi tylko i wyłącznie w historii”¹⁷⁴.

Czy to wszystko oznacza, że współczesny człowiek stał się niewierzący? Oczywiście ateizm jak nigdy przedtem święci swoje tryumfy, szczególnie gdy mowa o szeroko rozumianym Zachodzie. Także i w kraju nad Wisłą tendencja ta jest widoczna. Jednak wciąż znaczny procent społeczeństwa deklaruje się jako osoby wierzące, co potwierdza raport *Kościół w Polsce*¹⁷⁵. Pozostaje zatem zapytać: W co wierzy dzisiejszy człowiek?

¹⁷² Por. J. Babiński, *Konsekwencje współczesnego kryzysu...*, s. 73.

¹⁷³ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, s. 68.

¹⁷⁴ Tamże.

¹⁷⁵ *Raport „Kościół w Polsce”*, <https://www.ekai.pl/raport-kosciol-w-polsce-dostepny-online/> [dostęp: 2.12.2021].

Rezygnacja z Boga, co może wydać się paradoksalne, niekoniecznie oznacza bycie niewierzącym bądź niereligijnym. Ponieważ czasy współczesne pełne są sprzeczności, nie może dziwić, że wielu ludzi uważa się za religijnych, nie przynależąc jednocześnie do żadnego związku wyznaniowego. Postawa ta niekoniecznie jest głęboko przemyślana, czasami jest wyrażana kolokwialnie słowami: „w coś trzeba wierzyć”.

To wszystko jest jednak karykaturą wiary chrześcijańskiej, „w której substancja wiary zredukowała się praktycznie do przekonania o ojcostwie istoty wyższej i wynikającego stąd braterstwa ludzi”¹⁷⁶. Takie przekonania wydają się być nieingerujące w nowoczesny humanizm i może kryć się pod nimi szeroki wachlarz wartości, które z wieloma religiami (nie tylko chrześcijaństwem) byłyby sprzeczne. Ratzinger w tej kwestii jest bezpośredni i nie akceptuje tej postawy, udając, jakoby była ona ewangeliczna. Mówi krótko: „wiarą jest wiara w Boga albo jej nie ma”¹⁷⁷. Takie zadanie stawia też przed wspólnotą Kościoła:

„W chrześcijaństwie na pierwszym miejscu nie stoi Kościół czy człowiek, lecz Bóg. Nie kieruje ono swojej uwagi głównie na nasze nadzieje, obawy i życzenia, lecz na Boga, Jego majestat i moc. Pierwsze zdanie wiary chrześcijańskiej, podstawowa zasada chrześcijańskiego nawrócenia brzmi: Bóg jest”¹⁷⁸.

Istnienie Boga w koncepcji chrześcijańskiej (i samego Ratzingera) zakłada Jego prymat, co zostało już kilkakrotnie wspomniane. Tego jednak nie akceptuje człowiek XXI wieku. To on ma być na pierwszym miejscu. Komentując postanowienia soborowe, już jako młody profesor Joseph Ratzinger zauważa rzecz następującą:

„Albowiem to, co rozgrywa się na naszych oczach, można ująć w słowach: bojaźń ludzka, to znaczy koniec bojaźni Bożej, jest początkiem wszelkiej głupoty. Bojaźń Boża znikła dziś praktycznie z katalogu cnót, odkąd obraz Boga został poddany prawom reklamy. A żeby można było Boga skutecznie zareklamować, musi się go przedstawić dokładnie na odwrót, tak żeby nikt przed Nim nie odczuwał bojaźni”¹⁷⁹.

Konsekwencje tej „wszelkiej głupoty” są aż nazbyt widoczne w życiu wielu ludzi, a także w przestrzeni publicznej. Skoro Bóg Ojciec jest nieobecny bądź też niezaangażowany lub nieporadny (jacy często bywają dzisiejsi ojcowie¹⁸⁰), to

¹⁷⁶ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, s. 382.

¹⁷⁷ Tenże, *Nowa pieśń dla Pana...*, s. 60.

¹⁷⁸ Tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 24.

¹⁷⁹ Tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, s. 561.

¹⁸⁰ „W dzisiejszej kulturze większość mężczyzn jest do pewnego stopnia pod wpływem modelu biernego, niezaangażowanego, nieobecnego ojca. Społeczeństwo zbyt często nie docenia niezastąpionej

poznawanie Go, służenie Mu, traktowanie poważnie wymagań wynikających z wiary nikogo nie przekonuje. Jednak poza tym Bogiem są jeszcze moce, przesady, szczęście i przypadek, które wymagają większej uwagi, gdyż ich nieprzychylność może realnie zaszkodzić mojemu życiu. Tak więc z perspektywy egzystencjalnej nie trzeba brać na serio Boga Ojca, ale należy obłaskawić te siły, które mogą zapewnić mi szczęście doczesne¹⁸¹.

Opisany powyżej kryzy wiary w Boga płynnie przechodzi w marginalizację religijności. Już „XIX-wieczna krytyka religii tłumaczyła powstanie wszelkich systemów religijnych tym, że ludzie to, co dla nich najlepsze i najpiękniejsze, sytuowali w niebie, aby uczynić sobie świat znośniejszym”¹⁸². Teraz dzięki technologii i postępowi jest to dostępne dla każdego, niemal na wyciągnięcie ręki. Tak utopijnie zdają się myśleć niektórzy. Nie dziwi więc fakt, że religia traci na znaczeniu, a umacnia się materializm praktyczny.

Sama jednak religijność nie znikła całkowicie. Wiara zredukowana do przestrzeni prywatnej może mieć swoją obrzędowość, ale prywatną. Wydaje się, że dziś każdy dysponujący smartfonem ma dostęp do wszystkiego co jest na świecie. Dlaczego inaczej miałoby być z Bogiem? Także w środowisku osób wierzących ta tendencja staje się zauważalna, chociażby w symbolicznej już deklaracji: „Bóg – tak, Kościół – nie”. Dla Ratzingera zjawisko to zaczęło być widoczne już po soborze:

„Współczesny człowiek nie pojmuje już właściwego sensu sakramentów, często w ogóle nie rozumie, dlaczego musi przychodzić do kościoła na nabożeństwa. Nie chce on być niereligijny, ale jest przekonany, że człowiek ma bezpośrednie odniesienie do Boga i że wcale nie potrzebuje pośrednictwa sakramentów oraz Kościoła. Mówi: Czy naprawdę muszę iść do kościoła, ażeby znaleźć Boga? Czy Bóg nie jest wszędzie? Czy spotkanie Boga w naturze nie jest oznaką większej religijności niż spotkanie w głuchej przestrzeni kościelnej? Czy na przykład we wspaniałej katedrze lasu albo w królewskiej górskiej wolności działanie Boga nie jest często potężniejsze, bardziej żywe i bliższe niż

roli ojca w życiu swoich dzieci. Ojca uważa się jedynie za osobę dostarczającą rodzinie funduszy do prowadzenia gospodarstwa domowego, wyżywienia i ubierania dzieci. Jeszcze bardziej tragiczne jest to, że w niektórych kręgach społecznych uważa się go za niepotrzebnego w życiu dziecka” – A. Więclawska, *Panorama problematyki współczesnego ojcostwa*, Toruń 2020, s. 53.

¹⁸¹ „Jednym z przejawów kruchości i niepewności związanej z tożsamością stają się z ezoteryczne wyprawy w podświadomość, szukanie przyjaznych duchów w klimacie New Age, poszukiwanie oparcia w utraconej nadprzyrodzoności. (...) Tajemnica wyrzucona drzwiami (odczarowanie) wraca oknem w formie prymitywnej zabawy ezoterycznej eksperymenty. Na płaszczyźnie teoretycznej symbolem rezygnacji z kryteriów racjonalności poznania jest doktryna freudyzmu, która powiada, że to nie rozum – w jego dążeniu do jasności i transparencji – kieruje ludzkim postępowaniem, ale mroczne pokłady podświadomości” – J. Kłos, *Zawinięta świadomość...*, s. 37.

¹⁸² J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 30.

w znużonym, sentymentalnym tłumie ludzi zapelniających mniej lub bardziej gustowny kościół?”¹⁸³.

Powyższe pytania wydają się być żywcem przeniesione z niejednej rozmowy w czasie odwiedzin duszpasterskich w Polsce, czyli tzw. kolędy. Wielu duszpasterzy mierzy się z takimi zarzutami i stara się przekonać katolików, którzy otwarli im drzwi, aby jednak zwrócili się w stronę wspólnoty Kościoła. Wielu jednak uważa, że sakramenty, wspólne modlitwy, obrzędowość mogą i powinny zostać „sprywatyzowane”. Byleby nie miały powszechnych aspiracji i nie wymagały przeprowadzenia zmian w postępowaniu człowieka. Wtedy mogą być dopuszczone, a nawet wkomponowane we współczesność.

Dlatego tak bardzo potrzeba dziś świadków wiary. Publiczne przyznanie się do praktyk religijnych w wielu miejscach świata nie jest mile widziane. Papież emeryt stwierdza, iż:

„nie są to jeszcze prześladowania – użycie tego słowa byłoby tu bezsens. Ale można już wskazać sfery życia – i to całkiem liczne – w których znów trzeba mieć odwagę, by się przyznać do swej religii. Przede wszystkim rośnie groźba chrześcijaństwa zaadaptowanego, które zostaje z radością podchwycone przez społeczeństwo jako przyjazny człowiekowi sposób bycia chrześcijaninem i przeciwstawione rzekomemu fundamentalizmowi ludzi, którzy nie potrafią mieć tak opływowych kształtów. Narasta groźba dyktatury opinii – kto nie trzyma z innymi, zostaje odizolowany, dlatego nawet zaci ludzie nie śmiają się już przyznać do takich nonkonformistów. Ewentualna dyktatura antychrześcijańska byłaby przypuszczalnie znacznie subtelniejsza niż wszystko, co dotychczas znaliśmy. Byłaby na pozór przyjazna religii, pod warunkiem jednak, że religia nie tykałaby jej wzorców zachowania i myślenia”¹⁸⁴.

Do powyższych rozważań należy dodać jeszcze zagadnienie wolności religijnej. Wiara chrześcijańska przez wielu jest odbierana jako zagrożenie dlatego, że rzekomo tę wolność neguje. Tymczasem należałoby powtórzyć tutaj to wszystko, co zostało powiedziane o prawdzie. Nie można jej narzucić. Trzeba natomiast jej bronić i ją głosić¹⁸⁵. A w razie potrzeby oddać za nią życie. To samo dotyczy także wiary.

Jak na tym tle przedstawia się zagadnienie ateizmu? Nie wdając się w szczegółowe rozważania na ten temat, wystarczająca dla tej kwestii wydaje się poniższa konkluzja Ratzingera:

¹⁸³ Tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, s. 45.

¹⁸⁴ Tenże, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, rozm. P. Seewald, tłum. G. Sowinski, Kraków 1997, s. 132.

¹⁸⁵ Tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, s. 467.

„Jeśli ktoś zarzuca, że czas wiary już po prostu minął, a teraz szansę ma tylko zdecydowana świeckość, ten po prostu nie docenia niepodważalnego roszczenia istoty ludzkiej, które dzisiaj pojawia się z całą mocą wszędzie tam, gdzie ateizm nie jest już w poświęceniu wiary, lecz w pełni się obudził. To bowiem pokazuje, że wraz z Bogiem znikają z konieczności również prawda, sprawiedliwość i miłość, które trwają jeszcze jakiś czas, dopóki nie dojdzie do definitywnego pożegnania się z nimi, ale wtedy utracą po prostu swój grunt. Gdzie nie ma już ustanowionej przez Boga istoty rzeczy i ludzi, lecz są tylko jeszcze następujące po sobie fazy rozwoju i funkcje, gdzie duch stanowi jedynie wytwór rozwoju materialnego, który też zostanie zażegnany, albo zastąpiony przez inny, tam nie ma już żadnego stałego punktu odniesienia, w świetle którego można by odróżniać prawdę od nieprawdy, dobro od zła; wtedy pozostają nam jeszcze tylko funkcje, rozwój i pragmatyczna decyzja człowieka, dla których on sam ustanawia kryteria, w zależności od swoich punktów widzenia. Życie staje się absurdem i w gruncie rzeczy pozostaje nim także wtedy, gdy ugrupowanie nada mu jakiś sens, który już następnego dnia może zostać uznany za bezsens.

Może musimy przeżyć zniszczenia powodowane przez ateizm, byśmy mogli w ogóle dopiero na nowo odkryć, jak niepodważalne i nieodzowne wołanie o Boga dobywa się z człowieka”¹⁸⁶.

Ostatnie słowa przytoczonego passusu brzmią niemalże złowrogo. Choć są one skierowane do teologów czasu Soboru Watykańskiego II¹⁸⁷, to nie można odmówić im uniwersalizmu. Kilkadziesiąt lat później zniszczenia spowodowane przez ateizm są jeszcze większe. Otwarta pozostaje natomiast kwestia, czy współczesny człowiek na nowo odkryje w sobie „wołanie o Boga”.

b) Problem człowieka

Współczesny świat rozwiązuje problem Boga, wyrzucając Go poza nawias swoich zainteresowań – tak można by podsumować powyższe analizy. Choć stwierdzenie to jest nieco przesadzone i zbyt gorzkie, nie ulega wątpliwości, że dzisiejszy człowiek nie stawia w centrum swojego życia Boga, ale samego siebie. Oznacza to, że nie ma on już świadomości bycia stworzeniem. Sam siebie stwarza i sam siebie niszczy¹⁸⁸. Ratzinger podsumowuje to w następujący sposób:

¹⁸⁶ Tamże, s. 523.

¹⁸⁷ „Doprawdy, byłoby tragedią, gdyby w tym historycznym czasie, kiedy ateizm atakuje wiarę i kiedy rozpoczęła się wielka walka między światłem i ciemnością, sobór stał się jedynie areną walki o coraz subtelniejsze rozróżnienia teologów, którzy zdają się zapominać, że żyją w tym właśnie świecie” – tamże, s. 214.

¹⁸⁸ W polskiej popkulturze wyraził to dosadnie Taco Hemingway, w piosence *Leci nowy Future*, gdzie rapuje: „W sumie jestem *self made*, mogę być też *self broke*”.

„Konsekwencją kryzysu pojęcia Boga jest odrzucenie Go, równoznaczne z odmówieniem mu bycia w centrum ludzkiego życia czy zasadniczym punktem ludzkiego wartościowania i podejmowanych wyborów. Nie chodzi tu tylko o akceptację bądź odrzucenie Boga jako określonej wartości, lecz także niechęć do uświadomienia sobie przez człowieka ontycznej zależności od Niego. Na pewno można wyczuć pogłos nietzscheańskich postulatów «śmierci Boga», który musi odejść ze względu na ludzkie prawo do samostanowienia o sobie i stawania poza «dobrem i złem», legitymizowanym do tej pory przez Stwórcę»¹⁸⁹.

Szczególnie ważne wydają się być tu słowa o „ontycznej zależności”, która w świadomości współczesnych została zerwana i to podwójnie. Po pierwsze, co wynika z relatywizmu i odrzucenia metafizyki, pytanie o to: „Kim jest człowiek jako byt?” nie wydaje się istotne. Odpowiedź na nie mogłaby być wiążąca moralnie (np. gdyby zacząć dopytywać: Kiedy „zaczyna się” człowiek?), a tego wielu chciałoby uniknąć. Dlatego lepiej pozostać w obszarze tajemnicy, dowolności (możesz być kim chcesz, dzisiaj jak wiadomo także w sferze np. płci) i zjawisk, które muszą nam wystarczyć. Po drugie, wspomniana zależność jest dzisiaj nie do zaakceptowania. W kształtowaniu siebie i swojego życia współczesny człowiek chce być wolny od wszelkich narzuconych mu wzorców, nawet jeżeli miałyby one pochodzić z jego natury.

Powyższy proces Joseph Ratzinger nazywa „nieludzkim humanizmem”¹⁹⁰. Poza omówionym już zerwaniem z Bogiem jako zewnętrznym „gwarantem” ludzkiej moralności, idzie za tym też przekonanie o własnej wystarczalności. Idea ta, sięgająca oświecenia, wyłaniająca się z mesjanistycznego nurtu postsekularystycznego, jest przekonana o „autosoterycznej możliwości osiągnięcia na ziemi szczęścia przez człowieka bez Boga lub za cenę Jego porzucenia”¹⁹¹. Benedykt XVI komentuje te aspiracje, raz jeszcze odnosząc się do współczesnego rozumienia postępu i idei Bacona, w następujący sposób:

„Teraz tego «odkupienia», odzyskania utraconego «raju», nie oczekuje się już od wiary, ale od świeżo odnalezionego związku pomiędzy nauką i praktyką. Nie przeczy się tu zwyczajnie wierze; jest ona raczej przesunięta na inny poziom – poziom jedynie prywatny i pozaziemski – a równocześnie staje się w jakiś sposób nieistotna dla świata. Ta programowa wizja zdeterminowała bieg czasów nowożytnych i wpływa również na aktualny kryzys wiary, który konkretnie rzecz biorąc, jest przede wszystkim kryzysem chrześcijańskiej nadziei. Toteż i nadzieja u Bacona otrzymuje nową formę. Teraz nazywa się wiarą w postęp. Dla Bacona jest bowiem jasne, że odkrycia i wynalazki wówczas

¹⁸⁹ J. Babiński, *Konsekwencje współczesnego kryzysu...*, s. 76.

¹⁹⁰ Tamże, s. 71.

¹⁹¹ Por. tamże, s. 72.

wprowadzane w życie są jedynie początkiem; że dzięki współpracy nauki i praktyki będzie można dojść do całkiem nowych odkryć, wyłoni się zupełnie nowy świat, królestwo człowieka. I tak przedstawił wizję przewidywalnych wynalazków – aż do samolotu i okrętu podwodnego. W późniejszym rozwoju ideologii postępu radość z powodu widzialnego rozszerzania możliwości człowieka pozostaje stałym potwierdzeniem wiary w postęp jako taki”¹⁹².

To wszystko sprawia, że współczesny człowiek zdaje się być przekonany o swojej wystarczalności. Zbawienie jest w jego rękach, a ściślej rzecz biorąc w rękach postępu, co zostało już szczegółowo opisane powyżej. Skąd więc bierze się dzisiejszy sceptycyzm, nihilizm, rozpacz, brak nadziei? Odpowiadając na tę kwestię, Ratzinger zauważa, że chrześcijańskiej „pokorze względem bytu” zostaje przeciwstawiona pogarda względem niego:

„Człowiek jest tu ostatecznie niczym, nagą małpą, szczególnie agresywnym szcurem, ale być może uda nam się coś z niego zrobić. (...) Wprowadzona przez nowożytność zasadnicza alternatywa miłości i wykonania okazuje się zatem tożsama z alternatywą zaufania do bytu i sceptycyzmu wobec bytu (zapomnienia o bycie, negacji bytu), który wyraża się jako wiara w postęp, jako *Prinzip Hoffnung*, jako zasada walki klasy, krótko mówiąc: jako kreatywność przeciwstawiona *Creatio*, jako tworzenie świata przeciwstawione byciu stworzenia”¹⁹³.

W takim rozumowaniu człowiek – z jednej strony przekonany o swej samowystarczalności, z drugiej nierozumiejący się, przypadkowy twór procesów ewolucyjnych – nie może sam siebie zbawić. Mimo ogromnego postępu cywilizacyjnego musi on zrozumieć, że „tylko wówczas, gdy Wyzwoliciel jest zarazem Stwórcą, może w ogóle być Wyzwolicielem”. Zbawienie więc może przyjść tylko od Boga, którego imię brzmi „Jestem, który Jestem”. To On, odpowiadając za zaistnienie bytu, może go ocalić, a co za tym idzie, może także wybawić ludzkość. Odrzucając taką koncepcję, człowiek, który uwierzył, że „może wszystko”, że „sam siebie stwarza”, prędzej czy później rozczarowuje się swoimi ograniczonymi możliwościami i rozpoczyna gorączkowe poszukiwanie czegokolwiek, co może dać mu nadzieję i poczucie sensu. „Przyszłość możemy zdobyć tylko wtedy, gdy nie utracimy stworzenia”¹⁹⁴ – stwierdza Benedykt XVI.

¹⁹² *Spe salvi*, nr 17.

¹⁹³ J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 96.

¹⁹⁴ Tamże, s. 96.

Czy jednak nie zachodzi obawa, że w takiej koncepcji człowiek zostaje pomniejszony? Być może takie rozumienie „bycia stworzeniem” sprawia, że chrześcijaństwo jest religią uniżonych i przegranych. Przecież nie po to oświeceniowa myśl „detronizowała” Boga, żeby teraz uznawać swoją zależność od Niego. Czy tam, gdzie „zwycięża” Bóg, przegrywa jednocześnie człowiek?

Odpowiedź Josepha Ratzingera na powyższe wątpliwości będzie dobrym podsumowaniem wszystkiego, co dotychczas zostało powiedziane w kwestii dzisiejszego problemu antropologicznego. Jest to zarazem doskonała ilustracja roli, jaką teologia (nauka o Bogu) odgrywa w przestrzeni współczesności wobec antropologii (nauki o człowieku):

„(...) musi być mocno wypowiedziane podstawowe wyznanie: «Bóg jest». Najpierw trzeba przywołać na pamięć święty majestat Tego, od którego wszystko pochodzi (...) Gdzie nie jest On dostrzegalny, tam nie tylko traci wszelkie napięcie i wszelki sens dramat dziejów, dramat człowieczeństwa; tam również człowiek nie staje się coraz większy, lecz coraz mniejszy; nie jest on już przecież w świecie czymś «u góry», lecz jedną z jego igraszek, w których świat wypróbowuje swoje własne możliwości – nierozeznanym jeszcze «zwierzęciem» (Nietzsche)”¹⁹⁵.

Dla Ratzingera wspomniana zależność od Boga nie jest zagrożeniem, ale czymś wręcz odwrotnym. To uwalniająca świadomość swojego pochodzenia pozwala człowiekowi w pełni być sobą. Bycie „nierozeznanym zwierzęciem” nie może wystarczać. Nawet ludzki rozum, odcięty od swego prawdziwego źródła, nie daje odpowiedzi na pytania: Kim jestem? Skąd jestem? Dlaczego żyję? Tę myśl papieską podsumowuje Szymik w następujący sposób:

„Zatem nie *cogito* jest fundamentem ludzkiego za-istnienia. Nie *cogito ergo sum*, ale pierwszorzędnie i źródłowo *amor ergo sum*. Kartezjańska sentencja zostaje zmieniona podwójnie – to ważne. W kwestii początku człowieka miłość poprzedza poznanie; ponadto strona bierna (*amor*) warunkuje stronę czynną (*cogito*). Człowieczeństwo pochodzi z miłosnego daru, wszelka aktywność jest «potem», jest jego następstwem”¹⁹⁶.

c) Problem etyki

Człowiek, który odrzucił Boga, zaczyna na własną rękę szukać prawdy o sobie. Fundamentalna bytowa pokora, która powinna być wpisana w jego postawę, zostaje

¹⁹⁵ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 59.

¹⁹⁶ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 178.

zastąpiona funkcjonalnym i technicznym współczesnym myśleniem. „Stwarzając się” na nowo, ludzkość buduje także nowy moralny ład. Tak „problem człowieka” przeradza się w „problem etyki”.

Wcześniejsze rozważania pokazują podwójną pokusę, która stoi przed współczesnym człowiekiem. Może on pomylić siebie z Bogiem albo ze zwierzęciem¹⁹⁷. Każda z tych pomyłek jest brzemienna w skutkach i pociąga za sobą daleko idące konsekwencje.

Człowiek siedzący na tronie, który do tej pory należał do Stwórcy, zaczyna przejmować Jego „obowiązki”. Przykładem takiego stanu rzeczy są powszechne już dziś na Zachodzie sztuczne metody zapłodnienia, eutanazja czy aborcja. W 1988 roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Joseph Ratzinger jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary wygłaszał wykład pod tytułem: „Człowiek – reprodukcja czy stworzenie? Teologiczne pytania dotyczące początku życia ludzkiego”¹⁹⁸. Na wiele lat przed debatą, która na ten temat toczyła się i toczy się w Polsce, mówił:

„Dziś można faktycznie odłączyć biologiczny proces od naturalno-osobowego wydarzenia, jakim jest jednoczenie się kobiety i mężczyzny. Tej to właśnie faktycznej rozłączalności staje naprzeciw – głoszona przez Kościół jako biblijnie ugruntowana – etyczna nierozłączalność. W grę wchodzi – po obu stronach – fundamentalne wybory duchowe. Albowiem nawet działalność w naukowych laboratoriach nie wypływa z samych tylko mechanistycznych przesłanek, lecz jest owocem i wyrazem podstawowej orientacji w sposobie patrzenia na świat i na człowieka”¹⁹⁹.

A uczestnikom sesji plenarnej Papieskiej Akademii „Pro Vita” tłumaczył tę kwestię następująco: „Nie ulegajcie nigdy pokusie sprowadzania dobra ludzi do problemu czysto technicznego. Obojętność sumienia na prawdę i dobro stanowi niebezpieczne zagrożenie dla autentycznego postępu naukowego”²⁰⁰.

Innym przykładem „stwarzania” człowieka na nowo jest akceptacja aktów homoseksualnych i uznanie małżeństw jedнопłciowych, co „oznacza wykroczenie poza obręb dziejów ludzkiej moralności (...), czego konsekwencje muszą być katastrofalne”²⁰¹. Kolejnym przykładem niech będą manipulacje nad ludzkim genomem,

¹⁹⁷ Por. tamże, s. 195.

¹⁹⁸ Por. J. Szymik, *Goethe o in vitro*, „Gość Niedzielny” 2012, nr 40, <https://www.gosc.pl/doc/1311828.Goethe-o-in-vitro> [dostęp: 6.12.2021].

¹⁹⁹ Tamże.

²⁰⁰ *Papież odrzuca in vitro*, <https://www.gosc.pl/doc/1091555.Papiez-odrzuca-in-vitro> [dostęp: 6.12.2021].

²⁰¹ J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny...*, s. 30.

„quasi-naukowe zacieranie różnic między człowiekiem i zwierzęciem (...)”²⁰² i wszystkie inne działania, które traktują człowieka jako „material” biologiczny, który należy poprawić.

Tymczasem istota ludzka, do której integralnie przynależy sfera duchowa, podlega nie tylko prawom biologicznym. Chrześcijaństwo niezmiennie głosi prawdę o tym, że choć ludzie są częścią natury, to jednak ją przekraczają dzięki temu, że mogą kierować się wartościami moralnymi i duchowymi. Dlatego też tak dla człowieka, jak i dla natury, ważne jest, by to Bóg pozostał Bogiem, ponieważ tylko Jego istnienie gwarantuje zachowanie rozumnego ładu w świecie:

„Dla ochrony przyrody nie wystarczą działania pobudzające lub hamujące gospodarkę, ani też odpowiednie pouczenia. Są to ważne narzędzia, ale problemem decydującym jest całościowa postawa moralna społeczeństwa. Jeśli nie szanuje się prawa do życia i do naturalnej śmierci, jeśli sztucznym czyni się poczęcie, ciążę i narodziny człowieka, jeśli poświęca się ludzkie embriony w celach badawczych, to w powszechnej świadomości w końcu gubi się pojęcie ekologii człowieka, a wraz z nim pojęcie ekologii środowiska. Jest czymś sprzecznym domaganie się od nowych pokoleń poszanowania środowiska naturalnego, kiedy wychowanie i ustawodawstwo nie pomagają im szanować samych siebie [podkreślenie – W.I.]. Księga natury jest jedna i niepodzielna w tym, co dotyczy środowiska, jak i w dziedzinie życia, płciowości, małżeństwa, rodziny, relacji społecznych, jednym słowem, integralnego rozwoju ludzkiego. Obowiązki, jakie mamy względem środowiska, łączą się z obowiązkami, jakie mamy względem osoby jako takiej, i w jej relacjach z innymi. Nie można wymagać przestrzegania jednych i naruszać drugich. Jest to poważna sprzeczność dzisiejszej mentalności i praktyki, która poniża osobę, burzy ład środowiska i szkodzi społeczeństwu. Prawdy i ukazywanej przez nią miłości nie można produkować, można je tylko przyjąć. Ich ostatecznym źródłem nie jest i nie może być człowiek, lecz Bóg, czyli Ten, który jest Prawdą i Miłością”²⁰³.

Powyższe słowa pokazują, że można poprowadzić linię od „problemu Boga” przez „problem człowieka i etyki” aż do „problemów ekologicznych”. W koncepcji chrześcijańskiej i teologii Ratzingera oczywisty jest fakt, iż jedno wynika z drugiego. Dlatego też nie wystarczy zacząć rozwiązywać bieżących problemów ekologicznych bez wcześniejszego cofnięcia się do głębszych i poważniejszych problemów etyczno-filozoficzno-duchowych, aż ostatecznie do koncepcji Boga i stworzenia.

²⁰² J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 193.

²⁰³ *Caritas in veritate*, nr 51-52.

Idąc dalej, można powiedzieć, że kolejnym współczesnym problemem, na który wskazuje Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, jest etyka indywidualistyczna²⁰⁴. Jest ona widoczna szczególnie w miastach rozwiniętego Zachodu, gdzie wielu ludzi żyje bez zobowiązań, korzeni i poczucia stabilizacji życiowej: „To nowe, tzw. trzecie mieszczaństwo hołduje przede wszystkim indywidualizmowi, racjonalizmowi i hedonizmowi w ramach wyznawanej przez siebie radykalno-liberalnej ideologii”²⁰⁵.

Ponieważ *etos* wynika z *logosu*, nie mogą dziwić zmiany, które dokonują się we współczesnej moralności. Konsekwencją unieważniania pytania o prawdę jest etyka skrojona na własne potrzeby. To one są w tym względzie decydujące. Od teraz istota sprawy przesuwana się z „powinności” na „opłacalność”, która zastępuje wcześniejsze kategorie moralne:

„Istotnym zagrożeniem naszych czasów, jądrem kryzysu naszej kultury jest destabilizacja etosu polegająca na tym, że nie potrafimy już pojąć rozsądku tego, co moralne, i że zredukowaliśmy rozum do tego, co obliczalne. Próba ustabilizowania lub wyzwolenia człowieka i spraw ludzkich z zewnątrz, z pozycji tego, co kwantytatywne i wykonalne, nie może się powieść z samej swej istoty. Zgodnie ze swymi założeniami oznacza podporządkowanie tego, co duchowe, temu, co kwantytatywne, podporządkowanie wolności przymusowi. Uwolnienie od moralności może zatem zgodnie ze swą istotą, być tylko poddaniem się tyranii”²⁰⁶.

Ratzinger wiąże tę nową moralność z przymusem. Na pierwszy rzut oka może wydawać się to nietrafione. Wszak do etyki indywidualistycznej doprowadził szereg procesów, które właśnie uniezależniały jednostkę od jakiegokolwiek formy obiektywności (prawda) czy zwierzchności (Bóg). Dla papieża jest jednak jasne, że ta „nowa wolność” szybko przeradza się w niewolę. Co ciekawe, teolog nie jest odosobniony w tym myśleniu. Diagnoza ta pokrywa się chociażby ze słowami Baudrillarda:

²⁰⁴ Już ojcowie soborowi zauważają ten problem i zwracają uwagę, że potrzeba wyjść poza etykę indywidualistyczną: „Głęboka i szybka przemiana rzeczywistości nagle domaga się, żeby nie było nikogo, kto nie zwracając uwagi na bieg wydarzeń lub odrętwiały w bezczynności, sprzyjałby etyce czysto indywidualistycznej. Obowiązek sprawiedliwości i miłości coraz lepiej jest wypełniany przez to, że każdy, przyczyniając się do wspólnego dobra wedle własnych uzdolnień i potrzeb innych ludzi, przyczynia się również do rozwoju instytucji czy to publicznych, czy prywatnych i pomaga tym, które służą zmianie na lepsze życiowych warunków ludzi. Znajdują się również tacy, którzy głosząc śmiało i szlachetne opinie, w rzeczywistości jednak żyją tak, jak by się zgoda nie troszczyli o potrzeby społeczeństwa. Co więcej, wielu ludzi w różnych krajach lekceważy sobie prawa i przepisy społeczne. Niemal jest też takich, którzy nie wahają się różnego rodzaju oszustwami i podstępami uchylać od słusznych podatków lub innych świadczeń społecznych. Inni znów mało sobie ważą pewne normy życia społecznego, na przykład przepisy dotyczące ochrony zdrowia lub regulujące ruch pojazdów, nie licząc się z tym, że przez takie niedbalstwo wystawiają na niebezpieczeństwo życie własne i cudze” – *Gaudium et spes*, nr 30.

²⁰⁵ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, s. 28.

²⁰⁶ Tenże, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, tłum. L. Balter, Poznań–Warszawa 1990, s. 254.

„Obecna postać zniewolenia, dobrowolnego czy nie, nie oznacza braku wolności, lecz przeciwnie, jej nadmiar – człowiek wyzwolony za wszelką cenę nie wie już, od czego ani dlaczego jest wolny, dla jakiej tożsamości ma się poświęcić, ani w jaki sposób rozporządzać samym sobą, choć rozporządza wszystkim, co ma wokół siebie”²⁰⁷.

Ratzinger w sposób szczególny wskazuje na marksizm, który wykorzystuje ten stan rzeczy. Po detronizacji „starych mitów”, do których oświecenie zaliczało także chrześcijaństwo, pojawiła się potrzeba „nowej opowieści”, którą ludzkość przyjmie także w sferze indywidualnej, jako coś swojego. Niemiecki teolog pisze, że:

„Karol Marks podchwycił ten wymóg chwili i z ostrością języka i myśli starał się – jak mu się wydawało – ostatecznie skierować historię ku zbawieniu – ku temu, co Kant określał mianem «królestwa Bożego». Jak tylko rozwieje się prawda o «tamnym świecie», trzeba będzie ustanowić prawdę o «tym świecie». Krytyka nieba przemienia się w krytykę ziemi, krytyka teologii w krytykę polityki. Postęp ku temu, co lepsze, ku światu definitywnie dobremu, nie rodzi się już po prostu z nauki, ale z polityki – z polityki pomyślanej naukowo, która potrafi odtworzyć strukturę historii i społeczeństwa i w ten sposób wskazuje drogę do rewolucji, do przemiany wszystkiego”²⁰⁸.

Historia pokazała, jak powyższa idea może okazać się zgubna. Wydaje się jednak, że lekcja ta nie została odrobiona. O ile inne totalitarne idee i ruchy, takie jak chociażby nazizm, są dziś jednoznacznie potępiane w głównym nurcie myśli, to filozofia marksistowska pod zmienionymi hasłami i barwami dalej mocno oddziałuje na współczesność.

Ponieważ już dawno pożegnaliśmy się z prawdą o „tamnym świecie”, teraz zajmujemy się „tym światem”. Motorem zmian nie jest już tylko sama nauka, ale także (a może przede wszystkim) polityka, która jest w stanie podporządkować sobie postęp techniczny. Wymyślanie nowej moralności, która z pozoru polega na rozszerzeniu ludzkiej wolności, prowadzi do różnych form zniewolenia. Okazuje się, że wybór religii neutralnej wiąże się z akceptacją ścisłych norm politycznej poprawności²⁰⁹. Przekroczenie ich, mówienie, a czasami i samo myślenie wbrew panującemu porządkowi bywa ostro krytykowane. I nie chodzi tu „tylko” o społeczny ostracyzm czy wykluczenie z *mainstreamu*. Jeżeli Unia Europejska wiąże wypłacanie środków państwom członkowskim z nieokreśloną jasno „praworządnością”, to może się okazać, że kraje, w których aborcja nie będzie dostępna na życzenie, pary homoseksualne nie będą mogły

²⁰⁷ J. Baudrillard, *Pakt jasności*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005, s. 44.

²⁰⁸ *Spe salvi*, nr 20.

²⁰⁹ Por. J. Kłos, *Zawinięta świadomość...*, s. 37.

zawierać ślubów i adoptować dzieci, idee gender nie będą akceptowane, nie będą mogły się rozwijać, i co za tym idzie, będą „zmuszone”, by szybko dogonić nowoczesny zachód²¹⁰.

To wszystko dlatego, że świat potępił tylko skutki błędnych idei Karola Marksa. Tymczasem:

„błąd jego tkwi głębiej. Zapomniał [Marks – W. I.], że człowiek pozostaje zawsze człowiekiem. Zapomniał o człowieku i o jego wolności. Zapomniał, że wolność pozostaje zawsze wolnością, nawet gdy wybiera zło. Wierzył, że gdy zostanie uporządkowana ekonomia, wszystko będzie uporządkowane. Jego prawdziwy błąd to materializm: człowiek nie jest bowiem tylko produktem warunków ekonomicznych i nie jest możliwe jego uzdrowienie wyłącznie od zewnątrz, przez stworzenie korzystnych warunków ekonomicznych”²¹¹.

Tak więc dobrobyt nie jest i nie może być gwarantem moralności. Wzrost ekonomiczny nie sprawia, że w świecie więcej jest solidarności, współczucia i zrozumienia dla drugiego człowieka. Często można odnieść wrażenie, że jest dokładnie odwrotnie. Dlatego papież Benedykt XVI tak mocno wskazywał na chrześcijańską miłość, która budowana na prawdzie, może stanowić fundament społecznego ładu:

„Miłość (*caritas*) jest pełna prawdy i dlatego człowiek może ją pojąć z całym jej bogactwem wartości, może się nią dzielić i ją przekazywać. Prawda to bowiem *lógos*, który tworzy *diálogos*, a więc komunikację i komunię. Prawda, dzięki której ludzie wychodzą poza subiektywne opinie i odczucia, pozwala im wznosić się ponad uwarunkowania kulturowe i historyczne oraz spotykać na płaszczyźnie oceny wartości i istoty rzeczy. Prawda otwiera i jednoczy umysły w *lógos* miłości: oto chrześcijańskie orędzie i świadectwo miłości. W dzisiejszym kontekście społecznym i kulturowym, w którym jest rozpowszechniona tendencja do relatywizowania prawdy, przeżywanie miłości w prawdzie prowadzi do zrozumienia, że przyjęcie wartości chrześcijańskich jest elementem nie tylko użytecznym, ale koniecznym dla zbudowania dobrego społeczeństwa oraz prawdziwego, integralnego rozwoju ludzkiego. Chrześcijaństwo miłości bez prawdy łatwo można wziąć za zapas pocziwości, pożytecznej we współżyciu społecznym, lecz marginalnej. W ten sposób Bóg nie miałby już swojego własnego miejsca w świecie. Miłość bez prawdy

²¹⁰ „Wyraźnie zatem widać, że woła polityczna nie może być skuteczna, jeśli w całej ludzkości – a przede wszystkim dotyczy to głównych reprezentantów rozwoju i postępu – nie będzie nowej, pogłębionej moralnej świadomości oraz gotowości do wyrzeczeń, która jest konkretna i nada dodatkową wartość życiu każdej jednostki. Pytanie brzmi zatem: W jaki sposób wielka moralna woła, którą wszyscy podzielają i której wszyscy pragną, może przekształcić się w osobistą decyzję? Dopóki to nie nastąpi, polityka pozostanie bezsilna. Kto więc może sprawić, że ta powszechna świadomość stanie się czymś osobistym? Jedynie taka instancja, która dotyka sumień, która jest bliska każdej pojedynczej osobie i która wzywa nie tylko do widowiskowych uroczystości” – J. Ratzinger, *Światłość świata*, s. 797.

²¹¹ *Spe salvi*, nr 21.

zostaje zamknięta w ścisłym kręgu prywatnych relacji. Nie jest brana pod uwagę w projektach i procesach budowy ludzkiego rozwoju o uniwersalnym zasięgu, w dialogu wiedzy i działania”²¹².

✱

Podsumowując treści i logikę wywodu niniejszego rozdziału trzeba podkreślić tezę fundamentalną: świat współczesny jest dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI przestrzenią (*quasi*)teologiczną – w sensie, jaki został opisany i wyjaśniony we wstępie do poruszanych tu refleksji. Można w nowoczesności rozpoznać Boga i Jego stwórczą obecność, ale stanowi to coraz większe wyzwanie dla teologicznego namysłu, gdyż świat jest głęboko naznaczony konsekwencjami grzechu pierworodnego. Dlatego też papież senior porządkuje tę problematykę w następujący sposób: najpierw próbuje zdefiniować, czym świat jest i co czyni go współczesnym. Wskazuje na cztery rozumienia pojęcia „świat”. Przypomnijmy: po pierwsze jest on stworzeniem, kosmosem, rzeczywistością, która nas otacza, a którą Bóg w biblijnym opisie stworzenia nazywa „dobrą”. Po drugie: świat oznacza wszystko to, co zostało wytworzone przez człowieka. W tym rozumieniu ukryte jest już pojęcie „postępu”, który może być dobry i zły, w zależności od wartości, którymi kierują się odpowiedzialni za niego. Cała ludzkość, do której należą ochrzczeni, to trzecie rozumienie tego terminu. I wreszcie, po czwarte, „świat” jako wszystko to, co sprzeciwia się Bogu.

Ta wieloznaczność terminu „świat” przekłada się na sposób uprawiania w jego przestrzeni teologii. W zależności od tego jakie rozumienie pojęcia „świat” teolog uzna za swoje, tak też dystansuje się (mniej lub bardziej) bądź korzysta (mniej lub bardziej) z rzeczywistości, w której żyje. Ratzinger stara się poddawać współczesny świat konstruktywnej krytyce. Wszystkie swoje tezy konstruuje z jego „wnętrza” i jednocześnie chce mówić do wszystkich żyjących dzisiaj, gdyż jak przystało na teologia i duszpasterza o zasięgu światowym, zależy mu na zbawieniu ludzkości i każdego człowieka.

O tym, że – by tak rzec – dusza ludzkości XXI wieku jest zagrożona, przekonuje nas obraz współczesnego świata, który Ratzinger czerpie z Ewangelii i podaje za św. Augustynem: *regio dissimilitudinis* – „kraj, gdzie wszystko jest inaczej”. Syn marnotrawny – czyli ludzkość – wędruje i dociera tam w poszukiwaniu szczęścia

²¹² *Caritas in veritate*, nr 4.

i dobrobytu. Niestety szybko okazuje się, że w zamian za nie oddaje swoją duszę. Napełnia swój egzystencjalny głód tym, co nie może go zaspokoić, szukając sensu w konsumpcji, technice, postępie, rozrywce itd.

Życie w „dalekich stronach” ma swoje konsekwencje. Ratzinger wymienia tu między innymi: narkomanię, bunt przeciwko wszystkiemu, chorobę ekologiczną, aborcję, antykoncepcję, homoseksualizm, radykalny feminizm i ideologię gender. Te wszystkie kwestie są cechami charakterystycznymi obrazu świata współczesnego, który Ratzinger odmalowuje bezkompromisowo przed swoim czytelnikiem.

Analizując te zjawiska, niemiecki teolog schodzi jeszcze głębiej, pytając o to, co jest konstytutywne dla czasów ponowoczesnych. Jego diagnozę można zebrać w trzy główne cechy, które czynią świat współczesnym. Pierwszą z nich jest jego nowoczesność. Ludzkość, odchodząc od natury w stronę świata technicznego, zakochała się w postępie i jego możliwościach. Okazuje się jednak, że wraz ze wzrostem technologicznym nie idzie w parze rozwój moralny człowieka. Postęp może być bowiem zamianą procy na bombę atomową, która będzie służyła silniejszym do uciskania słabszych. Dlatego też korzyści płynące z postępu nie mogą przysłonić nowych wyzwań etycznych, które stoją przed człowiekiem XXI wieku.

Podległbiem omawianego procesu są zmiany, które dokonały się w nowoczesnym postrzeganiu rzeczywistości. Świat stał się „wykonalny”, człowiek porzucił myślenie magiczne i metafizyczne na rzecz faktów, które po czasie także zostawił na rzecz tego, co sam może stworzyć. Pierwszy przewrót w myśleniu polegał na rezygnacji z pytań o byt, o prawdę i o człowieka. Przez pewien czas historia stała się „królową nauk” i przez to zarówno filozofia, jak i teologia były rozwijane pod jej dyktando. Jednak wraz z rozwojem nauk przyrodniczych i jej metod, które łączą ze sobą matematyczny opis z powtarzalnością eksperymentu, zrezygnowano z zajmowania się przeszłością na rzecz przyszłości. Ponieważ świat jest w naszych rękach, dzięki technice uczynimy go najlepszym z możliwych światów – tak zdaje się dziś mówić intelektualno-polityczny *mainstream*.

Pod powyższymi zmianami, gdzieś na ich dnie kryje się jeszcze głębszy proces, którym jest rezygnacja z dążenia do prawdy i kwestionowanie możliwości jej poznania. Panujący relatywizm przyczynił się do wspomnianych zmian i jest brzemienny w skutkach na każdej płaszczyźnie ludzkiej egzystencji.

Także współcześni dostrzegają te skutki i często starają się z nimi walczyć, nie dociekając jednak przyczyn. Ratzinger zwraca uwagę, że pierwszym i najważniejszym

problemem współczesnego świata jest „kryzys Boga”. Człowiek odcięty od źródła prawdy, dobra i piękna, którym jest Stwórca, zaczyna sam sobie zagrażać. Przejawem tego są różnego rodzaju nowoczesne eksperymenty nad ludzkim życiem, seksualnością czy tożsamością płciową. Okazuje się, że problemy z wiarą przekładają się na zawirowania etyczne. Bez obiektywnej tablicy wartości moralnych współczesny człowiek wyznaje moralność sytuacyjną. Zrezygnowawszy z logiki, oddaje się „wrażeniom” i emocjom, którym to pozostawia osąd spornych kwestii etycznych. Widoczne jest to w debacie publicznej, chociażby na temat aborcji, kiedy rozmówcy nie skupiają się na argumentach, ale na odczuciach, jakie ich słowa wywołują u odbiorców.

Bez prawdy nie da się jednak budować ładu moralnego. Dlatego Joseph Ratzinger/Benedykt XVI przez całe życie z odwagą i stanowczością starał się ją głosić. Robi to wszystko, wykorzystując „siłę argumentu, a nie argument siły”, gdyż jak sam mówi: „prawda na tym świecie nie ma na swoją obronę nic poza świadectwem cierpienia”.

II rozdział:

Świat współczesny jako źródło (meta)teologiczne

Nie potrafię sobie wyobrazić czysto filozoficznej teologii. Punktem wyjścia jest słowo. Punktem wyjścia jest to, że wierzymy Słowu Bożemu, że próbujemy je rzeczywiście poznać i zrozumieć, że staramy się je potem przemyśleć za wielkimi mistrzami wiary. Stąd moja teologia stoi pod znakiem Biblii, a także pod znakiem Ojców Kościoła, zwłaszcza św. Augustyna. Naturalnie, staram się nie ograniczać do tematyki starożytnego Kościoła, lecz spoglądać na najwyższe szczyty myśli, a zarazem wciągać do dialogu współczesne myślenie [podkr. W.I.]²¹³.

Świat współczesny to dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI nie tylko zewnętrzne warunki, w jakich przyszło mu tworzyć. Poprzedni rozdział miał za zadanie przedstawić tę przestrzeń jako (*quasi*)teologiczną, czyli naznaczoną Bożą obecnością, mimo istniejącego w niej zła i grzechu, stąd czasem niejednoznacznie teologiczną (*quasi*). Przestrzeń ta jest nam dana i zadana i stanowi pewne wyzwanie, gdyż nie mamy możliwości, by od niej uciec czy też zamienić ją na jakiś inny moment dziejowy. Czy jednak świat współczesny to tylko przykre okoliczności życia, czy też coś więcej? Czy i na ile *mundus huius temporis* może być nie tylko przestrzenią, ale też i źródłem teologicznym (a więc nie tylko tym, gdzie teologia jest, ale też i tym, z czego teologia czerpie)?

Wspomniany już Melchior z Cano, wymieniając „powagę historii ludzkiej” obok „rozumu przyrodzonego” i „powagi filozofów”, wskazuje, że teolog może czerpać ze współczesności w swojej badawczej pracy²¹⁴. Napiórkowski, poszerzając katalog średniowiecznego mistrza, wymienia między innymi: nauczanie teologów, literaturę piękną, znaki czasu, człowieka, wiarę oraz doświadczenie osób i wspólnot

²¹³ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 246.

²¹⁴ Por. M. Cano, *O źródłach teologii*, s. 11.

chrześcijańskich²¹⁵. Oczywiście źródła te są pomocnicze i wtórne w stosunku do źródeł obiektywnych i natchnionych, takich jak: Pismo Święte, symbole wiary, liturgia, wiara ludu Bożego, nauczanie soborów, nauczanie papieża (*ex cathedra*) itd.

Powyższe przesłanki prowadzą do wniosku, że – z zachowaniem właściwej hierarchii i proporcji – świat współczesny może być źródłem teologicznym i rzeczywiście, dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI nim jest. Dzisiejsza rzeczywistość, w której przyszło mu tworzyć, nie jest tylko tolerowana jako coś, na co nie ma wpływu i z czym w najlepszym wypadku można prowadzić spór bądź dialog. Niemiecki teolog w swojej pracy nie tylko „odpowiada” na współczesność, ale często czyni ją źródłem dla swojego myślenia, a więc dopuszcza do wnętrza swej teologii.

Powyższe stwierdzenie może budzić wątpliwości i pytania: Czy nie stanowi to pewnego niebezpieczeństwa? Czy teologia nie stanie się w ten sposób „światowa”? Czy korzystanie ze współczesności jako źródła teologicznego w jednoznaczny sposób nie pociąga za sobą odejścia od Pisma Świętego i dogmatów Kościoła?

Oczywiście decyzja, by współczesność uczynić jednym z *loci*, ma swoje konsekwencje i Ratzinger jest ich świadomy. Dlatego w poprzednim rozdziale świat współczesny został nazwany przestrzenią *quasi*-teologiczną²¹⁶. Papież emeryt dostrzega wspomniane niebezpieczeństwa i pamiętając o nich, włącza współczesność w katalog swoich źródeł teologicznych, zachowując przy tym odpowiednią hierarchię i proporcje, co niniejszy rozdział będzie się starał udowodnić. Można by zadać pytanie, dlaczego w ogóle to robi i czy nie lepiej byłoby w prosty sposób zdystansować się od współczesności niż korzystać z niej jako ze źródła teologicznego. Cały niniejszy rozdział, a w pewnym sensie cała dysertacja, odpowiada na te kwestie, ale już tutaj można stwierdzić, że dzieje się tak dlatego, iż Ratzinger chce dialogu ze światem, dostrzega jego złożoność, dwuznaczność (wieloznaczność opisaną w rozdziale pierwszym) i cały czas stara się oddzielać ziarna od plew: to, co teologia może przyjąć, od tego, co należy odrzucić. Odważne przekonanie, że od świata można się także uczyć (nie tylko z nim polemizować) oraz że przez niektóre znaki czasu mówi do nas Bóg, jest w Ratzingerze niezwykle mocne i jest jednym z głównych powodów powstania tej rozprawy.

Niniejszy rozdział został podzielony na trzy paragrafy. Pierwszy będzie omawiał źródła teologii Josepha Ratzingera, drugi przedstawi współczesność jego myśli, a trzeci

²¹⁵ Por. J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii...*, s. 66-67.

²¹⁶ Analogicznie można by stwierdzić, że świat współczesny jest źródłem *quasi*-teologicznym.

pokaże, jaki projekt teologii (na dziś i jutro) on tworzy. Na potrzeby niniejszej dysertacji katalog miejsc teologicznych Josepha Ratzingera/Benedykta XVI został podzielony na trzy części. Pierwszą z nich stanowi Pismo Święte. Teologia papieża emeryta jest przede wszystkim biblijna. Wszystkie najważniejsze tezy są zawsze podparte świętą księgą. Czasami egzegezę przeprowadza sam Ratzinger, ale wielokrotnie korzysta on z wyników badań biblistów.

Wielką rolę po Biblii odgrywają Ojcowie Kościoła, a także teologowie średniowieczni. Nie może to dziwić, gdyż temat rozprawy doktorskiej Ratzingera brzmi: *Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*²¹⁷. W głębi duszy Ratzinger był i pozostał „augustynikiem”²¹⁸. To właśnie biskup Hippony wpłynął na jego myślenie oraz na specyficzne postrzeganie rzeczywistości i teologii. Jeżeli trzeba by określić, czy Ratzinger jest bardziej „akwinatą” czy „augustynikiem”, to odpowiedź byłaby jednoznaczna, co nie oznacza, że odnosi się on krytycznie do spuścizny św. Tomasz z Akwinu. Po prostu „bliżej” mu do Augustyna²¹⁹. Oczywiście poza Augustynem Ratzinger odnosi się także do innych Ojców Kościoła, którym później jako papież poświęca wiele środowych katechez²²⁰.

Na osobną uwagę zasługują myśliciele średniowieczni, wśród których nie sposób nie wspomnieć św. Bonawentury. To właśnie jemu poświęca niemiecki teolog rozprawę habilitacyjną, którą (nie bez przeszkód) broni w roku 1957²²¹. Praca *Rozumienie Objawienia i teologia historii według Bonawentury* jest jak na owe czasy niezwykle „postępowa”, do tego stopnia, że Micheal Schmaus, który był jej recenzentem, widział w niej „niebezpieczny modernizm, który [jego zdaniem – W.I.] musiał prowadzić do subiektywizacji pojęcia Objawienia”²²². Relacja pomiędzy Objawieniem, Pismem i Tradycją była przedmiotem wielu refleksji Ratzingera, szczególnie w okresie soboru,

²¹⁷ J. Ratzinger, *Lud i dom Boży...*

²¹⁸ Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera, teologia Benedykta*, tłum. A. Gomola, Kraków 2010, s. 243.

²¹⁹ „(...) na początku 1946 roku odkryłem św. Augustyna i przeczytałem kilka jego dzieł. Osobiste zmagania, o których wspomina, bardzo do mnie przemówiły. To co pisze św. Tomasz, to ogólnie rzecz biorąc podręczniki, a one są poniekąd bezosobowe – choć naturalnie i w nich kryje się trud i wysiłek, ale to odkrywa i widzi się dopiero później. Tymczasem Augustyn walczy ze sobą samym i to jeszcze po nawróceniu. To czyniło sprawę dramatyczną i piękną” – Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, rozm. P. Seewald, tłum. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 101.

²²⁰ Por. tenże, *Katechezy o Ojcach Kościoła*, Kraków 2008.

²²¹ Por. tenże, *Moje życie*, s. 83-92.

²²² Tamże, s. 86.

a teologia św. Bonawentury była w tej kwestii dla niego jedną z ważniejszych inspiracji²²³.

Ostatnią częścią opisu miejsc teologicznych Josepha Ratzingera/Benedykta XVI będzie odwołanie się do wypowiedzi magisterium Kościoła i teologów współczesnych. Specyficznym rysem jego teologii jest to, że służy ona wierze Kościoła, to jest jej główny cel. Podejście to sprawia, że dogmat nie jest postrzegany tu jako zagrożenie bądź też ograniczenie wolnej myśli, ale źródło dla teologicznych dociekań i badań. Ten stosunek do magisterium Ratzinger zawdzięcza i podziela z wieloma myślicielami XIX i XX wieku, którzy ukształtowali jego teologię bądź znacząco wpłynęli na nią, jak chociażby Guardini czy Balthasar, ale także twórcy mniej znani, których wykładów Ratzinger słuchał w czasie studiów, bądź teologowie, których czytał, podziwiał, a także ci, z którymi spierał się w swojej twórczości.

Po omówieniu źródeł teologicznych niemieckiego papieża w drugim paragrafie tego rozdziału zostanie przedstawiona współczesność teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. To ważna cecha tej myśli, a w kontekście tematu niniejszego doktoratu niemalże kluczowa. Należy zadać sobie tutaj pytanie: Co sprawia, że ta teologia jest współczesna, aktualna, ciągle żywa?

Próba odpowiedzi na powyższe pytanie będzie przedstawiona w trzech punktach. Pierwszy będzie opisywał problematykę teologii Josepha Ratzingera. Okazuje się, że jest ona niezwykle współczesna. Papież emeryt przez całe swoje życie aktywnie zajmował się bieżącymi problemami ludzkości. Wbrew niektórym opiniom nie zamykał się w bibliotece, by medytować nad zamierzchłymi kwestiami, które nie mają dziś wielkiego znaczenia. Jego teologia tworzona jest w ciągłym dialogu ze światem.

Dialog ten będzie dalej omawiany w punkcie drugim, noszącym tytuł „Transformacja”. Będzie on starał się przedstawić, w jaki sposób Ratzinger odwołuje się do problematyki z przeszłości teologii tak, by wydobyć z niej to, co aktualne dzisiaj. Wielokrotnie, odpowiadając na współczesne pytania, sięga on do historii teologii, ukazując powiązania pomiędzy tym, co było z tym, co jest.

Trzeci i ostatni punkt tego paragrafu będzie omawiał język i estetykę teologii Benedykta XVI. Troska o formę dostosowaną do odbiorcy, ciągle aktualną, żywą i piękną jest dla niego niezwykle ważna. Stara się on poszerzać teologiczny język o współcześnie

²²³ Por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tłum. D. Chabrajka, Kraków 2005, s. 79-96.

zrozumiałą metaforykę, co czyni z niego prawdziwie nowoczesnego teologa, który nie boi się interdyscyplinarnego połączenia estetyki z teologią. To wszystko sprawia, że jego teksty ciągle są czytane, a wyrwane z kontekstu zdania w formie złotych myśli doskonale odnajdują się w przestrzeni mediów społecznościowych²²⁴.

Świat współczesny jest dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI miejscem teologicznym. To teza, którą przedstawia niniejsza rozprawa, ale w sposób szczególny ten rozdział. Kwestią, która będzie stanowić zwieńczenie tego rozdziału jest wpływ, jaki świat współczesny wywiera na myślenie Ratzingera o teologii w ogóle, czyli na myślenie metateologiczne. Okazuje się bowiem, że specyficzne podejście do *scientia divina* bawarskiego teologa ma swoje korzenie w *mundus huius temporis*. Oznacza to, że dzisiejszy świat jest dla niego nie tylko źródłem teologicznym, ale także metateologicznym.

Pod wpływem współczesności, Ratzinger tworzy własne definicje teologii. Odsłaniają one jego spojrzenie na *scientia divina*. Dzięki nim „mamy dostęp” do tego, co Benedykt XVI myśli o pracy teologa, o potrzebie teologii dziś, o tym, jak uprawiać tę naukę itd. Z definicji tych bezpośrednio wynikają cele i zadania, jakie przed *scientia divina* stawia Ratzinger. Widać wyraźnie, że to zagadnienie jest dla niego egzystencjalnie ważne. Każdy teolog stawia sobie pytania o cel teologii, o sensowność swojej pracy, o zadania, jakie ma do wykonania i czego się od niego oczekuje. Ratzinger nie jest tu wyjątkiem, a jego odpowiedzi, oprócz tego, że są wywiedzione z Objawienia i z wnętrza jego duchowości, są także podparte współczesnością właśnie.

Ostatni paragraf tego rozdziału będzie poświęcony modelowi myślenia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. W jego procesie twórczym świat współczesny jest wyraźnie obecny. Przedstawione tu zostaną pewne specyficzne ramy teologii Ratzingera, czyli struktura jego myślenia i tworzenia.

Interesujący z perspektywy pracy jest fakt, że Ratzinger w swojej metodzie teologicznej inspirował się światem współczesnym. Jak sam przyznaje, najpierw stara się zrozumieć otaczającą go rzeczywistość, później przeczytać i poznać to, co dotychczas zostało w danej kwestii napisane i na koniec odnieść się do „tu i teraz”, w którym żyje i wierzy Kościół. Tak więc w model myślenia teologicznego Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jest włączony świat współczesny jako jedno z teologicznych źródeł.

²²⁴ Fragmenty twórczości Josepha Ratzingera, publikowane jako facebookowe posty, można znaleźć chociażby na profilu o dość jednoznacznej nazwie: *Polecam poczytać Ratzingera*, <https://www.facebook.com/polecamratzinger> [dostęp: 4.03.2022].

Opisanie tego modelu (z uwzględnieniem nowoczesności) będzie zakończeniem i podsumowaniem niniejszego rozdziału, który ma przedstawić i uargumentować tezę: „Świat współczesny jest dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI źródłem (meta)teologicznym”.

1. Źródłowość teologii

Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

Przedstawienie świata współczesnego jako jednego ze źródeł teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI należy rozpocząć od szerszego spojrzenia na *loci* niemieckiego teologa. Stanowią one pełniejszy kontekst, bez którego nie można zrozumieć, czym dla opisywanego tutaj dzieła teologicznego jest świat współczesny. Nie można przy tym zapomnieć, że katalog wszystkich *loci theologici* Ratzingera nie jest tylko tłem dla *mundus huius temporis*, ale że ma swój własny porządek oraz hierarchię. Od razu warto zaznaczyć, że jest on zgodny z opisanymi we wstępie wykazami Melchiora z Cano²²⁵ oraz podręcznikowym spisem Napiórkowskiego²²⁶.

W tym paragrafie więc chodzi przede wszystkim o pokazanie fundamentów, filarów, najważniejszych źródeł teologii Ratzingera i przedstawienie, jak na tle podstawowych miejsc teologicznych jawi się współczesność. Zostaną tu przedstawione trzy źródła (grupy źródeł): „Biblia”, „Ojcowie Kościoła” oraz „Wypowiedzi doktrynalne i teologowie współcześni”. W każdym z nich dochodzi do głosu współczesność i na tym tle zostanie ona pokazana jako jego źródło teologiczne.

a) Biblia

Pismo Święte jako natchnione źródło teologiczne, zajmuje pierwsze miejsce wśród *loci theologici* Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Budując swoją teologię, stara się on, by Biblia zawsze była fundamentem jego myśli. Nawet jeżeli w jakimś tekście czy przemówieniu nie odwołuje się on bezpośrednio do fragmentu Pisma, to zawsze jest ono

²²⁵ Por. M. Cano, *O źródłach teologii*, s. 11.

²²⁶ Por. J. Majewski, *Wprowadzenie do teologii...*, s. 66-67.

gdzieś w istotnym tle i stanowi punkt wyjścia w podejmowaniu problematyki teologicznej.

Z racji, że nie sposób w jednym punkcie przedstawić całościowo tej kwestii, a jednocześnie nie wolno tu pozostać wyłącznie na pewnym poziomie ogólności (wszak Pismo Święte powinno być dla każdego teologa źródłem fundamentalnym), warto na potrzeby tych badań wyróżnić dwa okresy, w czasie których Ratzinger w sposób szczególny koncentruje się na Biblii. Wyróżnienie to jest autorskie i stanowi pewną próbę wskazania kluczowych momentów, w których formowało się specyficzne dla Benedykta XVI podejście do Pisma Świętego.

Pierwszym ważnym w tej kwestii okresem jest czas Soboru Watykańskiego II i praca nad Konstytucją dogmatyczną o Objawieniu Bożym *Dei verbum*. Relacja pomiędzy Pismem Świętym a Objawieniem była dla Ratzingera – z oczywistych względów – niezwykle istotna. Można powiedzieć, że wcześniejsze badania tego tematu, chociażby w rozprawie habilitacyjnej²²⁷, znalazły swój finał w pracach nad redakcją tego dokumentu, a później w dyskusjach i komentarzach mu poświęconych.

Drugim ważnym okresem, który może stanowić podsumowanie relacji teologii Ratzingera do Pisma, jest czas tworzenia *Jezusa z Nazaretu*. Jak sam pisze, dzieło to jest owocem jego długiej wewnętrznej drogi²²⁸ i z perspektywy czasu stanowi dobre podsumowanie nie tylko jego pontyfikatu, ale i całego dorobku teologicznego.

Przyjrzyjmy się zatem obu tym okresom z bliska. Joseph Ratzinger swoją obecność na soborze zawdzięcza kard. Fringsowi, którego był doradcą teologicznym. Ich współpraca jednak rozpoczęła się wcześniej, gdyż kardynał jako członek centralnej komisji przygotowawczej soboru przysyłał mu szkice tekstów przygotowawczych (*schemata*)²²⁹ do wglądu i twórczych poprawek.

Ciekawy, z perspektywy omawianej tu kwestii, *passus* notuje Seewald w niezwykle szczegółowej biografii Ratzingera zatytułowanej *Benedykt XVI. Życie*. Czytamy w niej:

„Pierwsze spotkanie Ratzingera z soborem nastąpiło w grudniu 1959 roku. Wydział teologiczny uniwersytetu w Bonn na swoim comiesięcznym zebraniu zastanawiał się nad

²²⁷ „W czasie Soboru Watykańskiego II problem relacji między Objawieniem, Pismem Świętym a Tradycją (notabene zagadnieniami, którym była poświęcona zakwestionowana przez recenzenta, a następnie usunięta przez Ratzingera część jego rozprawy habilitacyjnej) pojawił się ponownie jako najważniejsza kwestia Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym *Dei verbum*” – T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 87).

²²⁸ Por. J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 5.

²²⁹ Por. tenże, *Moje życie*, s. 99.

wnioskiem kardynała Fringsa, który jako członek Centralnej Komisji Przygotowawczej prosił o podanie tematów, jakie mógłby przedstawić w Rzymie. Sam Frings 6 września 1959 roku dostarczył już dwa schematy, ale nie był z nich w pełni zadowolony. Chodziło w nich o tak banalne sprawy, jak «zredukowanie obowiązkowo posyłanych do Rzymu pisemnych relacji» albo «łatwiejsze przenoszenie proboszczów». Ratzinger myślał o znacznie ważniejszych sprawach. Proponował, żeby sobór zbadał i uściślił relacje między Pismem Świętym i Tradycją na podstawie ich wspólnego źródła [podkr. W. I.]. Temat ten zajmował go od czasów studiów nad Bonawenturą. Ale koledzy go zablokowali»²³⁰.

Widać więc, że wspomniana relacja Pisma Świętego, Tradycji i Objawienia była dla Ratzingera od samego początku teologicznej kariery bardzo ważna, a jednocześnie kontrowersyjna dla jego otoczenia. Po raz kolejny ten temat został „zablokowany” w życiu niemieckiego teologa. Niemniej prace nad *Dei verbum* odsłonią to zagadnienie jako niezwykle istotne nie tylko dla dzieła teologicznego Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, ale i dla całego Kościoła.

Ratzinger należał do grona tych teologów, którzy postulowali, by Pismo Święte na nowo stało się źródłem dla *scientia divina*:

„Ruch odnowy, który rozpoczął się w teologii katolickiej po pierwszej wojnie światowej, świadomie stawiał sobie za cel powrót do źródeł (*ressourcement*), które chciano teraz czytać już nie przez okulary scholastycznego sposobu myślenia, lecz bezpośrednio w ich oryginalnym sensie i całej doniosłości. Źródła, które wtedy trzeba było na nowo odkrywać, płynęły najpierw i przede wszystkim w Piśmie Świętym»²³¹.

Razem z takimi nazwiskami jak Odo Casel, Hugo Rahner, Henri de Lubac i Jean Daniélou chciał, by teologia była bliska Pisma Świętego, a także, co zostanie omówione w następnym punkcie, Ojców Kościoła²³². Scholastyczna spuścizna, choć niezwykle cenna, przysłoniła niejako Biblię i Ojców, co z kolei spowodowało, że teologia katolicka zaczęła oddalać się od swoich korzeni. Tak bardzo skupiła się na greckim rozumieniu Boga, który jest czystym i niezmiennym bytem, że na dalszy plan zeszło Jego historiozbowcze działanie²³³. Tymczasem konstytucja *Dei verbum* postawiła sobie za cel odwrócić ten kierunek. Zwrócono w niej uwagę na Boga Biblii, którego „podstawowymi

²³⁰ P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, s. 358.

²³¹ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tłum. W. Szymona, Poznań 2009, s. 178.

²³² Por. tamże.

²³³ Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 89.

cechami są właśnie pozostawanie w relacji i działanie”²³⁴, co dla Ratzingera było niezwykle istotne od samego początku.

Rozpoczął się więc w Kościele proces powrotu do źródła, którym jest Pismo Święte, a co za tym idzie rozwój metod badawczych, które z perspektywy współczesności miały na nowo przedstawić treść objawienia zawartą w Biblii, oddzielając ją od historycznych kontekstów, form literackich, kulturowych uwarunkowań itd. W takich okolicznościach powstała metoda historyczno-krytyczna, której jednym z twórców był Rudolf Bultmann²³⁵.

Metoda ta jednak budziła i budzi w Ratzingerze szereg wątpliwości. Choć dostrzega on jej pozytywne aspekty, to jednak ma do niej sporo zastrzeżeń²³⁶. Na przykład uproszczona demitologizacja w wersji Bultmanna²³⁷ jest dla niego nie do przyjęcia. I nie chodzi tu o samą próbę oddzielenia treści od formy. Prawdziwy błąd tej metody nie polegał na próbie demitologizacji, ale na błędnych przesłankach, kryteriach, na których ją opierano. Arbitralne decydowanie o tym, co jest mitem, a co nim nie jest, jest przez Ratzingera krytykowane w następujący sposób:

„Prawdziwa różnica tkwi głębiej. Polega ona na tym, że sam Bultmann za pomocą narzędzi współczesnej nauki usiłuje ustalić, co w Biblii jest po prostu formą obrazowania, a co jej rzeczywistą wyrazistą treścią. Innymi słowy: to, czym właściwie jest «objawienie», Bultmann określa za pomocą kryteriów obcych Objawieniu, wyłącznie za pomocą współczesnych metod naukowych i własnych przekonań”²³⁸.

Widać zatem wyraźnie, że stanowisko Benedykta XVI, jak i wiele jego tez, stoi pomiędzy przedsoborowym, spekulatywnym podejściem do Pisma Świętego i Objawienia a demitologizacją w formie przedstawionej powyżej. Dla Ratzingera „wiera sama w sobie jest hermeneutyką, przestrzenią niezbędną do zrozumienia, która nie popełnia dogmatycznego gwałtu na Biblii, lecz stwarza jej możliwość, by była sobą”²³⁹.

²³⁴ J. Ratzinger, *Principles of Catholic Theology: Building Stones for a Fundamental Theology*, San Francisco 1987; cyt. za: T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 89.

²³⁵ Więcej na temat jej powstania i znaczenia dla Kościoła tutaj: S. Zatwardnicki, *Hermeneutyka wiary w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, Wrocław 2014, s. 17-94.

²³⁶ Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 100.

²³⁷ Bultmann, pisząc o „demitologizacji” stwierdza, iż „«nie można korzystać ze światła elektrycznego i aparatów radiowych, a w przypadku choroby z nowoczesnej medycyny oraz środków klinicznych i jednocześnie wierzyć w świat duchów i cudów Nowego Testamentu»” – J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach* (Opera Omnia, t. IX/2, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka), tłum. J. Merecki, Lublin 2018, s. 649.

²³⁸ Tamże, s. 659.

²³⁹ J. Ratzinger, *Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today*. Wykład wygłoszony 27 stycznia 1988 roku w kościele pw. świętego Piotra w Nowym Jorku; cyt. za: T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 102.

Dlatego chce on „katolickiej demitologizacji”, która jest w stanie oddzielić formę od treści w tekście Pisma Świętego i przedstawić czytelnikowi jego prawdziwy sens, która nie redukuje Objawienia do egzystencjalnej filozofii, ale wierzy w rzeczywistość „zbawczego czynu Boga”. Nie jest to jednak zadanie pojedynczego teologa, ale całego Kościoła, gdyż jak sam pisze: „może o tym decydować tylko żywa wspólnota wiary, która jako Ciało Chrystusa, jest samym obecnym w danym czasie Chrystusem – Chrystusem, który sam decyduje o swoim dziele”²⁴⁰.

Powyższe skrótowo opisane, specyficzne dla Josepha Ratzingera podejście do Pisma Świętego swój szczególny znalazło wyraz w trylogii opisującej wydarzenie Jezusa Chrystusa. Dzieło to miało na celu pogodzenie „Jezusa historii” z „Jezusem wiary”, gdyż od lat pięćdziesiątych podział ten był coraz wyraźniejszy. Sam Ratzinger pisze o tym procesie w następujący sposób:

„Rozwój badań historyczno-krytycznych prowadził do coraz bardziej drobiazgowego wyróżniania warstw tradycji, a ukazująca się spoza nich postać Jezusa – do którego przecież odnosi się wiara – była coraz mniej wyraźna i jej kontury coraz bardziej zamazane. Jednocześnie rekonstrukcje tego Jezusa, którego musiano szukać poza tradycjami ewangelistów i ich źródłami, stawały się coraz bardziej sobie przeciwstawne: od antyrymskiego rewolucjonisty, dążącego do obalenia panujących potęg i ponoszącego porażkę, po łagodnego moralistę, który na wszystko zezwala, a mimo to, nie wiadomo dlaczego, sam zostaje stracony”²⁴¹.

Powyższe słowa mogą stanowić podsumowanie wszystkich chrystologicznych tekstów teologa, w który mierzy się on z tym tematem²⁴². W całej jego twórczości widać to pragnienie, aby korzystając z wyników badań historycznych, egzegetycznych, archeologicznych itp., jednocześnie służyć i pobudzać wiarę czytelników. Mówiąc jeszcze inaczej, wszystkie badania nad „Jezusem historii” nie mogą służyć dekonstrukcji „Jezusa wiary”. To dla Ratzingera jest niezwykle istotne.

²⁴⁰ Tenże, *Wiara w Piśmie i Tradycji...*, s. 660.

²⁴¹ Tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 5.

²⁴² Gerhard Ludwik Müller pisze o tym we wstępie do tomu szóstego *Opera Omnia*: „Spojrzenie wstecz na sześć dziesięcioleci intensywnego, duchowego i naukowego przenikania się różnych tematów chrystologii w teologicznym dziele Josepha Ratzingera odsłania ciągłość jego myślenia. Długie zmaganie się z postacią Jezusa, o czym sam Autor mówi w pierwszym tomie trylogii o Jezusie, uwidacznia się w jego pismach. Od samego początku stawia sobie pytanie: «Kim jest ten Jezus z Nazaretu» – dla ludzi, dla świata. Zdecydowanie i z wyczuciem wszelkich ideologicznych uproszczeń, tak wciągających człowieka, Joseph Ratzinger przeciwstawia się epoce sceptycyzmu, niedowierzającej Bogu, że objawia się On definitywnie w swym Synu” – J. Ratzinger, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii* (*Opera Omnia*, t. VI/1-2, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin 2015, s. 5-6.

Jak powyższa teoria była wcielana w życie?²⁴³ Warto spojrzeć na chociażby jeden przykład z bogatego dorobku bawarskiego teologa. W pierwszym tomie *Jezusa z Nazaretu* porusza on kwestię rozumienia pojęcia „królestwo Boże”. Jest ono centralną treścią orędzia, które głosi Chrystus, szczególnie w ewangeliach synoptycznych. Ratzinger najpierw przedstawia stanowiska teologów modernistycznych. Bultmann uważa, że Jezus historyczny nie jest częścią teologii Nowego Testamentu, dlatego zwraca uwagę, że apostołowie po śmierci Jezusa nie głoszą królestwa Bożego, ale Jego samego jako Pana i Zbawiciela, a więc odchodzą od nauki swojego Mistrza. Alfred Loisy idzie jeszcze dalej, mówiąc:

„Jezus głosił królestwo Boże, a pojawił się Kościół. W tych słowach można dopatrywać się ironii, ale jest w nich także żal: zamiast wielkiego oczekiwania na królestwo samego Boga, nowego świata przemienionego przez samego Boga, pojawiło się coś zupełnie innego – jakże marnego na domiar! – Kościół”²⁴⁴.

Odpowiadając na powyższe zarzuty, Ratzinger odwołuje się do różnego rozumienia pojęcia „królestwo Boże”, które dostarcza nam tradycja, szczególnie Ojcowie Kościoła na czele z Orygenesem. Korzystając z tego dorobku, krytykuje świeckie i utopijne idee królestwa w zwięzłych słowach: „znikł Bóg, chodzi już tylko o człowieka”. Tymczasem:

„Nowa bliskość królestwa, o której Jezus mówi i której głoszenie stanowi specyficzny moment jego orędzia, to On sam. Przez Jego obecność i działanie Bóg, jako działający na zupełnie nowy sposób, tutaj i teraz wszedł w historię. (...) W nim działa i króluje Bóg – króluje na sposób Boski, to znaczy bez uciekania się do pomocy władzy świeckiej: króluje przez miłość «aż do końca», do krzyża (J 13,1)”²⁴⁵.

Mierząc się więc z aktualnymi stanowiskami i krytyką, Joseph Ratzinger buduje most pomiędzy historią a wiarą. To jego specyficzne podejście do Biblii i traktowanie jej z wiarą jako źródło teologiczne, „ponieważ Pismo Święte powinno być czytane i interpretowane w tym samym Duchu, w jakim zostało napisane”²⁴⁶. To właśnie stara się

²⁴³ Poniższy akapit na podstawie: tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1, s. 51-63.

²⁴⁴ Tamże, s. 53.

²⁴⁵ Tamże.

²⁴⁶ Dalej czytamy: „należy, celem wydobywania właściwego sensu świętych tekstów, nie mniej uważnie także uwzględnić treść i jedność całej Biblii, mając na oku żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary. Zadaniem egzegetów jest pracować wedle tych zasad nad głębszym zrozumieniem i wyjaśnieniem sensu Pisma Świętego, aby dzięki badaniu przygotowawczemu sąd Kościoła nabywał dojrzałości. Albowiem wszystko to, co dotyczy sposobu interpretowania Pisma Świętego, podlega ostatecznie sądowi Kościoła, który ma od Boga polecenie i posłannictwo strzeżenia i wyjaśniania słowa Bożego” – Sobór Watykański II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum* (18.11.1965), nr 12. Można powiedzieć, że właśnie to próbuje robić Ratzinger w swojej twórczości teologicznej.

czynić Ratzinger nie tylko w trylogii *Jezus z Nazaretu*, ale i we wszystkich innych tekstach, w których odwołuje się bezpośrednio do Biblii. Jednocześnie cały czas uwzględniany jest przez niego współczesny kontekst, w którym Pismo jest czytane i rozważane, oraz nowoczesne metody badawcze, które mają pomóc w zrozumieniu świętych ksiąg.

b) Ojcowie Kościoła

Należąc do grona teologów tzw. *ressourcement*²⁴⁷, Joseph Ratzinger/Benedykt XVI mocno opiera swoją teologię na Ojcach Kościoła. Od samego początku teologicznej kariery było w nim pragnienie i pasja poznania ich myśli. Dość wspomnieć, że pierwszy wykład, jaki wygłasza w wieku trzydziestu jeden lat, nosi tytuł: *Droga poznania religijnego według świętego Augustyna*²⁴⁸. Spotkał się on z tak dobrym przyjęciem, że Theodor Klauser, znany boński patrolog, w liście do Ministerstwa Kultury i Oświaty pisał, że jego wydział postanowił „umieścić go na pierwszym miejscu na liście wykładów”²⁴⁹.

Widać więc, że od samego początku swoich teologicznych dociekań Joseph Ratzinger korzystał obficie z myśli Ojców Kościoła. Pierwszą ważną publikację, którą pisze, czerpiąc z tego teologicznego źródła jest oczywiście praca doktorska. Powstaje ona na potrzeby konkursu, który w 1950 roku ogłasza Gottlieb Söhngen. W wyniku powojennych przemian w samoświadomości Kościoła Söhngen zajmuje się terminem „lud Boży” i chce udowodnić, że jest on kluczowy dla eklezjologii św. Augustyna. Stąd też temat na pracę konkursową, który brzmi: „Lud i dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele”.

Ratzinger wspomina:

²⁴⁷ „Po soborze trydenckim, który zakończył się w 1563 roku, większość katolickich kleryków i teologów nie studiowała już Ojców Kościoła, ponieważ wydawało się, że ustalenia Trydentu są ostateczną i wieczną wykładnią katolicyzmu, a wszystko, co było przedtem, uznawano za powierzchowne. Ale w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku, w miarę jak w Kościele zaczynało się nasilać pragnienie zmian, zaczęto wołać o powrót do źródeł, mając na myśli tak Pismo Święte, jak i Ojców Kościoła. Ruch ten zwykle określa się francuskim słowem *ressourcement*. Wywarł on ogromny wpływ na liturgię, ponieważ badacze starożytnej mszy świętej odkrywali, że czynne uczestnictwo świeckich, używanie języka narodowego i udzielanie komunii na rękę miało w rzeczywistości dużo głębsze korzenie niż bardziej tajemnicza i poważna msza łacińska, której w Trydencie nadano formalny charakter. Pojawiła się idea zreformowania Kościoła dzięki przywróceniu tych aspektów jego tradycji, które zostały utracone lub stłumione, a Ratzinger był jej zwolennikiem” – J.L. Allen, *Papież Benedykt XVI. Biografia Josepha Ratzingera*, tłum. R. Bartoń, Poznań 2005, s. 59.

²⁴⁸ P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, s. 316.

²⁴⁹ Por. tamże.

„Ponieważ jako student rozczytywałem się w Augustynie, czułem się na siłach opracować ten temat w wyznaczonym czasie. Söhngen spodziewał się z pewnością, że praca ta potwierdzi jego oparte na Katechizmie Trydenckim przypuszczenie, że «lud Boży» jest najważniejszym pojęciem eklezjologii Augustyna. To oczekiwanie nie znalazło potwierdzenia w mojej pracy”²⁵⁰.

W ten sposób ugruntowała się w niemieckim teologu myśl augustyńska, która z pewnością jest jedną z cech charakterystycznych całego jego dorobku naukowego. Święty biskup Hippony ma wpływ na niemalże wszystkie dziedziny myślenia Ratzingera, a także na to, w jaki sposób myśli on o teologii i jak ją uprawia²⁵¹. Ilustruje to jego wypowiedź w rozmowie z Seewaldem, kiedy komentując swoje dydaktyczne początki, wyznaje: „niczego nie spisywałem z podręczników, lecz podobnie jak św. Augustyn, starałem się możliwie wiele materiału akademickiego powiązać z teraźniejszością i naszymi własnymi zmaganiem. Przypuszczam, że właśnie tego studenci słuchali z uwagą”²⁵².

Oczywiście w korzystaniu ze spuścizny Ojców Ratzinger nie ogranicza się jedynie do Augustyna. Jego przekrojową i doskonałą znajomość pierwszych pisarzy chrześcijańskich udowadniają *Katechezy o Ojcach Kościoła*, które głosi jako papież między 7 marca 2007 roku a 27 lutego 2008 roku. Analizuje on myśli dwudziestu sześciu Ojców, poświęcając więcej niż jedną katechezę kilku wybranym: Orygenesowi, św. Bazylemu, św. Grzegorzowi z Nazjanzu, św. Grzegorzowi z Nyssy, św. Janowi Chryzostomowi, św. Hieronimowi i oczywiście św. Augustynowi.

To, co powyżej przedstawiono stanowi swego rodzaju dowód dobrej znajomości pism konkretnych Ojców Kościoła przez Josepha Ratzingera. Warto jednak zapytać: Co sprawia, że to właśnie ci pisarze są ojcami dla Kościoła i jakie kryteria musieli spełnić, by należeć do tego szacownego grona? Dlaczego bada on pisma tych konkretnych autorów? W jakich zagadnieniach myśl Ojców Kościoła jest szczególnie pomocna i może stanowić źródło teologiczne?

²⁵⁰ J. Ratzinger, *Lud i dom Boży...*, s. 3.

²⁵¹ Także spojrzenie na Kościół, Ratzinger zawdzięcza Augustynowi. To właśnie odniesienie współczesnych kategorii („Lud Boży”, „Dom Boży”) do pism biskupa Hippony stanowi fundament eklezjologii Benedykta XVI – por. A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI...*, s. 53 i następne).

²⁵² J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 244.

Ratzinger w *Formalnych zasadach chrześcijaństwa*²⁵³ zadaje, w swoisty dla siebie sposób, następujące pytanie: Kto jest „ojcem Kościoła”?²⁵⁴ Odpowiadając na nie, przedstawia najpierw cztery elementy, które składają się na katolickie rozumienie tego terminu: „przynależność do ortodoksyjnej społeczności doktrynalnej, świętość w rozumieniu pierwotnego Kościoła, wyraźne lub domyślne uznanie przez Kościół, a wreszcie *antiquitas*, czyli przynależność do starożytności chrześcijańskiej”²⁵⁵. Zwraca jednak uwagę, że pojęcie „starożytności” wymaga wyjaśnienia, gdyż może prowadzić do prostego, niemalże mitycznego rozumowania, iż wszystko co starsze jest lepsze. Ratzinger sprzeciwia się takiemu uproszczonemu sposobowi rozumienia pojęcia „starożytny”, gdyż czasowa bliskość Objawienia nie oznacza jeszcze dla niego automatycznie lepszego Jego zrozumienia²⁵⁶.

Dlatego też bawarski teolog proponuje, by powyższe cztery elementy rozszerzyć czy też uzupełnić o kryterium ekumeniczne: „Ojcowie są nauczycielami Kościoła jeszcze niepodzielonego (...); ten fakt powinien zastąpić kryterium *antiquitas*, albo stać się jego wewnętrzną treścią i tym samym także dopomóc w wytyczeniu granicy zamykającej epokę Ojców”²⁵⁷. Okres ten kończy się dla Ratzingera z chwilą, gdy Wschód i Zachód Kościoła przestały mówić językiem teologii zrozumiałym dla siebie nawzajem, a więc gdzieś pomiędzy wędrówką ludów a pojawieniem się Mahometa i islamu.

Podsumowaniem powyższej kwestii i jednocześnie odpowiedzią na postawione pytanie mogą być słowa Benedykta XVI:

„Możemy teraz powiedzieć, że Ojcowie są nauczycielami Kościoła niepodzielonego, ich teologia jest «ekumeniczna» w pierwotnym tego słowa znaczeniu, wspólna wszystkim; są oni «Ojcami» nie tylko jednej części, lecz całości i dlatego można ich rzeczywiście nazywać Ojcami w sensie dla nich specyficznym i im tylko właściwym”²⁵⁸.

²⁵³ Por. tenże, *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 191-203.

²⁵⁴ Przy lekturze tekstów Josepha Ratzingera rzuca się w oczy fakt, że często zaczyna on swoje rozważania od postawienia pytania, w którym chce cofnąć się do samej podstawy danego zagadnienia, np.: Czym właściwie jest...? Jak się dana rzecz ma...? itp.

²⁵⁵ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 192.

²⁵⁶ „Musimy przyznać, że Ojcowie nie są nimi z powodu samej ich starożytności; także fakt ich chronologicznej bliskości okresu powstawania nowego testamentu nie dowodzi z konieczności, że bliscy są również wewnętrznie – a o to właśnie tu chodzi. Jeśli ich starożytność ma mieć pozytywną wartość teologiczną, uzasadnieniem jej może być jedynie fakt ich szczególnej przynależności do wydarzenia początkowego albo jakieś powiązanie z nim węzłem wspólnoty, mającej specjalne znaczenie dla teologii” – tamże, s. 194.

²⁵⁷ Tamże.

²⁵⁸ Tamże, s. 195-196.

Wiedząc już, kim są dla Ratzingera Ojcowie Kościoła, warto zastanowić się nad tym, w jakich zagadnieniach korzysta on z ich myśli. Można wymienić ich sporo, niemniej tutaj skupimy się na pięciu takich kwestiach.

Pierwszą z nich jest formowanie się kanonu. Był to proces, który, upraszczając, zakończył się pod koniec II wieku. Polegał on na podejmowaniu przez Kościół decyzji co do danej księgi: czy jest natchniona, czy też nie, co często było niełatwym wyborem²⁵⁹. Ratzinger zauważa, że nie można mówić o kanonie, wykluczając myśl Ojców Kościoła:

„Kanon jako taki byłby nie do pomyślenia bez owego duchowego prądu, który możemy dostrzec w teologii Ojców. Kanon opiera się na nim jak na fundamencie, a przyjęcie kanonu równa się konieczności przyjęcia także tych podstawowych decyzji, które doprowadziły do jego powstania”²⁶⁰.

Jednocześnie przeciwstawia ich dzieła tekstom gnostyckim, które chciały „podszywać się” pod pisma natchnione. Wielkość pierwszych nauczycieli Kościoła polegała na tym, że potrafili oni odróżnić otrzymane Słowo od odpowiedzi, której udzielali w swojej twórczości. Ich pisma były zawsze komentarzem do ksiąg natchnionych, co wymagało od nich nie tylko wiedzy, ale także i pokory.

Drugą kwestią są pierwsze wyznania wiary, które przecież w dużej mierze zawdzięczamy Ojcom Kościoła. Formowanie się kanonu Pisma zapoczątkowało proces odróżniania tego, co chrześcijańskie, od tego, co do chrześcijaństwa nie należy. To z kolei było przyczyną powstania pierwszych symboli wiary, które do dziś są odmawiane przez chrześcijan tak na Wschodzie, jak i na Zachodzie: „Dopóki symbole te są recytowane, dopóki chrześcijaństwo uznaje Jezusa za Człowieka i Boga, a Boga adoruje jako Boga w trzech Osobach, dopóty owi Ojcowie są Ojcami tegoż Kościoła chrześcijan”²⁶¹.

Liturgia stanowi trzecie z wymienionych tu zagadnień, w którym Ratzinger w sposób szczególny odnosi się do spuścizny Ojców Kościoła. Píše wprost: „Kościół starożytny wypracował podstawowe formy liturgii chrześcijańskiej, które należy uważać za trwałą bazę i niezmienny punkt odniesienia każdej odnowy liturgicznej”²⁶². Dlatego

²⁵⁹ „(...) przyjęcie jednej księgi, a odrzucenie innej zakłada w każdym przypadku proces duchowego rozróżniania i podejmowania decyzji w sytuacji dramatycznego napięcia, z którego z trudem tylko możemy sobie zdać sprawę, gdy z jednej strony czytamy ewangelie gnostyckie, które chciały być pismem, a z drugiej strony antygnostyckie pisma Ojców, w których jasno widzimy granicę, która przebiegała wtedy w środku Kościoła – granicę, którą trzeba było uznać, o którą trzeba było walczyć i za którą trzeba było cierpieć” – tamże, s. 199.

²⁶⁰ Tamże.

²⁶¹ Tamże, s. 199-200.

²⁶² Tamże, s. 200.

też w *Duchu liturgii* – książce, która całościowo stara się uchwycić teologię liturgii Kościoła, odwołuje się on w każdym rozdziale do epoki Ojców Kościoła²⁶³.

O tym, jak ważna jest starożytność chrześcijańska, Ratzinger przypomina tak zwolennikom Mszału trydenckiego, jak i orędownikom liturgii posoborowej, co jest jak najbardziej aktualnym zagadnieniem, również w Polsce, co dobitnie pokazują internetowe starcia jednych z drugimi. Ci pierwsi nie mogą zapominać, że historia Kościoła to nie tylko ostatnie cztery wieki, a drudzy nie powinni ulegać pokusie tworzenia zupełnie „nowej mszy”, w oderwaniu od tradycji Kościoła²⁶⁴. To stanowisko sprawia, że bawarski teolog bywa często odrzucany zarówno przez jednych, jak i drugich²⁶⁵. Tymczasem prawdziwa „odnowa liturgiczna, która nie chce być zniszczeniem i rozproszeniem, a w miejsce jednoczącej mocy liturgii nie chce wprowadzić ducha powszechnej opozycji, nie może pomijać liturgicznej spuścizny epoki patrystycznej”²⁶⁶.

Na koniec warto odnotować, że dla Ratzingera wspomniany powrót do starożytnej tradycji liturgicznej otwiera nowe możliwości w dialogu ekumenicznym, gdyż jest to wspólna spuścizna wszystkich Kościołów i wspólnot eklesjalnych²⁶⁷.

Przedostatnią kwestią, którą Ratzinger wiąże z Ojcami Kościoła, jest początek powstania teologii. To oczywiście naturalna kolej rzeczy. Można by tu poprowadzić linię od formowania się kanonu, przez pierwsze symbole wiary aż do teologii, czyli rozumnego namysłu nad Objawieniem. To właśnie Ojcowie:

„uznali racjonalny charakter wiary i dzięki temu, bez względu na wszelkie szczegółowe różnice dotyczące metody, stworzyli teologię taką, jaką znamy po dziś dzień. Również to uznanie rozumnego charakteru wiary nie było oczywiście samo z siebie. Był to niewątpliwie

²⁶³ Por. J. Ratzinger, *Teologia liturgii. Sakramentalne podstawy życia chrześcijańskiego* (Opera Omnia, t. XI, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. W. Szymona, Lublin 2012.

²⁶⁴ „Świadomość nieprzerwanej wewnętrznej jedności historii wiary, która przejawia się w ciągle obecnej, rodzącej się historii jedności modlitwy, jest czymś istotnym dla Kościoła. Ta świadomość zostaje przerywana zarówno tam, gdzie żąda się księgi powstałej jakoby cztery wieki temu, jak i wtedy, gdy chciałoby się mieć liturgię możliwie najświeższą, przez siebie skomponowaną” – tamże, s. 581-582.

²⁶⁵ Dobrym przykładem tego stanu rzeczy jest wymuszona przez pandemię COVID-19 dyskusja nad sposobem przyjmowania Komunii Świętej, gdzie tekst Ratzingera na ten temat stał się wiralem w mediach społecznościowych i był przeklejan pod filmami i postami tak zwolenników, jak i przeciwników „komunii na rękę” (chodzi o tekst z książki *Służyć Prawdzie, myśleć na każdy dzień*) – Kard. Ratzinger: obydwa sposoby przyjmowania komunii dopuszczalne, <https://www.ekai.pl/kard-ratzinger-obydwa-sposoby-przyjmowania-komunii-dopuszczalne/> [dostęp: 15.06.2022].

²⁶⁶ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 201.

²⁶⁷ „Rzeczywiście, obcowanie z Ojcami nie jest tylko katalogowaniem zbiorów w muzeum przeszłości. Ojcowie są wspólną przeszłością dla wszystkich chrześcijan i właśnie w odkrywaniu tej wspólnoty jest nadzieja przyszłości Kościoła i zadanie dla jego – dla naszej – teraźniejszości” – tamże, s. 203.

warunek przetrwania chrześcijaństwa w antycznej kulturze; jest to zresztą warunek jego przetrwania także dzisiaj i jutro”²⁶⁸.

Widać zatem, że pierwsi nauczyciele Kościoła są dla Ratzingera nie tylko źródłem, z którego czerpie, tworząc swoją teologię, ale także źródłem dla myślenia o tym, czym teologia w ogóle jest. Można więc powiedzieć, odwołując się do tytułu niniejszego rozdziału, że ich pisma są dla niego źródłem metateologicznym.

Ostatnim tematem, o którym należy tu wspomnieć, jest rozumienie pojęcia „Kościół”. Z perspektywy eklezjologii Ratzingera Ojcowie są istotni od samego początku jego twórczości. Poczynając od rozprawy doktorskiej, a kończąc na *Katechezach o Ojcach Kościoła*, nieustannie przewija się wątek dotyczący Kościoła. Pojęcia takie jak „lud Boży”, „Ciało Chrystusa”, „prawdziwe braterstwo” i wreszcie „eklezjologia *communio*” sięgają swoimi korzeniami epoki Ojców. Także symbolika, z której papież korzysta, pisząc o Kościele, pochodzi od nich. Dość wspomnieć o pięknym obrazie Kościoła – księżycu, który świeci nie swoim światłem, a światłem odbitym od słońca – Jezusa Chrystusa²⁶⁹.

Kwintesencją eklezjologicznej refleksji Ratzingera, na co zwraca uwagę Szymik, jest miłość do Kościoła. Cytując swojego duchowego i teologicznego mistrza, św. Augustyna, bawarski teolog pisze: „Każdy ma Ducha Świętego w takim stopniu, w jakim kocha Kościół Chrystusowy”²⁷⁰.

Kończąc rozważania dotyczące Ojców Kościoła i ich miejsca w katalogu miejsc teologicznych Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, należy zauważyć, że epoka patrystyczna jest dla niego niezwykle ważna i stanowi podstawowe źródło dla jego teologii i dla jego myślenia o teologii jako takiej. Nie jest to jednak źródło archaiczne, gdyż wszystkie wspomniane tu zagadnienia w jakiś sposób odnosiły się do współczesności – Ratzinger konfrontuje dzisiejsze problemy i pytania z epoką Ojców. Sam pisze o tym procesie w następujący sposób:

„Rzeczywiście, obcowanie z Ojcami nie jest tylko katalogowaniem zbiorów w muzeum przeszłości. Ojcowie są wspólną przeszłością dla wszystkich chrześcijan i właśnie

²⁶⁸ Tamże, s. 201.

²⁶⁹ J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie z lat 1963-2004*, s. 143-166. Na ten temat pisze także: K. Gózdź, *Kościół jako znak dla świata. Wprowadzenie w tematykę*, w: *Dlaczego jeszcze jestem w Kościele?*, red. K. Gózdź, S. Kunka, Lublin 2013, s. 12.

²⁷⁰ Traktat nt. Ewangelii św. Jana 32,8: PL 35, 1656; cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 241.

w odkrywaniu tej wspólnoty jest nadzieja przyszłości Kościoła i zadanie dla jego – dla naszej – terażniejszości”²⁷¹.

Teraźniejszością Kościoła jest właśnie współczesność. Dlatego też analizowany teolog, wydobywając skarb myśli Ojców, chce przedstawiać go światu i pokazywać, jak aktualne są podane przez nich rozwiązania. Archaiczność formy może i powinna zostać przezwyciężona, natomiast uniwersalność teologii Ojców Kościoła jest dla Ratzingera oczywista, czego wielokrotnie daje wyraz w swojej twórczości.

c) Wypowiedzi doktrynalne i teologowie współcześni

Ostatnimi źródłami teologicznymi, które będą tu omówione, a z których korzysta Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, będą wypowiedzi doktrynalne i twórczość współczesnych mu teologów. To właściwie dwie osobne grupy *loci theologici*, ale jak już zostało wspomniane wyżej, nie chodzi tu o wymienienie i uszeregowanie wszystkich miejsc teologicznych Ratzingera, ale raczej przedstawienie najważniejszych z perspektywy omawianego tematu, który koncentruje się na źródłowości świata współczesnego w jego twórczości. Połączenie wypowiedzi doktrynalnych i teologów współczesnych jest tutaj uzasadnione także dlatego, że w szczególny sposób ten punkt będzie traktował Sobór Watykański II, który łączy ze sobą w życiorysie Ratzingera te dwie rzeczywistości.

Okres przed i po Soborze to czas ożywionej dysputy teologicznej w całym Kościele, stąd przedstawienie relacji niemieckiego teologa do jego mistrzów i kolegów po fachu, a także oponentów, w naukowym rozumieniu tego słowa, i powiązanie jej z wypowiedziami doktrynalnymi jest uzasadnione. Okazuje się bowiem, że wiele wypowiedzi Ratzingera dotyczących dogmatów, soborów i nauczania Kościoła, wiąże się z opiniami innych teologów, którzy mieli wpływ na jego twórczość.

Na wstępie trzeba zaznaczyć tezę najbardziej oczywistą, ale i najważniejszą, która została już zasygnalizowana: teologia Ratzingera jest teologią kościelną. Oznacza to, że rozumie on swoją misję jako służbę wobec wiary Kościoła. Dlatego też wszystko, co od Kościoła otrzymuje w postaci dogmatów, symbolów wiary, nauczania papieskiego itd. – przyjmuje jako swoje i wciela w swoją twórczość. Nie jest on jednym z tych teologów, których dogmat „ogranicza”, a nauczanie papieskie „zniewala”. Wręcz przeciwnie.

²⁷¹ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 201.

Oczywiście nie oznacza to bezkrytyczności i dystansowania się od rozumu. Teologia żyje „z paradoksu związku wiary i wiedzy”²⁷², który to wytwarza „napięcie”, tak twórczo obecne w pismach Ratzingera. Niemniej teolog to przede wszystkim osoba wierząca, a więc osoba, która otrzymała wiarę jako dar od Kościoła, gdyż jak wiadomo „wiara rodzi się z tego, co się słyszy” (Rz 10,17).

Niebezpieczeństwo odejścia od Kościoła, by tworzyć „swoją”, „lepszą”, „bardziej krytyczną” teologię pojawiło się wraz z modernizmem. Ratzinger pisze, że to Guardini jako jeden z pierwszych zaczął zauważać to zjawisko, które nazwał: „liberalizmem ograniczonym przez dogmat”. Chodzi tu o taką koncepcję *scientia divina*, w której „dogmat nie oddziaływałby w strukturze teologii jako siła twórcza, lecz tylko jako więzy, negacja i ograniczenie”²⁷³. Tymczasem jak trafnie konkluduje Balthasar: „tylko ten, kto jest posłuszny Kościołowi, ma pewność, że w swoim posłuszeństwie wobec Chrystusa nie idzie za swoją własną przemądrzałością”²⁷⁴. A Ratzinger dodaje:

„Posłuszeństwo Kościołowi jest konkretem naszego posłuszeństwa. Kościół jest nowym i większym podmiotem, w którym stykają się przeszłość i przyszłość, podmiot i przedmiot. Jest naszą współczesnością z Chrystusem: nie ma innej”²⁷⁵.

W tym kontekście rodzi się pytanie: Czy wspomniane posłuszeństwo nie stanowi jednak ograniczenia dla teologii, gorsetu, który nie pozwala jej wzrastać? Przecież już Ojcowie Kościoła widzieli w nim świętą nierządnicę, gdyż jego historia nie była i nie jest pozbawiona błędów, małostkowych decyzji, głupoty i grzechu. Ratzinger nie udaje, że tak nie jest, jednak mimo wszystko nie ma wątpliwości, że obrona przez niego droga włączenia Kościoła do teologii jest słuszna. Przedstawia swoje stanowisko, po raz kolejny cytując Guardiniego:

„(...) jeśli teologia postrzega to, co jest jej istotą, jedynie jako przeszkodę, to jak ma być owocna? Należy włączyć Kościół i dogmat w teologiczne kalkulacje jako obdarzającą siłę, a nie jako więzy. I rzeczywiście, dopiero owa «obdarzająca siła» otwiera teologii jej wielkie perspektywy”²⁷⁶.

²⁷² J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 83.

²⁷³ J. Ratzinger, *Moje życie*, s. 15. Sam Guardini pisał: „Dokładniejsza analiza pozwala (...) dostrzec niepokojące podobieństwo rozmaitych obrazów Chrystusa do tego, kto je stworzył. Często jest tak, jakoby owe obrazy były wyidealizowanymi autoportretami tych, którzy je wymyślili” – R. Guardini, *Kościół Pana*, tłum. K. Wierszyłowski, Warszawa 1988, s. 112.

²⁷⁴ J. Ratzinger, *W czas Bożego Narodzenia*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2001, s. XXX (ze wstępu W. Depo), cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 87.

²⁷⁵ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 68.

²⁷⁶ Tamże, s. 73.

Wszystko to prowadzi go do prostej konkluzji: „Kościół bez teologii ubożeje i ślepie, ale teologia bez Kościoła rozpuszcza się w dowolności”²⁷⁷. Powyższe stanowisko dotyczące relacji: teologia–Kościół można teraz nałożyć niczym okulary i spojrzeć na relację: Ratzinger – Sobór Watykański II. Okazuje się bowiem, że powyższe tezy nie są tylko tezami metateologicznymi, ale rzeczywiście są obecne w jego podejściu do ostatniego soboru powszechnego.

Na temat *Vaticanum Secundum* można przeczytać w pismach papieża emeryta bardzo wiele. Siódmy tom *Opera Omnia* w dwóch częściach zbiera wszystkie jego wypowiedzi i komentarze dotyczące ostatniego soboru. Uzupełnieniem tej treści są wspomnienia dostępne w autobiografii *Moje życie* oraz obszerna trzecia część biografii Ratzingera autorstwa Petera Seewalda.

Wspomniane zostały już wcześniej okoliczności, w jakich Ratzinger znalazł się na soborze oraz jego zaangażowanie w powstawanie konstytucji *Dei verbum*. Jednak Objawienie to nie jedyny temat, w którym korzysta on z dorobku soborowego. Inne istotne kwestie to na przykład: liturgia, ekumenizm i dialog międzyreligijny, eklezjologia oraz odniesienie do świata współczesnego. Ta ostatnia kwestia jest oczywiście szczególnie istotna z perspektywy niniejszej dysertacji i częściowo została omówiona w rozdziale pierwszym, gdzie opisane zostało rozumienie pojęcia „świat” przez Ratzingera.

Przy czym wspomniane wyżej „okulary” nie są „różowymi okularami”. Ratzinger, odnosząc się do soboru, czyni to jako człowiek Kościoła. Korzysta z jego dorobku, tłumaczy jego nauczanie, ale także stawia pytania, nie boi się wątpliwości, a nawet krytyki²⁷⁸. Aby to zobrazować, skupmy się na przykładzie, który będzie odnosił się do powyższych tez, a będzie nim komentarz Ratzingera do Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*²⁷⁹, z której zwrot: „*mundus huius temporis*” znajduje się w temacie niniejszej pracy. Przedstawione

²⁷⁷ Tamże, s. 53.

²⁷⁸ Ratzinger często oddziela sam Sobór (i teksty *Vaticanum II*) od jego interpretacji. Pisze wręcz o „anty-uchu” Soboru. Odnosząc się do tej myśli, kard. Biffi stwierdza stanowczo: „Należy odróżniać Sobór Watykański II od działań posoborowych, podobnie jak należy odróżniać Boga od złego ducha. Bóg jest zdolny ze zła wydobyć dobro, tak jak demon jest zdolny z dobra wydobyć zło. Sobór Watykański II był bez wątpienia dziełem Ducha Świętego, dlatego powinniśmy przyjąć nauczanie soborowe. Natomiast to, co nastąpiło później, jest dziełem złego ducha, który z właściwych działań posoborowych wydobył zło” – *Oni wybrali papieża*, red. M. Terlikowska, autorzy wywiadów: N. Bończa-Tomaszewski, G. Górny, P. Lisicki, M. Pieszczyński, R. Smoczyński, Warszawa 2005, s. 61-62.

²⁷⁹ J. Ratzinger, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, s. 705-766.

zostaną tu wątki, w których zgadza się on z soborem, ale i takie, w których odnosi się do niego krytycznie.

Pierwszym tematem tam omawianym jest wszystko to, co wiąże się z rozumieniem pojęcia „znaki czasu”. Ratzinger przywołuje burzliwą dyskusję, która toczyła się na soborze, a której rozwiązanie było dla niego satysfakcjonujące. Ojcowie soborowi zwracają uwagę, by „znaki czasu” rozpoznawać i należycie odczytywać, a nie po prostu upatrywać w nich Bożej woli, jak chcieli niektórzy²⁸⁰. Takie zadanie stoi przed Kościołem, co za soborem powtarza Ratzinger:

„Kościół nie jest skamieliną przeszłości, lecz jej żywotną obecnością w każdych czasach. Jego wymiarem jest teraźniejszość i przyszłość w nie mniejszym stopniu niż przeszłość. Jego posłuszeństwo wobec Pana musi być właśnie posłuszeństwem wobec Niego jako Pneumy, jako wezwanie go w czasach współczesnych. Kościół musi wypełniać się w «rozpoznawaniu duchów» i odważyć się w każdym czasie poddawać się temu rozpoznaniu. *Ono* jest konieczne, by w sposób niezamierzony chwila Ducha Świętego nie stała się chwilowością ducha czasu, by pod pozorem posłuszeństwa wobec Pneumy nie dokonywało się poddawanie się dyktatowi swoistej mody i oddalenie od Pana”²⁸¹.

W powyższym fragmencie widać motyw przewijający się przez całą myśl Ratzingera, a poniekąd fundujący niniejszą pracę: brać pod uwagę zmieniające się warunki, współczesność świata, korzystać z tego, co zgodne z Objawieniem, a odrzucać to, co z nim niezgodne. Nie pomylić Ducha Świętego z duchem czasu. Do *aggiornamento* dołożyć szczerą dążenie do świętości i zgodę na bycie odrzuconym ze względu na Chrystusa. Takie zadanie stawia sobie Kościół w *Gaudium et spes*, takie zadanie stawia przed Kościołem i swoją teologią Ratzinger.

Potrafi on jednak krytykować tę konstytucję, co może wydawać się zaskakujące czytelnikom mniej obeznanym z jego pismami. Na przykład poddaje w wątpliwość zbyt optymistyczny wydźwięk tego dokumentu bądź też jego przesadny antropocentryzm, który ma do niego przekonać „ludzi dobrej woli”. Zwraca uwagę, że wcześniej posługiwano się raczej pojęciem „ludzie bogobojni”, tymczasem teraz w duchu humanizmu zaprasza się do rozmowy o człowieku i o Bogu także niewierzących²⁸².

To oczywiście samo w sobie nie jest złe, ale Ratzinger przestrzega, by nie pomylić nadziei na dialog i porozumienie z naiwnością. W swoim tekście krytykuje:

²⁸⁰ „W wydarzeniach określonego czasu nie należy «dopatrywać się» znaków woli Bożej, lecz chodzi o ich «rozpoznawanie»” – tamże, s. 706.

²⁸¹ Tamże, s. 707.

²⁸² „Całą Konstytucję można by w tym świetle nazwać rozmową chrześcijanina z niewierzącym o tym, kim i czym właściwie jest człowiek” – tamże, s. 709.

„fikcyjną ideę [która zakłada – W.I.], iż da się skonstruować najpierw racjonalny, filozoficzny obraz człowieka, co do którego będzie panował ogólny konsens i na który mogą przystać wszyscy ludzie «dobrej woli». Następnie będzie można dodać do niego wypowiedzi typowo chrześcijańskie – swoiste ukoronowanie całości, właściwie zbędne, jednak dodane jako spuścizna iście chrześcijańska, której druga strona nie mogłaby zakwestionować, ale z której w gruncie rzeczy można by było zrezygnować”²⁸³.

Być może pewien „ optymizm”, który przebija się przez całą konstytucję, pochodzi od Jana XXIII, który w ten sposób chciał przezwyciężyć tendencję do odtworzenia średniowiecza, które ani nie byłoby możliwe, ani korzystne dla Kościoła²⁸⁴. Jednak papież ten z pewnością nie zakładał swego rodzaju spłylenia w antropologii chrześcijańskiej, a przede wszystkim nie zakładał pozbawienia jej określenia „chrześcijańska”, a więc prawdy o grzechu pierwotnym, wolnej woli, konieczności zbawienia itp.

Powyższe dwa przykłady to tylko krótkie migawki z tego, jak myśl soborowa przeplata się z myślą Ratzingera. Czasami trudno je oddzielić, a innym razem granica podziału jest wyraźnie widoczna i zarysowana przez krytykę. Warto przypomnieć tezę początkową, iż jego teologia jest zawsze uprawiana wewnątrz Kościoła i dla niego. Stąd krytyka, jeśli się pojawia, wynika z troski o Mistyczne Ciało Chrystusa, a nie z chęci oddzielenia się czy „wybicia na niepodległość”.

Tego Ratzingera nauczyli jego mistrzowie, przyjaciele czy nawet oponenti. Wśród nich są wcześniej wymienieni: Hans Urs von Balthasar, Romano Guardini, ale także: Henri de Lubac, Yves Congar, John Henry Newman, Karl Rahner i wielu innych²⁸⁵. To myślenie, w którym nauczanie Kościoła jest źródłem teologicznym, ale także źródłem dla myślenia o teologii jako takiej.

Kończąc powyższy paragraf, warto przypomnieć, że przedstawione tutaj źródła, pogrupowane na potrzeby pracy w trzy punkty: *Biblia*, *Ojcowie Kościoła* i *Wypowiedzi doktrynalne i teologowie współcześni*, stanowią punkt wyjścia do dalszych badań, w jaki sposób Joseph Ratzinger/Benedykt XVI czerpie ze specyficznego miejsca teologicznego,

²⁸³ Tamże, s. 710-711.

²⁸⁴ „Nie można się bowiem oprzeć wrażeniu, że teologicznie akceptowalny optymizm cechujący cały tekst został źle zrozumiany i doprowadził do spłyceń, których absolutnie nie zakładał. Jeśli Jan XXIII rozumie optymizm jako gotowość do stawiania czoła teraźniejszości i przyszłości, rezygnację z romantyzmu przeszłości i duchowość nadziei w czasach, w których żyjemy, to nie znaczy, że chce narzucać spłylenie etyki, naśladujące przez to etykę stoicyzmu. Pod tym względem można by nauczyć się od marksizmu, jak ogromna jest miara wyobcowania i upadku człowieka. Pomijanie ich nie oznacza dobrego zdania o człowieku, lecz oszukiwanie go co do powagi jego rzeczywistego położenia” – tamże, s. 734).

²⁸⁵ Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 34-35.

jakim jest świat współczesny. Zapoznanie się, choć tylko pobieżne, z katalogiem *loci theologici* Ratzingera było konieczny, by umiejscowić w nim omawiany tutaj *mundus huius temporis*.

2. Współczesność teologii

Josepha Ratzingera/Benedykta XVI

Po przedstawieniu kilku najważniejszych źródeł teologicznych dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, przyszedł czas na pokazanie, jak na ich tle rysuje się świat współczesny, rozumiany jako jedno ze źródeł. Czy i w jaki sposób korzysta on ze współczesności? Co sprawia, że jego teologia jest „współczesna”? Co teologia Josepha Ratzingera zawdzięcza czasom, w których powstawała? Czy byłaby inna, gdyby była od nich odseparowana i zdystansowana?

a) Problematyka

Współczesność teologii Josepha Ratzingera polega między innymi na tym, że mierzy się on z aktualnymi problemami. Są one dla niego jednym z powodów, by tworzyć teologię. Jak sam często powtarza, nie można uciekać od tego, co przynosi nam współczesność. Zadaniem teologii jest więc mierzenie się z wyzwaniami, które niesie ze sobą świat, w którym jest ona tworzona. Między innymi dlatego „świat tego czasu” jest źródłem teologicznym, gdyż dostarcza teologowi problematyki.

Warto rozpatrzyć powyższą tezę na dwóch konkretnych przykładach z twórczości Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Jak zostało wspomniane we wstępie, „jego współczesność” to ponad sześćdziesiąt lat teologicznej twórczości, stąd aktualne problemy z lat sześćdziesiątych różnią się od tych z końca pontyfikatu. Niemniej dogłębnej lekturze jego tekstów towarzyszy często przekonanie, że wiele z nich kompletnie się nie zestarzało, a nawet z czasem zyskały profetyczny wydźwięk²⁸⁶.

²⁸⁶ Warto tu jako przykład podać wypowiedź z 1969 r., która w ostatnim czasie (szczególnie w kontekście tzw. strajków kobiet) zyskała w Internecie wielką popularność. Ratzinger mówił wtedy: „Kościół będzie wspólnotą bardziej uduchowioną, niewykorzystującą mandatu politycznego, nieflirtującą ani z lewicą, ani z prawicą. Przed Kościołem bardzo trudne czasy. Prawdziwy kryzys ledwo się zaczął. Będziemy musieli liczyć się z tym, że nastąpią straszliwe wstrząsy” – *Ksiądz Joseph Ratzinger przewidział przyszłość Kościoła*, <https://pl.aleteia.org/2017/01/02/ksiadz-joseph-ratzinger-przewidzial-przyszlosc-kosciola/> [dostęp: 15.06.2022].

Pierwszym problemem, jaki zostanie tu przedstawiony, przed którym świat postawił Kościół, a co za tym idzie również teologię, będzie rewolucja studencka z 1968 roku, która była swego rodzaju podsumowaniem przemian społecznych lat sześćdziesiątych. W Niemczech za jej symboliczny początek uznaje się wystąpienie Alfreda Dutschkego, który na spotkaniu Niemieckiego Socjalistycznego Związku Studentów krzychał: „Niech żyje światowa rewolucja i powstające z niej wolne społeczeństwo wolnych jednostek”²⁸⁷. Pokolenie dobrobytu, niepamiętające wojny, zderzające się z surowością rodziców, szukające nowych wartości i sensu zainicjowało rozruchy, które w mniemaniu reprezentantów pokolenia miały odwrócić bieg historii. Uważali oni, iż „raj można stworzyć na ziemi, jednocząc się w oburzeniu, że nie czyni tego kapitalizm”²⁸⁸.

Oczywiście zapleczem filozoficznym tego ruchu byli Marks i Engels, dlatego też młody profesor Joseph Ratzinger, wykładający na uniwersytecie w Tybindze, zmienia tematykę swoich wykładów, decydując się na omawianie marksizmu²⁸⁹. Rozmawia ze swoimi studentami, pokazuje dobre i złe strony tej filozofii oraz przedstawia zagrożenia z niej wynikające. Religijna niemal pasja do zmieniania świata w imię utopijnych ideałów pozbawiona jest Boga, który zostaje zastąpiony polityczną działalnością człowieka. To główny problem marksizmu, który Ratzinger stara się pokazać na swoich wykładach. Wbrew temu, co później twierdził Hans Küng i inni oponenci, nigdy nie uciekał on od dialogu, nie przestraszył się zaistniałej sytuacji i nie skapitulował przed wyzwaniem roku sześćdziesiątego ósmego²⁹⁰.

Do tamtych wydarzeń papież emeryt odnosił się wielokrotnie w całej swojej twórczości. Warto tu podać jeszcze jeden przykład jego teologicznego zmagania z tym burzliwym okresem. Otóż w tym czasie powstaje, bodaj najbardziej znana, książka Ratzingera *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*. Seewald pisze:

„Jest to dzieło, które jak sam autor poświadcza w przedmowie, zdecydowanie dopomagało nie ulegać bezczynnie «dręczącej mocy niewiary». Nie można inaczej rozumieć opublikowanego w 1968 roku *Wprowadzenia w chrześcijaństwo* Ratzingera niż jako dzieła przeciwstawiającego kryzysowi Kościoła zarówno bojową, jak i opartą na rozumie obronę

²⁸⁷ P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, s. 487.

²⁸⁸ Tamże, s. 489.

²⁸⁹ Por. tamże.

²⁹⁰ Por. tamże, s. 507.

wiary chrześcijańskiej, która jak podkreślał Ratzinger, jest dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek okryta «mgłą niepewności»²⁹¹.

Ten wątek jest niezwykle ważny i interesujący z perspektywy niniejszej pracy. Otóż Ratzinger w obliczu współczesnego (w tamtym czasie) problemu stara się robić dwie rzeczy: prowadzić dyskusję i jednocześnie objaśniać fundamentalne zasady chrześcijańskiej wiary. Nie poprzestaje na samej polemice, ale pragnie ciągle tworzyć pozytywny przekaz treści. W pierwszym momencie może wydawać się, że tworzenie książki omawiającej główne prawdy wiary w obliczu inwazji rewolucyjnego marksizmu jest pomysłem nietrafionym, jednak z perspektywy czasu widać, jak dobra była to decyzja.

To lekcja, jaką Ratzinger daje współczesnej teologii, tej uniwersyteckiej i tej popularnej, tworzonej w sieci, na platformach społecznościowych, takich jak chociażby YouTube czy Facebook. Nie utonąć w polemice, nie zaniedbać głoszenia Bożej prawdy, która potrzebuje systematyczności, która jest „pracą u podstaw”. W przeciwnym razie grozi Kościołowi (i jego teologom) spalenie się w nieustannych debatach, które broniąc pewnych wartości, nie przedstawiają szerszej perspektywy, potrzebnej, by uwierzyć w Chrystusa. Taka teologia jest tylko responsywna, sama niczego nie tworzy, a tylko odpowiada na stawiane zarzuty i przez to przestaje być sobą, zatracając się w polemice, która dla wielu zdaje się nie mieć większego sensu. Polemiki te mogą wciągać tak bardzo na „teren oponentów”, że wierzący przestaną mówić własnym głosem. Dlatego też potrzeba nieustannej troski i czujności, by tak się nie stało²⁹².

Kończąc wątek rewolty studenckiej z 1968 roku, warto zastanowić się jeszcze nad jedną kwestią. Czy te wydarzenia są rzeczywiście cezurą oddzielającą młodego, progresywnego Ratzingera od pesymistycznego konserwatysty? Czy, jak sądzą niektórzy, było dwóch Ratzingerów: ten soborowy, pełen optymizmu i energii, oraz zraniony i przestraszony profesor, który nigdy nie odzyskał dawnej siły?

Nie sposób przeanalizować tu całego tego zagadnienia, szczegółowo zajmuje się tym Seewald w swojej monumentalnej papieskiej biografii²⁹³. Warto jednak zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze niemiecki *peritus* już w czasie trwania soboru potrafił

²⁹¹ Tamże, s. 503-504.

²⁹² Doskonale robi to dziś np. biskup Robert Barron, wykorzystując wszelkie możliwe współczesne środki przekazu treści. W osobnych seriach omawia Katechizm Kościoła Katolickiego, całą sakramentologię, a w bieżących wypowiedziach odnosi się do współczesnych problemów, które wymagają od niego (jak i od każdego katolika) zajęcia konkretnego stanowiska – *Proclaim Christ in the Culture*, <https://www.wordonfire.org> [dostęp: 8.04.2022].

²⁹³ Por. P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, s. 493-498.

być wobec niego niezwykle krytyczny. Gdy zaczęły powstawać pierwsze dokumenty, a medialny przekaz (soboru), wolnomyślicielstwo niektórych teologów/biskupów, oraz wprowadzanie dowolnych zmian, które uzasadniano soborem, zaczęły czynić spustoszenie w Kościele, Ratzinger był jednym z pierwszych, którzy bili na alarm²⁹⁴. Rok 1968 wpisuje się więc w czas posoborowych przemian i w pewnym sensie przyspiesza ten proces.

Po drugie, Ratzinger nie zmienia swoich poglądów w kwestiach dotyczących wiary, moralności czy kościelnej dyscypliny. Tak przed soborem, jak i po nim uważał, że był on (sobór) konieczny²⁹⁵. Tak przed rokiem 1968, jak i po nim chce rozmawiać i ścierać się ze współczesnością. Jest zawsze tam, gdzie trwa spór pomiędzy teologią a światem i choć nie jest typem, który lubuje się w konfliktach, to uważa za swój obowiązek odpowiadać na problemy współczesności, szczególnie gdy dotyczą one wiary.

Drugim przykładem korzystania z problematyki, którą daje współczesność, będzie przedstawienie współczesnych zagadnień z encyklik papieża Benedykta XVI. Będzie to swego rodzaju przeciwwaga lub też dopełnienie do pierwszego, omawianego powyżej problemu. Teologiczna odpowiedź na wyzwania roku 1968 była tworzona przez młodego profesora, natomiast encykliki są pisane przez papieża, który ma za sobą długą drogę: akademicką, biskupią i prefekta Kongregacji Nauki Wiary.

Benedykt XVI napisał samodzielnie trzy encykliki: *Deus caritas est*, *Spe salvi*, *Caritas in veritate*, oraz jedną we współpracy ze swoim następcą, papieżem Franciszkiem: *Lumen fidei*²⁹⁶. Tutaj zostaną omówione tylko encykliki podpisane przez Benedykta XVI.

Pierwsza z encyklik nosi podtytuł: *O miłości chrześcijańskiej*. Choć na pierwszy rzut oka tematyka ta może wydawać się bardzo uniwersalna i mało współczesna, papież mierzy się w niej z niezwykle aktualnymi problemami. Jednym z nich jest zarzut, iż chrześcijaństwo jest „przeciwnikiem cielesności”. Benedykt XVI stwierdza, iż nie jest on pozbawiony podstaw, gdyż w przeszłości takie tendencje były zauważalne. Jednakże dzisiejsza gloryfikacja cielesności jest przesadą w drugą stronę. Prowadzi do tego, że seks

²⁹⁴ Tamże, s. 477.

²⁹⁵ Tamże, s. 481.

²⁹⁶ Papież Franciszek pisze: „Te refleksje na temat wiary – zgodne z tym wszystkim, co Magisterium Kościoła powiedziało o tej cnocie teologicznej – pragnę dołączyć do tego, co Benedykt XVI napisał w encyklikach o miłości i nadziei. Prawie skończył on pracę nad pierwszym szkicem encykliki o wierze. Jestem mu za to głęboko wdzięczny i w duchu Chrystusowego braterstwa przejmuję jego cenne dzieło, dodając do tekstu kilka przemyśleń” – Franciszek, Encyklika *Lumen fidei* (29.06.2013), nr 7.

„staje się towarem, zwykłą «rzeczą», którą można kupić i sprzedąć, co więcej sam człowiek staje się towarem. W rzeczywistości to nie jest wielkie «tak» człowieka dla swojego ciała. Przeciwnie, człowiek uważa teraz ciało i seksualność jedynie jako materialną część samego siebie, którą można używać i wykorzystywać w sposób wyrachowany. (...) W rzeczywistości znajdujemy się w obliczu degradacji ciała ludzkiego, które już nie jest zintegrowane z całą wolnością naszego istnienia, nie jest już żywym wyrazem całości naszego bytu, lecz jest jakby odrzucone w dziedzinę czysto biologiczną. Złudne wywyższanie ciała może bardzo szybko przekształcić się w nienawiść do cielesności»²⁹⁷.

Tymczasem – jak zauważa papież – nasza wiara, uznając człowieka za istotę integralnie cielesno-duchową, obdarza go właściwą godnością. To sprawia, że eros nie jest bezrozumną namiętną siłą, którą można okiełznać lub się jej poddać, ale siłą, która oczyszczona i prowadzona rozumnie może pomóc człowiekowi przekroczyć siebie i lepiej kochać drugiego i samego Boga.

Niestety ten niezwykle ciekawy i współczesny wątek jest w kontekście całej encykliki wątkiem pobocznym. Choć przemyślenia na temat erosa są jeszcze podejmowane w kilku następnych punktach, to stanowią one tło dla rozbudowanej analizy miłości *caritas*, której głównie poświęcona jest ta encyklika. Wydaje się, że dobrą rzeczą byłoby, gdyby Benedykt XVI powołał się w tym miejscu na „teologię ciała” Jana Pawła II²⁹⁸, który w sposób niezwykle twórczy i aktualny mierzy się z problemem „cielesnej miłości”, o którą współczesny świat często Kościół pyta. Niemniej należy uzanować, że zamierzony cel tej encykliki był jednak inny.

W *Spe salvi* papież Benedykt XVI mierzy się z tematem chrześcijańskiej nadziei. Choć znowu (po cnotcie miłości w *Deus caritas est*) mamy do czynienia z cnotą teologalną, która wydaje się być zagadnieniem katechizmowym, to jednak trzeba przyznać, że papież dostrzega niezwykle aktualny współcześnie problem rozpacz i w tym dokumencie stara się na niego odpowiedzieć.

Encyklika podejmuje też omawiany w pierwszym rozdziale dysertacji temat „wiary w postę”²⁹⁹. Nie powtarzając treści już opisanych, dodajmy tutaj jedynie, że w tym wątku Benedykt XVI pozwala sobie na krytykę nowożytnego chrześcijaństwa, które „w dużej mierze koncentrowało się tylko na jednostce i jej zbawieniu”³⁰⁰. Można powiedzieć, że jest to pewna pokusa, przed którą stoi wiara w obliczu rewolucji

²⁹⁷ Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej (25.12.2005), nr 7.

²⁹⁸ Jest ona niezwykle popularna w Stanach Zjednoczonych, szczególnie za sprawą Christophera Westa – por. Ch. West, *Teologia ciała dla początkujących...*

²⁹⁹ *Spe salvi*, nr 17.

³⁰⁰ Tamże, nr 25.

technicznej, myśli Marksa i postępu naukowego. Ratzinger krytykuje chrześcijaństwo, które ucieka w indywidualizm, skupia się tylko na nadziei przeznaczonej dla jednostki, a pomija aspekt wspólnotowy i jednocześnie rezygnuje z przemiany świata, którą tak mocno stawia sobie za cel wspomniana wiara w postęp. Sam postęp techniczny nie zbawia i ostatecznie nie daje poczucia sensu, czego dowodem jest kondycja duchowa zachodniego świata, który jest przecież technologicznie najbardziej rozwinięty.

Ostatnią z omawianych encyklik będzie *Caritas in veritate*. Dokument ten przez swoją tematykę dotyka wielu współczesnych zagadnień. Jest też, co warto odnotowania, dwa razy dłuży od dwóch poprzednich. Papież stara się w nim omówić „integralny rozwój ludzki w miłości i prawdzie”, czyli główne zagadnienia katolickiej nauki społecznej.

Encyklikę rozpoczyna od spojrzenia wstecz, szczególnie na *Populorum progressio* Pawła VI, by następnie przejść do czasów nam współczesnych. Omawia współczesny rozwój gospodarczy, zwracając uwagę na zmiany, które zaszły od czasów Pawła VI czy nawet Jana Pawła II. Ponieważ proces ten jest niezwykle dynamiczny, zmiany także zachodzą bardzo szybko i świat, z jakim do czynienia mieliśmy w drugiej połowie XX wieku, jest zupełnie inny niż pierwsze dekady wieku XXI. Benedykt XVI zwraca uwagę, że poza rozwojem ekonomicznym należy brać pod uwagę także rozwój człowieka, a globalizacja powinna służyć budowaniu „cywilizacji miłości”³⁰¹.

Następnie papież odnosi się do idei powszechnego braterstwa³⁰², które powinno przenikać rozwój ekonomiczny i sprzyjać tworzeniu społeczeństwa obywatelskiego³⁰³. Dalej pisze o rozwoju prawodawstwa, które będzie służyło dobru wspólnemu i dobru planety, gdyż kwestie ekologiczne³⁰⁴ także pojawiają się w tej encyklice. Papieżowi zależy na tym, by Kościół dbał o współpracę ludów i narodów, by postęp techniczny

³⁰¹ Por. *Caritas in veritate*, nr 33.

³⁰² Bardzo ciekawym wątkiem, o którym warto tu wspomnieć, jest to, że Ratzinger rozróżnia pomiędzy przywołanym wyżej powszechnym braterstwem a chrześcijańskim braterstwem, które wynika z „wszczepienia w Jezusa Chrystusa”, czyli z przynależności do Kościoła. Inne powinności ma chrześcijanin wobec świata (świadeństwo, agape, cierpienie za innych itp.) a inne wobec swojej wspólnoty (celebracja liturgii, budowania Kościoła, wspólne przyjmowanie woli Bożej itp.). Całościowo to zagadnienie jest opracowane w: J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów...*, s. 31-89.

³⁰³ „Będąc darem, który wszyscy otrzymali, miłość w prawdzie stanowi siłę tworzącą wspólnotę, jednoczy ludzi ponad barierami i granicami. Wspólnota ludzi może być ustanowiona przez nas samych, ale nigdy o własnych siłach nie stanie się wspólnotą w pełni braterską, ani nie wzniesie się ponad granice, czyli nie stanie się wspólnotą naprawdę uniwersalną: jedność rodzaju ludzkiego, komunii braterską ponad wszelkimi podziałami rodzi powołanie przez słowo Boga-Miłości. Podejmując tę decydującą kwestię, musimy z jednej strony wyjaśnić, że logika daru nie wyklucza sprawiedliwości ani też jej nie zastępuje później i z zewnątrz, a z drugiej, że w rozwoju ekonomicznym, społecznym i politycznym, który chce być autentycznie ludzki, musi być uwzględniona zasada darmowości jako wyraz braterstwa” – *Caritas in veritate*, nr 34.

³⁰⁴ Papież mówi o „powinnościach wynikających ze stosunku człowieka do środowiska naturalnego” – por. tamże, nr 48-52.

służył wspólnemu dobru. Można powiedzieć, że powyższe tezy są praktycznym rozwinięciem teologicznych wniosków zawartych w *Spe salvi*. Kończąc opis problematyki zawartej w *Caritas in veritate*, należy dodać, że jej współczesności dowodzi fakt, iż papież Franciszek, następca Benedykta XVI, często podejmuje i rozwija wątki zawarte w tej encyklice, takie jak: powszechne braterstwo, ekologia, współpraca rodziny ludzkiej itp.

Na tym etapie rozprawy pracy warto wrócić do jednego z fundamentalnych pytań: W jaki sposób świat współczesny jest źródłem teologicznym dla Ratzingera/Benedykta XVI? Odpowiedź może brzmieć następująco: *mundus huius temporis* jest dla niemieckiego teologa jednym z *loci theologici*, gdyż dostarcza mu problematyki, na którą odpowiada i którą zajmuje się jego twórczość.

b) Transformacja

Świat współczesny jest dla Ratzingera miejscem teologicznym między innymi dlatego, że dostarcza mu problematyki badawczej. Można jednak pójść krok dalej i spróbować dostrzec pewien mechanizm obecny w twórczości niemieckiego teologa, który polega na konfrontowaniu współczesnych pytań z odpowiedziami udzielanymi przez Kościół w wiekach minionych. Cycerońska zasada: *historia magistra vitae est* nie traci nic ze swej aktualności, dlatego Joseph Ratzinger, korzystając ze źródeł, które zostały skrótowo opisane w punkcie pierwszym, odpowiada na współczesne problemy, posiłkując się Ojcami Kościoła, myślą św. Bonawentury, scholastyką itd.

Stara się on przy tym dostrzec we współczesnych zagadnieniach odpryski dawnych kontrowersji, herezji, sporów dogmatycznych, które przecież ukształtowały chrześcijańską wiarę i doprowadziły Kościół, a może i świat, do miejsca, w którym znajduje się obecnie. Dlatego też można powiedzieć, że transformuje on historię w nowoczesność, nigdy nie zaczyna odpowiedzi od tego co tu i teraz, ale pragnie skonfrontować omawiane zagadnienie z tym, co już zostało przemyślane przez tych, którzy nas poprzedzili.

Powyżej opisany mechanizm warto rozpatrzyć na kilku wybranych przykładach. Pierwszym z nich niech będzie stanowisko Ratzingera wobec teologii wyzwolenia. Wątek ten jest niezwykle istotny w jego życiorysie, między innymi dlatego, że był to

pierwszy poważny problem, z którym mierzył się jako świeżo upieczony prefekt Kongregacji Nauki Wiary³⁰⁵.

Nie sposób tu całościowo opisać tej długiej i złożonej dyskusji teologicznej. Czytelnik może ją odnaleźć przede wszystkim w dziesiątym tomie *Opera omnia*, który (co symptomatyczne) poświęcony jest eschatologii³⁰⁶. To właśnie ona według Ratzingera jest jednym z kluczowych wątków teologii wyzwolenia, gdyż teologia ta obiecuje to, czego człowiek sam sobie dać nie może – zbawienie, utopijny stan szczęścia zdobyty poprzez rewolucję, która choć różnie rozumiana, kończy się zawsze tak samo: przemocą. Ratzinger widzi to w następujący sposób:

„Gdzie bowiem to, co możliwe jest jedynie poprzez cud łaski, przemiana natury ludzkiej, a wraz z nią ogólnie świata, staje się punktem konstrukcji całego działania politycznego, gdzie więc to, co niemożliwe, staje się myślą przewodnią rzeczywistości, tam wewnętrzna koniecznością staje się brutalność, zniszczenie natury, a z nią tego, co ludzkie”³⁰⁷.

A w innym miejscu dodaje stanowczo: „dzieła nie usprawiedliwiają, to znaczy: polityka nie zbawia i jeśli podnosi takie roszczenie, staje się zniewoleniem”³⁰⁸. W tym miejscu warto spojrzeć na fragmenty tego sporu z perspektywy omawianej transformacji, czyli odniesienia tego współczesnego problemu do historii Kościoła. Bawarski teolog zauważa, że już Ojcowie Kościoła, opierając się na Pawłowych listach, pokazywali, że jedyną drogą prawdziwej przemiany, zgodną z chrześcijańskim Objawieniem i zdrowym rozsądkiem, jest *paideia* – czyli wychowanie bądź kształcenie. Tak więc wiara połączona z wychowaniem i kształceniem może odpowiedzieć na palące problemy, na które słusznie zwraca uwagę teologia wyzwolenia, może stanowić „bezpiecznik” politycznych propozycji, nie powinna natomiast sama stawać się polityką³⁰⁹. Przemiana struktur jest

³⁰⁵ „Jan Paweł II żywił sympatię do ubogich i uciśnionych, ale nie do ludzi, którzy chcieli tworzyć system przez jego rodaków w Polsce odsyłany do diabła. Wojtyła wywierał nacisk. Relacje z teologią wyzwolenia, jak przyznał Ratzinger, były pierwszym wielkim tematem, z którym zapoznał go papież zaraz po powierzeniu mu urzędu – P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, s. 642.

³⁰⁶ Odpowiedź Ratzingera na teologię wyzwolenia jest omawiana w takich dziełach, jak: J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei* (*Opera Omnia*, t. X, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. J. Kobienia, Lublin 2014, szczególnie s. 459-601; tenże, *Raport o stanie wiary*, s. 151-169; P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, s. 638-648; oraz sygnowana jego podpisem *Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* Kongregacji Nauki Wiary (6.08.1984).

³⁰⁷ J. Ratzinger, *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 79.

³⁰⁸ Tamże, s. 510.

³⁰⁹ „Przemyślenie i opracowanie na nowo sugerowanych powiązań wiary i czynów zgodnie z przesłankami współczesności – to obligatoryjne wyzwanie, wychodzące od teologii wyzwolenia, dotyczy nie tylko teologów, lecz tych wszystkich, którzy poczuwają się do odpowiedzialności za postęp ludzkiej historii – tamże, s. 511.

możliwa tylko poprzez przemianę ludzkich serc, nie ma tu dróg na skróty, które proponuje rewolucja i uzasadniają niektórzy myśliciele tworzący teologię wyzwolenia.

Dlatego też Chrystus, który przynosi uniwersalne przesłanie i zbawienie dla całego świata, wszystkich narodów i kultur, nie zakłada państwa wyznaniowego, ale głosi „królestwo Boże”. Celsus już w III wieku formułował zarzut, że w gruncie rzeczy Chrystus niczego nie osiągnął, ponieważ gdyby chciał realnej zmiany, to założyłby własne państwo. Ratzinger odpowiada na te słowa, cały czas odnosząc się jednocześnie do niektórych postulatów teologii wyzwolenia, cytując Orygenesa:

„Co właściwie wydarzyłoby się, gdyby Chrystus założył państwo? Wówczas to państwo musiałyby zaakceptować swoje granice, a to wyszłoby tylko niewielu na dobre. Albo musiałyby jednak spróbować się rozszerzyć, a wtedy byłoby zmuszone użyć przemocy i szybko upodobniłoby się do wszystkich innych państw. Odwrotnie, mogłyby jego granice zostać zagrożone przez zazdrosnych sąsiadów, wówczas znowu byłoby zdane na drogę przemocy. Państwo stanowiłoby rozwiązanie tylko dla niewielu, w dodatku byłoby rozwiązaniem wątpliwym. Nie, Odkupiciel musiałby dokonać czegoś zupełnie innego. Musiałby założyć społeczeństwo, które może żyć wszędzie. Musiałby stworzyć sposób współżycia, przestrzeń prawdy i wolności, która nie jest związana z żadnym porządkiem państwowym, ale możliwa jest wszędzie – jednym słowem: musiałby on założyć Kościół – i dokładnie to właśnie uczynił...”³¹⁰

Komentując stosunek Ratzingera do teologii wyzwolenia, Seewald zauważa ciekawy wątek, który wpisuje się w omawianą tu transformację problemów teologicznych. W czasie powstawania habilitacji, która była poświęcona św. Bonawenturze, niemiecki teolog dokładnie zbadał spór „przełożonego franciszkanów z katolickim ruchem rewolucyjnym, który w swym entuzjastycznym zaangażowaniu i krytyce Kościoła stracił wszelką miarę”³¹¹. Walka o „trzeci wiek” była daleką zapowiedzą teologii wyzwolenia, która także dążyła do założonych przez siebie celów, nawet gdy przestawały one być ewangeliczne. Gdzieś w tym wszystkim Chrystus schodził na plan dalszy, a Jego ewangelia była akceptowalna jako środek do osiągnięcia wyzwolenia, rozumianego marksistowsko³¹². Brak Chrystusa w centrum krytykował

³¹⁰ Tamże, s. 539.

³¹¹ P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, s. 643.

³¹² „Teologia wyzwolenia w tych formach, w których opiera się na marksizmie, w rzeczywistości nie jest wytworem autochtonów, tubylców z Ameryki Łacińskiej lub z innych stron świata rozwijającego się, gdzie powinna by się zrodzić i rozwinąć prawie spontanicznie, jako dzieło ludu. Naprawdę, przynajmniej jeżeli chodzi o jej źródła, jest ona wytworem intelektualistów, i to intelektualistów urodzonych lub uformowanych na opływającym w dostatki Zachodzie: Europejczykami są ci teologowie, którzy ją zainicjowali, Europejczycy lub wykształceni na europejskich uniwersytetach – sprawili, że rozprzestrzeniła się w Ameryce Południowej” – J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, s. 167.

św. Bonawentura, gdy pisał o Joachimie z Fiore; ten sam brak³¹³, setki lat później, zauważył Ratzinger, polemizując z teologią wyzwolenia³¹⁴. Podsumowując swoje stanowisko w tekście poprzedzającym *Instrukcję o niektórych aspektach teologii wyzwolenia* Kongregacji Nauki Wiary, Ratzinger mówi:

„Ta mieszanka Biblii, chrystologii, polityki, socjologii i ekonomii jest nie do przyjęcia z powodów teologicznych, społecznie zaś niebezpieczna. Nie można nadużywać Pisma Świętego i teologii do absolutyzowania i sakralizowania porządku społeczno-politycznego. A jeśli sakralizuje się rewolucje, mieszając Boga, Chrystusa i ideologie, to powstaje entuzjastyczny fanatyzm, który może doprowadzić do niesprawiedliwości i do gorszego ucisku, odwracając w rzeczywistości to, co się obiecało w teorii. (...) W rzeczywistości także u podstaw niesprawiedliwych struktur społecznych jest osobisty grzech. I właśnie u korzeni należy podjąć próbę naprawy, a nie poprzestawać tylko na usuwaniu objawów, jeżeli się chce naprawdę bardziej ludzkiego społeczeństwa”³¹⁵.

Inny problem, który może stanowić przykład Ratzingerowej transformacji, jest gnoza. Także i dziś ten złożony nurt jest obecny w ludzkich przekonaniach. Upadek ducha w materię, oświecenie konieczne do samozbawienia, poczucie wybrania, ale także pustki i rozpacz, to wszystko dobrze koresponduje z duchową kondycją postchrześcijańskiego świata Zachodu, który woli korzystać z duchowej spuścizny buddyzmu niż Ewangelii. Stanowi to wielkie wyzwanie dla współczesnego Kościoła:

„Odrzucając wiarę, gnoza pozwala zachować terminologię, gesty i aromat religii i na tym właśnie polega groźna pokusa gnozy; jest w niej nostalgia za pięknem religii, ale równocześnie także zmęczenie serca, które pozbawiono mocy płynącej z wiary. Gnoza prezentuje siebie jako miejsce schronienia, w którym po utracie wiary można zachować religię. Ale za tą ucieczką prawie zawsze kryje się małoduszność niewierząca już we władzę Boga nad światem i w Stwórcę nieba i ziemi. I tu się pojawia pogarda dla cielesności – wydaje się ona wyłączona ze sfery moralności. Pogarda dla cielesności rodzi z kolei pogardę dla historii zbawienia, religijność traci w końcu wymiar osobowy. Religię zastępuje się duchowymi ćwiczeniami i poszukiwaniem pustki – miejsca wolności”³¹⁶.

³¹³ Clodovis Boff w brazylijskiej gazecie „Folha de S. Paulo” pisał: „W gruncie rzeczy Kościół był dla nas bez znaczenia. I nie tylko Kościół, ale także sam Chrystus” – cyt. za: P. Seewald, *Benedykt XVI. Życie*, s. 647.

³¹⁴ Por. J. Ratzinger, *Rozumienie Objawienia i teologii historii według świętego Bonawentury. Rozprawa habilitacyjna i studia nad Bonawenturą* (Opera Omnia, t. II, red. pol. K. Góźdź, M. Górecka), tłum. J. Merecki, Lublin 2014, s. 523-525.

³¹⁵ Tenże, *Raport o stanie wiary*, s. 169.

³¹⁶ Tenże, *Chrystus i Jego Kościół*, tłum. W. Szymona, Kraków 2005, s. 195-196; cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, s. 113.

Ratzinger zauważa, że dla pierwszych chrześcijan walka z gnozą była walką o własną tożsamość³¹⁷. Współcześnie wracamy do tej samej walki, choć w innym otoczeniu i poprzez nowoczesne metody komunikacji. Wzrastająca popularność religii Dalekiego Wschodu, które można łatwo połączyć z gnostycyzmem, oddalają Zachód (także chrześcijan) od Boga, którego objawił nam Jezus Chrystus³¹⁸. Powyższe trendy prowadzą Ratzingera do mocnej tezy:

„Wizerunek Kościoła nowożytności charakteryzuje się w swej istocie tym, że na zupełnie nowy sposób stał się Kościołem pogan i coraz bardziej się nim staje – nie takim, jaki niegdyś był Kościół z pogan, którzy stali się chrześcijanami, lecz Kościołem pogan, którzy jeszcze nazywają siebie chrześcijanami, a w rzeczywistości stali się poganami”³¹⁹.

Dążąca do indywidualnego oświecenia starożytna gnoza aż za dobrze pasuje do współczesnych trendów. Oczywiście pociąga to za sobą zainteresowanie ezoteryką, synkretyzmem religijnym, okultyzmem, które można połączyć z nowoczesną psychologią, zarządzaniem w korporacji czy tworzeniem kultury³²⁰. Trzeba do tego dodać nieodłączną dla gnozy (tak dawnej jak i obecnej) pogardę wobec kościelnego chrześcijaństwa i wszystkiego, co proste i nieoświecone³²¹.

Ratzinger, krytykując gnozę, zauważa, że nie jest ona drogą dla chrześcijan. Odrzucenie prostej wiary w Boże Słowo, w dobro stworzenia, w Bożą wszechmoc, pogarda dla ciała i dla niewykształconych bądź nieoświeconych siostr i braci nie może być przyszłością Kościoła. Nie jest on bowiem elitarnym klubem dla dobrych znajomych czy przyjaciół, ale jest katolicki, czyli powszechny³²².

³¹⁷ Por. J. Ratzinger, *Teologia liturgii...*, s. 40.

³¹⁸ „Dlatego proponowane przez nie różne wersje teorii zbawienia są w najwyższym stopniu atrakcyjne. Ćwiczenia dające fizyczne odprężenie i psychiczne wyluzowanie sprawiają wrażenie, że są sposobami osiągnięcia zbawienia. Zmierzają one do wyzwolenia ze skończoności, a nawet przynoszą chwilową jego antycypację, dlatego miewają taką uzdrawiającą moc” – Tamże.

³¹⁹ J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów...*, s. 1061.

³²⁰ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, s. 114.

³²¹ Przykładem może być internetowa dyskusja pod tekstem A. Connolly *Gnoza – najbardziej wpływowa herezja w chrześcijaństwie*, gdzie Hryniewicz cytuje Bierdiajewa: „Pora już przestać mówić o prostackim chrześcijaństwie, o chrześcijaństwie prostej baby. Takie chrześcijaństwo jest obecnie mitem. Nie takim było chrześcijaństwo Ojców Kapadockich. Wchodzimy w epokę chrześcijaństwa złożonego intelektualnie (...). Myśl, wiedza – są wolne ze swej natury i wiedzą pod wpływem przymusu. W samej myśli, w samej wiedzy zapala się nowe światło, następuje oświecenie. Na immanentnych drogach poznania zostaną w końcu uświadomione GRANICE UMYŚLU I GRANICE WIEDZY, zostanie przezwyciężony racjonalizm. Uświadomienie tych granic nie przekreśla wiedzy i nie poniża, ale poszerza poznanie; jest to *docta ignorantia*. Uświadomienie granic rozumu jest oświeceniem rozumu i zdobyciem dla siebie wyższego rozumu” – W. Hryniewicz, *Być chrześcijańskim gnostykiem*, <https://teologia.deon.pl/gnoza-najbardziej-wplywowa-heretja-w-chrzescijanstwie/> [dostęp: 31.05.2022].

³²² Por. J. Ratzinger, *Nowy porów ducha. Ruchy odnowy w Kościele*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2006, s. 20; cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 3, s. 115-116.

Kończąc powyższy wątek, można powiedzieć, że Joseph Ratzinger/Benedykt XVI transformuje współczesne problemy, starając się znaleźć i twórczo przepracować rozwiązania, których dostarczają nam wieki minione. Tak dyskusja z teologią wyzwolenia jak i krytyka (neo)gnozy³²³ pokazują i stanowią przykład jego metody badawczej, w której widoczna jest rozległa znajomość historii teologii. Ważne jest także, że teolog ten wykorzystując myśl z poprzednich epok, stara się nadać jej współczesną formę i opowiedzieć ją zrozumiałym dla dzisiejszego odbiorcy językiem. Właśnie to zagadnienie będzie stanowiło kontynuację i zakończenie tego paragrafu pracy.

c) Język

Świat współczesny stanowi dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI źródło teologiczne, nie tylko dostarczając mu problematyki. Ponieważ teologię trzeba wyrazić językiem zrozumiałym dla odbiorcy, współczesność może być dla teologa także miejscem, z którego czerpie pojęcia, metaforykę, ekspresję itd. Ratzinger w wyraźny sposób dba o przekaz treści. Choć nie jest on mówcą na miarę swojego „umiłowanego poprzednika”, Jana Pawła II, to jego teksty „mówią za niego”. Wszystko, co chce przekazać, wyraża na piśmie, dlatego lektura jego dzieł jest tak pasjonująca. Warto zastanowić się dłużej nad tym, skąd pochodzi swoisty styl Ratzingera i jaki wpływ miała na niego w tym względzie współczesność.

Jakie cechy ma język, którym posługuje się Joseph Ratzinger? Odpowiadając, można by wyliczyć następujące:

- *Egzystencjalność*

To jedna z pierwszych cech zarówno języka, jak i całej teologii Josepha Ratzingera, którą stosunkowo łatwo zauważyć. Pisma niemieckiego teologa są tak komponowane, by dotyczyły egzystencjalnych problemów jego czytelnika. Jak sam mówił, starał się nie „spisywać z podręczników”, ale tworzyć teologię powiązaną z aktualną problematyką i zmaganiem, które każdy prowadzi wewnątrz

³²³ Powyższe rozróżnienie: „dyskusja” i „krytyka” jest o tyle istotne, że Ratzinger nie odrzuca zupełnie teologii wyzwolenia, a tylko wybrane jej elementy, stanowczo natomiast sprzeciwia się gnozie, której jego zdaniem nie da się pogodzić z chrześcijaństwem.

samego siebie³²⁴. Jak słusznie zauważa Szymik, jego twórczość cechuje „stałe aktualny «rozmach egzystencjalny»”³²⁵.

Wystarczy spojrzeć na kilka poniższych przykładów, aby dostrzec tę specyficzną cechę języka, jakim posługuje się Ratzinger. Gdy pisze o rozpadającym się w Europie komunizmie i o nowych nadziejach związanych z tym faktem, pokazuje, że na płaszczyźnie wartości i wiary niekoniecznie widzimy zwrot w stronę chrześcijaństwa:

„Raczej pogłębia się znużenie, spustoszenie, rezygnacja – narasta beznadzieja. Poprzednie ideologie zawiodły, co jednak niekoniecznie prowadzi do odrodzenia wiary chrześcijańskiej, do powstania wielkich, żywych, pozytywnych ruchów. Tworzą się wielkie obszary rozczarowania, które mogą przyczynić się do dalszego zastoju, ale też dają nadzieję, że siła wiary chrześcijańskiej poruszy ludzi i nastąpi odrodzenie. Ale, jak powiedziałem, w takich sprawach nic się nie dzieje z koniecznością, jaka cechuje działanie prawa natury”³²⁶.

Komentując scenę przesłuchania Jezusa, Ratzinger pisze pasjonujące wersety dotyczące prawdy, która w świecie współczesnym stała się dla niektórych pojęciem niepoznawalnym, nieważnym bądź też przemocowym. Tymczasem jest zupełnie odwrotnie:

„Czym jest prawda? Nie tylko Piłat odłożył na bok to pytanie, jako nierozwiązywalne i w pełni jego zadań nieprzydatne. Także dzisiaj, w dyskusjach politycznych, a podobnie też w dyskusjach nad kształtowaniem prawa, jest ono najczęściej odczuwane jako niewygodne. Jednak bez prawdy człowiek żyje jakby obok siebie i w ostatecznym rozrachunku pozostawia pole silniejszemu. «Odkupienie» w pełnym tego słowa znaczeniu może polegać na tym tylko, że prawda staje się poznawalna. A poznawalna staje się wtedy, gdy poznawalny staje się Bóg. On zaś staje się poznawalny w Jezusie Chrystusie. W nim Bóg wkroczył w świat i przez to pośrodku historii wyznaczył kryterium prawdy. W sensie zewnętrznym prawda jest w świecie bezsilna, podobnie jak – według kryteriów tego świata – bezsilny jest Chrystus. Nie ma legionów. Zostaje ukrzyżowany. Jednak właśnie w ten sposób, w swej niemocy, ma moc, i tylko w ten sposób prawda ciągle na nowo staje się mocą”³²⁷.

Często egzystencjalna temperatura tekstów Josepha Ratzingera podnoszona jest przez pytania, a nawet ciągi pytań. Ratzinger stara się przedstawić pytania świata, ale też

³²⁴ Por. J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 244.

³²⁵ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 31.

³²⁶ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 378.

³²⁷ Tenże, *Jezus z Nazaretu*, cz. 2, s. 209.

i te, które rodzą się wewnątrz Kościoła i w nim samym. Gdy pisze o problemie subiektywizacji moralności we współczesnym świecie, zastanawia się nad tym, co chrześcijanin, teolog, kapłan powinien zrobić, by wskazywać ludzkości właściwy kierunek. Dopytuje:

„W jaki sposób Kościół może przyczynić się do równowagi pomiędzy zewnętrznym postępem a moralnością? Co może zrobić, aby nie tylko utrzymać samego siebie, lecz także ponownie otworzyć moralne zasoby ludzkości? Można też powiedzieć: Kościół sam przetrwa tylko wtedy, kiedy będzie w stanie pomóc ludzkości sprostać wyzwaniu w godzinie jej próby. Aby to uczynić, Kościół musi wykazać się siłą moralną i to znowu w podwójnym znaczeniu: musi zaoferować kryteria i musi wyzwać wewnętrzne bodźce, moce, by sprostać tym kryteriom”³²⁸.

- *Metaforyka*

Następną cechą przekazu Josepha Ratzingera widoczną w jego dziełach i na którą warto zwrócić uwagę jest metaforyka. Jego teologia jest nie tylko systematyczna, syntetyczna i precyzyjna, ale także obrazowa. Wiele metafor zostaje z czytelnikiem na długo po zakończeniu lektury. Zwróćmy uwagę na trzy takie przykłady.

Pierwszym niech będzie porównanie wyboru wiary, ideologii czy filozofii do zakupów w sklepie samoobsługowym. Współczesny obywatel świata wybiera sobie to, co mu odpowiada. Zjawisko to jest obecne także wewnątrz Kościoła, a poniższy obraz w błyskotliwy sposób przedstawia ten problem:

„Dzielny, całkowicie wierny Kościołowi chrześcijanin, który swoją – że tak się wyrażę – «ideologię» kupuje tylko w stoisku Kościoła i dlatego do swej siatki wkłada całą ofertę, wszystkie dogmaty, stał się wyjątkiem. Zgodnie z tym modelem byłby to człowiek całkowicie utożsamiający się z Kościołem, normatywny – można by powiedzieć – obraz kościelnego przepowiadania. Najczęstszym przypadkiem jest jednak utożsamianie się tylko częściowe, czyli człowiek wybiórczy, który z całej oferty Kościoła do swego koszyka bierze jedynie niektóre rzeczy, zaopatruje się jednak również z innych źródeł i już z tego powodu wcale nie myśli ciągnąć ze sobą wszystkiego, czego naucza Kościół”³²⁹.

Kolejnym przykładem niech będzie wspomniane już wcześniej porównanie Kościoła do księżycy. Jest ono zaczerpnięte przez Ratzingera z Ojców Kościoła i zawiera w sobie „dwie przesłanki: relacja księżyc – kobieta (matka) oraz fakt, że światło księżycy

³²⁸ Tenże, *Głosiciele Słowa i służby waszej radości. Teologia i duchowość sakramentu święceń* (Opera Omnia, t. XII, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. M. Górecka, M. Rodkiewicz, Lublin 2012, s. 268.

³²⁹ Tenże, *Kościół – znak wśród narodów...*, s. 165.

jest obcym światłem, światłem Heliosa, bez którego księżyc byłby jedynie ciemnością; świeci on, ale jego światło nie jest jego światłem, lecz światłem kogoś innego”³³⁰. Ratzinger zauważa, że podobnie rzecz ma się z Kościołem, który, aby naprawdę być sobą, musi świecić światłem odbitym, światłem Chrystusa i Jego Ewangelii. Bez Niego stanie się Kościół tylko ciemnym punktem na mapie idei ludzkości. Ratzinger rozwijając tę metaforę, pisze:

„Czy nie jest to bardzo dokładny obraz Kościoła? Ten, kto go sondą kosmiczną przesypuje i przemierza, odkryje tylko pustynię, piasek i skały, ludzką naturę człowieka i jego historię, z jej pustyniami, pyłem i wyżynami. To wszystko należy do Kościoła, a jednak nie stanowi jego istoty. Decydujące jest to, że chociaż on sam jest tylko piaskiem i kamieniem, to jest światłem pochodzącym od Pana, od Kogoś Drugiego. To, co nie jego, należy naprawdę do niego, jest jego istotą, a jego istota polega na tym, że on sam się nie liczy, a liczy się w nim to, czym on nie jest, że istnieje tylko po to, by się siebie samego wyzbywać – że ma światło, którym nie jest, ale tylko ze względu na nie istnieje”³³¹.

Ostatnim przykładem niech będzie w tym miejscu najsłynniejsza bajka, którą Ratzinger opisuje w swojej twórczości. „Bajka o szczęśliwym Janku”, znajdująca się we wstępie, otwiera jedno z najważniejszych dzieł niemieckiego teologa, czyli *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*³³². Warto przypomnieć, że książka to powstawała w końcówce lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku i była w pewnym sensie diagnozą i odpowiedzią na dynamiczne przemiany ideologiczne, które miały miejsce także wewnątrz samego Kościoła. Bawarski teolog zwraca w niej uwagę, że skarb wiary, który choć wymagający i potrzebujący translacji na współczesny język, zostaje łatwo porzucony na rzecz nowocześniejszych, wygodniejszych i przystępniejszych trendów. Wszystko to odbywa się na drodze niewielkich kompromisów, które w konsekwencji zostawiają współczesnego człowieka z niczym – pustką, rozpaczą, nihilizmem itd. Otwierając pierwsze strony *Wprowadzenia*..., czytamy:

„Kto obserwował prądy w teologii ostatnich dziesięcioleci, a nie zalicza się do owych bezmyślnych ludzi, którzy wszystko, co nowe, uważają za coś lepszego, mógłby sobie przypomnieć pewną bajkę. Bajkę o szczęśliwym Janku, który otrzymał bryłę złota, lecz wydawała mu się ona zbyt kłopotliwa i ciężka, zamieniał ją więc kolejno na konia, krowę, na gęś, wreszcie na oselkę, i tę ostatecznie wrzucił do wody. Uważał, że zamienił wszystko na wspaniały dar wolności. Jak długo upajał się tym darem i jak ponura była chwila

³³⁰ Tamże, s. 1091.

³³¹ Tamże, s. 1092.

³³² Dodać można w tym miejscu, że w pierwszym rozdziale Ratzinger przytacza także przypowieść Kierkegaarda o błaznie, którym wg Bawarczyka jest dziś współczesny teolog.

ocknięcia się z rzekomej wolności, to – jak wiadomo – pozostawia się wyobraźni czytelnika. Dzisiejszych chrześcijan nieraz niepokoi pytanie, czy może teologia ostatnich lat nie poszła taką właśnie drogą zamiany złota na oselkę. Czyż wymagań wiary, które uważano za zbyt uciążliwe, nie interpretowano stopniowo coraz swobodniej, choć oczywiście zawsze tylko tak, by nic ważnego tu nie stracić, a jednak zawsze tak, że można było odważyć się na krok następny? I czy biednemu Jankowi, chrześcijaninowi, który ufnie zawierał każdej zmianie i każdej interpretacji, nie pozostanie wkrótce zamiast złota, jakie miał na początku, tylko oselka i czy nie będzie można spokojnie mu doradzić, by ją wyrzucił?”³³³.

- *Estetyka*

Idąc dalej, po omówieniu metaforyki języka Josepha Ratzingera warto zwrócić uwagę na estetykę. Piękno jest nieodłącznym elementem twórczości niemieckiego teologa i także przedmiotem jego pogłębionej refleksji. Estetyka teologiczna Josepha Ratzingera/Benedykta XVI została szczegółowo opracowana przez autora niniejszego opracowania w osobnym artykule naukowym³³⁴. Tutaj zostaną przedstawione najważniejsze wnioski z niego płynące.

Być może dla niektórych jest to zaskakujące, ale Ratzinger jednoznacznie opowiada się za obecnością piękna w teologii. Nie przez przypadek jest on nazywany „Mozartem teologii”³³⁵. Piękno dla niego to nie zbędny dodatek, ale element teologicznego dzieła, który może pełnić różne funkcje. Píše wprost:

„Teolog niekochający sztuki, poezji, muzyki, natury, może być niebezpieczny. Ta bowiem ślepotą i głuchotą na piękno nie jest sprawą drugorzędną, lecz może wycisnąć piętno także na jego teologii”³³⁶.

Jakie więc funkcje może pełnić piękno w teologii? Ratzinger pokazuje, że jest ich kilka. Przede wszystkim piękno może być poznaniem³³⁷. Mierzący się z niepojętością Boga teolog może i powinien korzystać z tego narzędzia w procesie badawczym. Może ono odsłonić prawdę o Bogu, którą rozum będzie się starał opisać i usystematyzować, a do której nie doszedłby o własnych siłach.

³³³ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 27.

³³⁴ Por. W. Iwanecki, *Estetyka teologiczna w polskojęzycznych przekładach pism Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*, w: „*Ite ad Ioseph*” (Rdz 41,55). *Księga Jubileuszowa dla Księdza Józefa Kozyry Profesora Uniwersytetu Śląskiego w 75. rocznicę urodzin i 50. rocznicę święceń kapłańskich*, red. A. Malina, Katowice 2022, s. 137-152.

³³⁵ Por. P. Seewald, *Benedykt XI. Portret...*, s. 176-177.

³³⁶ J. Ratzinger, *Raport o stanie wiary*, s. 116.

³³⁷ „Piękno jest poznaniem, co więcej, jest najwyższą formą poznania, gdyż poprzez piękno człowiek zostaje dotknięty prawdą w całej jej wielkości” – tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004, s. 36.

Piękno może być także „strażnikiem rozumu”. Ratzinger zauważa, że w swej pysze inteligencja człowieka może zupełnie się zatracić. Potrzeba takich elementów, jak chociażby doświadczenie, emocjonalność czy omawiane tu piękno, żeby rozum nie oślepl. Może się bowiem okazać, że przy odrobinie inteligencji i zręcznej argumentacji człowiek jest w stanie wyjaśnić sobie wszystko i uspokoić swoje sumienie, nawet w obliczu wielkiego zła. Ratzinger przedstawia to słowami:

„(...) rozum ma nos z wosku, tj. jeśli jesteśmy tylko dostatecznie zręczni, możemy go wykręcić w różnych kierunkach. Wszystko wydaje się przekonujące, rozsądne – komu zatem mamy wierzyć? Spotkanie z pięknem może stać się uderzeniem strzały, która rani duszę i w ten sposób otwiera jej oczy, tak że teraz – na podstawie własnego doświadczenia – dysponuje ona odpowiednim kryterium, które pozwala jej na ocenę argumentów”³³⁸.

Wreszcie piękno może być także środkiem wyrazu, nośnikiem teologicznej treści, translatorem zawitych technicznych pojęć. Dlatego też Ratzinger pisze, że sztuka od zawsze była obecna w Kościele i pełniła ewangelizacyjną i apologetyczną funkcję³³⁹. Ta specyficzna ludzka aktywność może i powinna sprzyjać teologii, ponieważ może być przez nią dobrze wykorzystana. Kończąc ten wątek, oddajmy głos Ratzingerowi:

„(...) sztuka jest czymś elementarnym. Sam rozum w tej postaci, która przejawia się w nauce, nie może stanowić pełnej odpowiedzi człowieka na rzeczywistość i nie potrafi oddać tego wszystkiego, co człowiek może, chce i musi wyrażać. Myślę, że to Bóg tchnął sztukę w ludzką duszę. Sztuka – obok nauki – jest najwyższym darem, jaki człowiek otrzymał od Boga”³⁴⁰.

- *Ironia*

Kolejną nowoczesną cechą języka Josepha Ratzingera jest nutka ironii, która jest zauważalna, szczególnie gdy odpowiada na zarzuty stawiane mu przez jego teologicznych oponentów. Co bardzo ważne, nigdy nie poniża on swoich rozmówców. Nie jest jednak grzecznych chłopcem do bicia, ale zaprawionym w dyskusjach, także z bardzo nieprzychylnymi środowiskami, teologiem.

Jednym z najbardziej znaczących teologów, z którym przez lata dyskutował Joseph Ratzinger, był Hans Küng, którego poznał w 1957 roku na sympozjum dogmatyków. Między innymi dzięki niemu objął on drugą katedrę dogmatyki

³³⁸ Tamże, s. 38.

³³⁹ Por. Benedykt XVI, *Święto wiary. O teologii mszy świętej*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 120.

³⁴⁰ Tenże, *W rozmowie z czasem*, s. 231.

w Tybindze³⁴¹. Choć początkowo obaj teologowie mieli dobre relacje, z czasem ich drogi zaczęły się rozchodzić. Gdy Küng opublikował swoją książkę *Nieomylny*, która stanowiła odpowiedź na encyklikę Pawła VI *Humanae vitae*, Ratzinger z ironią zauważył, że „została odebrana w Rzymie jak uderzenie grzmotu, którego «podstawowa siła polegała na tym, że słyhać go było z daleka»”³⁴². Tym podobne komentarze stanowią swoisty styl Ratzingera.

Nutka ironii jest zauważalna także we *Wprowadzeniu w chrześcijaństwo*, gdzie Bawarczyk odpowiada Walterowi Kasperowi na zarzuty, jakie mu stawia. Chodziło o teocentryczność Kościoła, której Ratzinger zawsze bronił i którą postulował szczególnie po soborze, gdy udoskonalanie struktur stawało się czasem ważniejsze od ewangelizacji. Pisał:

„praktyczne zadanie teologii polega dla mnie właściwie na tym, że uczy ona człowieka wierzyć, mieć nadzieję i kochać, i otwiera przed nim sens, który pomaga mu żyć, a nie na tym, że wynajduje nowe stroje dla duchownych, nowe formy kościelnej organizacji i nowe formy liturgicznych celebracji. (...) Jej właściwa «praktyka» polega na tym, że człowiekowi daje ona coś, czego nie są w stanie dać inne «organizacje»”³⁴³.

Trochę dalej czytamy wypowiedź także ironiczną i także na temat Kościoła:

„Przy odnowie Kościoła nie chodzi o to, aby majstrować możliwie pilnie przy strukturach. Wszystko, co z tego wynika, jest wykonywane przez nas samych – jest «naszym» Kościołem. Ale to, co jest wykonane, jest zawsze mniej ważne niż Ten, który to czyni, i wykonany przez nas samych Kościół może być interesujący, ale nie może nas podtrzymywać. Nie chodzi więc o to, aby robić możliwie wiele przy Kościele, lecz właśnie o to, aby temu, co «nasze» – jak dalece jest to możliwe – pozwolić zniknąć, aby Jego Kościół, sam Kościół mógł się uwidocznić. A to dokonuje się w takiej mierze, w jakiej «wierzymy». Nie wykonalność, ale wiara odnawia Kościół i nas”³⁴⁴.

Powyższe przykłady w wystarczający sposób udowadniają, że Ratzinger potrafi być ironiczny. Jego zadziorny styl sprawia, że lepiej się go czyta i łatwiej zapamiętuje to, co chciał przekazać. Jest to także jedna z nowoczesnych cech jego języka teologicznego.

³⁴¹ Por. tenże, *Moje życie*, s. 116

³⁴² Küng i Ratzinger: *dwóch gigantów. Niezwykła historia sympatii, rywalizacji i krytyki*, <https://pl.aleteia.org/2021/04/19/kung-i-ratzinger-dwoch-gigantow-niezwykla-historia-sympatii-rywalizacji-i-krytyki/> [dostęp: 2.06.2022].

³⁴³ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 290.

³⁴⁴ Tamże, s. 466.

•

Na specyficzny styl Ratzingera składają się różne elementy. Powyższe skrótowe omówienie i przedstawione przykłady pokazały, że nowoczesność języka niemieckiego teologa wyraża się w jego egzystencjalności, metaforyce, estetyce i ironii. Jak mówi Biser: „Trudność w nawiązywaniu kontaktów rekompensuje kunsztownym sposobem wysławiania. Jego zdania są jak dzieła sztuki”³⁴⁵. Nie sposób nie zgodzić się z tą opinią.

3. Projekt teologii Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI

Świat współczesny jest dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI źródłem teologicznym. Pośród licznych źródeł, które zostały omówione wyżej, swoje miejsce ma *mundus huius temporis*. Jest to ważne, choć nie najważniejsze źródło, z którego korzysta niemiecki teolog w swojej twórczości. Współczesność dostarcza mu problematyki i języka, by w sposób egzystencjalnie ciekawy i zrozumiały przekazywać rozumny namysł nad Objawieniem.

Tytuł tego rozdziału, podobnie jak rozdziału pierwszego, ma jednak podwójne znaczenie. Świat współczesny dla Ratzingera jest nie tylko źródłem teologicznym, ale także metateologicznym. Oznacza to, że nie tylko wpływa on na jego teologię, ale także na sposób myślenia o teologii. To, w jaki sposób Ratzinger uprawia teologię, jakie wyznacza jej cele, jak ją definiuje, wywodzi się także (a może przede wszystkim) ze współczesności.

a) Definicje teologii

Każdy teolog, a już na pewno ktoś, kto zajmuje się teologią przez ponad sześćdziesiąt lat, zadaje sobie pytania: Czym teologia właściwie jest? Dlaczego warto ją uprawiać? Czy może być sposobem na życie? Czy „udźwignie” ciężar mojej i cudzej egzystencji? Aby na nie odpowiedzieć, warto sięgnąć do definicji teologii, które proponuje Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. Będą to definicje zaczerpnięte z jego myśli i na niej oparte. Pierwszą podaje Jerzy Szymik w *Theologia benedicta*, druga natomiast

³⁴⁵ P. Seewald, *Benedykt XI. Portret...*, s. 177.

będzie propozycją autorską. W obu widoczne jest specyficzne dla Ratzingera myślenie o teologii. Pokazują one, czego chce on od nauki, którą uprawia, ale też jak bardzo jest ona dla niego ważna.

- *Myśl ścigająca serce*

Pierwsza z definicji, którą podaje Szymik w *Theologia benedicta*, brzmi: „myśl ścigająca serce”. Co kryje się za tą zwięzłą, niemalże poetycką frazą? Ratzinger w swoim myśleniu o teologii zauważa, że jej korzenie sięgają śmiertelnej kondycji ludzkiej. Refleksja na temat śmierci jest podejmowana przez ludzkość od jej zarania. Dziś także temat ten jest obecny, choć w głównym nurcie myśli i kultury możemy dostrzec różne formy eskapizmu i pomijania go w debacie publicznej³⁴⁶.

Pytanie o śmierć jest pytaniem o początek i cel i tkwi w sercu (także współczesnego) człowieka jak „metafizyczna zadra”³⁴⁷. Stąd bierze się potrzeba filozofii, ale także i teologii, która nie tylko będzie stawiać pytania, jak robi to filozofia, ale będzie chciała udzielać odpowiedzi: „Od tego, czy Bóg jest i jaki jest, zależy wartość *ratio spei* zawarta w odpowiedziach na wielkie pytania życia i śmierci”³⁴⁸.

Teologia udziela wspomnianych odpowiedzi, reflektując nad Objawieniem. Aby jednak je przyjąć, potrzebna jest wiara, która dla Benedykta XVI jest nieodłącznym elementem refleksji teologicznej. To akt woli, fundamentalny życiowy wybór, zgoda na bycie stworzeniem i oddanie się Stwórcy. Posługując się językiem biblijnym, można by powiedzieć, że wierząc, przyjmujemy Boga całym sercem. Pięknie wyraża to Pascal słowami: „Bóg nakłania serce tych, których kocha”³⁴⁹. Owo poruszenie serca powinno stanowić impuls, zachętę do podjęcia wyzwania wiary i podążania drogą intelektualnego namysłu nad nią. Powstaje więc pewne napięcie pomiędzy tym, co wybrane i przeżyte (wiarą), a procesem myślenia (rozumem), który będzie się starał przyjąć, opisać i zrozumieć dane, które zostały mu dostarczone. Św. Tomasz wyraził to w formule: „*in fide est assensus et cogitare ex aequo* – w wierze przyzwolenie i proces są w stanie

³⁴⁶ Wyniki badań na ten temat z 2013 roku: 1. Jedna piąta badanych bała się śmierci. 2. Większość była przekonana, że religia może wpływać na postrzeganie śmierci, a postrzeganie śmierci zmienia śmierć bliskiej osoby. 3. Prawie wszyscy twierdzili, że istnieje pojęcie „dobrej” i „złej” śmierci. 4. Najczęściej prezentowaną postawą wobec śmierci była postawa unikowa. 5. W opinii większości badanych najlepszym miejscem pochówku jest cmentarz, a miejscem do umierania – dom – A. Guzowski, E. Krajewska-Kulak, W. Kulak, E. Sarnacka, M. Cybulski, *Współczesne postawy wobec śmierci i umierania*, „Medycyna Paliatywna” 2013, nr 5 (4), s. 170.

³⁴⁷ Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 46.

³⁴⁸ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 47.

³⁴⁹ Tamże, s. 48.

równowagi”³⁵⁰. Podsumowując to, co zostało powiedziane, oddajmy głos samemu Ratzingerowi:

„Raz jeszcze, ogarniając wzrokiem całość, moglibyśmy powiedzieć: wiara jest antycypacją, którą umożliwia wola i poruszanie serca przez Boga. Antycypuje to, czego jeszcze nie widzimy i czego jeszcze nie możemy mieć. To uprzedzające posiadanie porusza nas. Musimy pójść za tym dynamizmem”³⁵¹.

Wracając do omawianej definicji, można powiedzieć, że teologia jest „myślą ścigającą serce”, gdyż podąża za doświadczaniem wiary, jest przez nią prowadzona i prowokowana oraz zakłada osobiste zaangażowanie badacza, który mierzy się z pytaniami i odpowiedziami dotyczącymi największych egzystencjalnych problemów i rozterek.

W tym punkcie refleksji nie sposób nie odnieść się do zarzutów o subiektywność *scientia divina* budowanej na wierze, które (według niektórych) podważają jej naukowość. Ratzinger stanowczo się im sprzeciwia i odpowiada mocnymi słowami:

„(...) jak człowiek bywa pewny miłości drugiego, mimo iż nie może jej zweryfikować metodami nauk przyrodniczych, tak samo w relacjach między Bogiem i człowiekiem istnieje pewność, która jest zupełnie innej natury niż pewności myślenia obiektywizującego. Wiarę przeżywamy nie jako hipotezę, lecz jako pewność stanowiącą fundament naszego życia”³⁵².

- *Odpowiedź, której nie wymyśliliśmy sami*

„Myśl ścigająca serce”, czyli teologia, jest więc czymś więcej niż tylko pytaniem o Boga, życie wieczne, sens cierpienia itd. Jest odpowiedzią, a nie tylko wysublimowaną rozterką, która zapewne byłaby bardziej akceptowalna we współczesnym świecie. Ratzinger idzie pod prąd „płynnej nowoczesności”³⁵³ i nie zamierza jedynie „rozbierać” teologicznego dziedzictwa oraz dekonstruować Objawienia. Chce je przekazać tak, by nadawało sens życia kolejnym pokoleniom. Tutaj dochodzimy do drugiej, zaproponowanej przez autora niniejszej pracy, definicji teologii, którą można odnaleźć w przemówieniu Ratzingera pod tytułem: *Czym jest teologia?*³⁵⁴

³⁵⁰ Tamże.

³⁵¹ J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca...*, s. 21.

³⁵² Tamże, s. 15.

³⁵³ Por. Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, tłum. T. Kunz, Kraków 2006.

³⁵⁴ J. Ratzinger, *Czym jest teologia?*, tłum. J. Merecki, https://dlibra.kul.pl/Content/29949/3_czym_jest_teologia.pdf, [dostęp: 4.06.2022].

Opowiadając na podstawie wspomnianego tekstu, można powiedzieć, że dla Benedykta XVI teologia „jest odpowiedzią, której nie wymyśliliśmy”. Co kryje się pod tą definicją? Przede wszystkim Ratzinger stara się odróżnić teologię od nauki o religii. Zewnętrzny opis, przedstawienie rytuałów i postawienie fundamentalnych pytań o istnienie Boga – to dla teologa zbyt mało. To oczywiście nie deprecjonuje w żaden sposób religiologii czy innych nauk traktujących o fenomenie religii, nie jest to jednak tożsame z chrześcijańską teologią. Papież ujmuje to następującymi słowami:

„Teologia zajmuje się tym, czego nie wymyśliliśmy i co może być fundamentem naszego życia właśnie dlatego, że nas poprzedza i podtrzymuje, to znaczy dlatego, że jest większa niż nasze myślenie. Drogę teologii dobrze wyraża formuła *«Credo ut intelligam»*: przyjmuje dane i założenia, aby na jego podstawie i w nim odnaleźć dostęp do prawdziwego życia, do prawdziwego zrozumienia samego siebie”³⁵⁵.

Wspomniana „odpowiedź, której nie wymyśliliśmy sami” zakłada oczywiście autorytet Objawienia³⁵⁶. Nasze myślenie zostaje przekroczone, gdyż dysponujemy *logosem* spoza samych siebie. Ratzinger zauważa, że mamy tutaj do czynienia z niezwykle procesem. Tak jak zazwyczaj to myśl poprzedza słowo (wypowiedziane, spisane), tak w wypadku teologii to Słowo poprzedza i umożliwia namysł nad wiarą. Wyprzedzając nieco plan dysertacji, można w tym miejscu powiedzieć, że z tej definicji wynika też cel i zadanie, które stoi przed każdym teologiem, a które Ratzinger określa następująco:

„Poznanie znaczenia tego słowa, zrozumienie tego słowa jest najgłębszą racją istnienia teologii, racją, której również nie może całkowicie zabraknąć na drodze wiary zwykłych ludzi”³⁵⁷.

Powyższe definicje: „myśl ścigająca serce” i „odpowiedź, której nie wymyśliliśmy sami” pokazują, że teologia dla Ratzingera jest nauką wywiedzioną z wiary i jej służącą. Jej laboratorium stanowi serce badacza, które poruszone doświadczeniem Objawienia, zaprasza rozum do wspólnego wysiłku, jakim jest poznanie Boga. Stąd też teologia jest bardziej poszukiwaniem niż tworzeniem odpowiedzi na egzystencjalne i zawsze aktualne pytania człowieka.

³⁵⁵ Tamże.

³⁵⁶ „Założeniem, które zostało dane pytającemu duchowi ludzkiemu, jest (...) Słowo” – tamże.

³⁵⁷ Tamże.

b) Cele teologii

Z opisanych powyżej definicji teologii wynikają cele, jakie stawia jej Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. Odpowiedzi na pytania – czym jest teologia i dlaczego warto ją uprawiać? – pokazują myślenie metateologiczne niemieckiego teologa i stanowią jego ważny wkład w tę dyscyplinę naukową. Stanowią także najlepszą reklamę *scientia divina*, gdyż młodzi ludzie będą zadawali sobie podobne pytania, zanim zaczną ją studiować. Są one także źródłem nadziei dla tych, którzy poświęcili część swojego życia na teologiczną twórczość i mogą po czasie zmagać się z wątpliwościami, znużeniem i rutyną.

W myśleniu o teologii Ratzinger kontynuuje drogę Guardiniego i przeciwstawia się wypychaniu tej dyscypliny poza nawias uniwersytetu. Już na początku XX wieku zaczęto podważać jej naukową powagę. Romano Guardini pesymistycznie zauważał, że jej obecność na uniwersytecie jest tolerowana jedynie wtedy, gdy zajmuje się historią samej siebie. Już wtedy za naukowe zaczęto uważać jedynie nauki matematyczno-przyrodnicze. Trend ten także i dziś jest panującym paradygmatem. Tymczasem Guardini i Ratzinger chcą od teologii czegoś więcej. Chcą, by teologia była sobą, by zajmowała się człowiekiem, filozofią, kulturą, etyką, by była prawdziwie interdyscyplinarna, by budowała mosty pomiędzy rozumem, doświadczeniem, duchowością i wiarą. Czy taką teologię może zaakceptować współczesny uniwersytet? Szymik dość gorzko odpowiada na to pytanie, pisząc:

„Teologia rozumiana i uprawiana jako historia przebrzmiałych idei, jako archeologia myśli religijnej, może wtedy spokojnie spoczywać w archiwum i interesować jedynie «badaczy owadzych ogonów» (jak Miłosz nazywał luminarzy wąskich specjalizacji naukowych prowadzących poznanie donikąd). Jest powszechna zgoda na taką – nie wadzi nikomu. A może ona nawet wówczas otrzymać skromne dotacje na badania naukowe ze wspólnej puli (brukselskiej, warszawskiej, uniwersyteckiej – jakiegokolwiek) pod warunkiem zachowania *political correctness* («nie nawracamy nikogo, nie ewangelizujemy») w swoich projektach (tylko «dobrze napisany» projekt otrzymuje dofinansowanie...) i tezach”³⁵⁸.

³⁵⁸ „Trzeba w tym miejscu mocno podkreślić, że ani Guardini, ani Ratzinger, ani mój komentarz nie są wymierzone przeciwko historii jako takiej ani przeciwko teologii historycznej, ani przeciwko projektom badawczym etc. Wszystko jest konieczne, bezdyskusyjnie ważne (...) Ratzingera nigdy nie interesują żadne skrajności i nie chodzi mu w żadnym wypadku o wyrugowanie *historicité* na rzecz metafizyki; chodzi mu o obronę metafizyki przed jej wyrugowaniem przez neokantyzm. Są to więc zmagania nie przeciwko historii ani nie przeciwko naukom przyrodniczym, ale przeciwko pacyfikacji teologii pod przykrywką jej «naturalnej historyczności» i rzekomej konieczności sprostanania wymaganiom

Oczywiście powyższe rozważania nie unieważniają teologii i nie mają na celu kierowania czytelnika w stronę rozpaczy. Guardini, Ratzinger, Szymik i inni wiedzą, że pracują na rzecz „przyszłego uniwersytetu, który jeszcze nie istnieje”³⁵⁹. Tu i teraz natomiast jesteśmy odpowiedzialni jako teologowie za przekaz prawdy (także objawionej) i współpracę z nią. Tak swoją misję rozumie Joseph Ratzinger, o czym najlepiej świadczy jego zawołanie biskupie: *Cooperatores veritatis*³⁶⁰. „To (...) dar i zadanie: służyć wierze, służyć prawdzie. To nie jest rozdwojenie ani sprzeczność: zadaniem teologii jest służyć syntezie prawdy i wiary – prawdzie wiary”³⁶¹. To jeden z celów, które stawia przed teologią(giem) Ratzinger.

Oczywiście wspomniana prawda w teologii przybiera bardzo konkretny kształt. Służba prawdzie *de facto* oznacza służbę Chrystusowi i Jego Ewangelii. To właśnie tej prawdy potrzebuje człowiek, także dzisiejszy, gdyż niegasnące pragnienie Boga tli się w jego sercu. Mimo wielu niesprzyjających wierze współczesnych trendów tak w kulturze, jak i nauce, ciągle jest ona potrzebna. Ratzinger zauważa, że może to być zaskakujące:

„Jak to się dzieje, że wiara ma jeszcze możliwość odniesienia sukcesu? Powiedziałbym, że dlatego, iż znajduje ona odpowiednik w naturze człowieka (...). W człowieku istnieje niegasnące pragnienie nieskończoności. Żadna z odpowiedzi, jakich szukano, nie jest wystarczająca. Tylko Bóg, który stał się skończony, aby przełamać naszą skończoność i poprowadzić ją w sferę swojej nieskończoności, jest w stanie wyjść na spotkanie wymaganiom naszego bytu. Zadaniem teologii jest służenie Mu w duchu pokory, całym sercem”³⁶².

Tak więc teologia przekazuje te odpowiedzi, których sama nie stworzyła. Stara się je natomiast przedstawiać w możliwie zrozumiałym sposób, tak by w zmienności świata Słowo wciąż mogło poruszać serca. Dla Ratzingera to kolejne zadanie teologa. Najpierw trzeba poznać, zrozumieć i reflektować nad Objawieniem, a następnie w sposób przystępny o nim pisać. Można by powiedzieć, że teologia jest tłumaczeniem

naukowym (*de facto* dotyczącym postulowanych formach jedynie nauk historycznych i przyrodniczych) – J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 29-30.

³⁵⁹ Tamże, s. 28.

³⁶⁰ Pochodzi ono z Trzeciego Listu św. Jana Apostoła: „Oni to zaświadczyli o twojej miłości wobec Kościoła; dobrze uczynisz, zaopatrując ich na drogę, zgodnie z wolą Boga. Przecież wyruszyli w drogę dla imienia Jego, nie przyjmując niczego od pogan. Powinniśmy zatem gościć takich ludzi, aby wspólnie z nimi pracować dla prawdy” (3 J 8).

³⁶¹ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 121.

³⁶² J. Ratzinger, *Wiara i teologia w naszych czasach*, w: *Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei*, red. H. Witczyk, Kielce 2000, s. 15-22; cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1..., s. 127.

w podwójnym sensie. Wyjaśnia Objawienie, korzystając z wszelkich możliwych środków, z całego dorobku naukowego, opierając się na odpowiedziach, które podaje historia tej nauki, a potem przekazuje to w zrozumiały sposób współczesnemu czytelnikowi. Ratzinger zauważa, że celem teologii jest nieustanne poszukiwanie odpowiednich form, tak by treść wiary była właściwie przekazana:

„W krytycznym dialogu z rzeczywistością świata, z jaką styka się w naukach świeckich z jednej strony, a z drugiej – ze światem wiary spotykanym w dogmacie, teolog wciąż na nowo będzie poszukiwał granicy między formą i treścią i w ten sposób będzie oddziaływał na wiarę Kościoła”³⁶³.

Warto tu podkreślić, że dialog ze współczesnością powinien trwać (Ratzinger nie zamierza odsuwać się od świata, uciekać do „zakrystii”, chować się przed dyskusją³⁶⁴) i być krytyczny. Na tym „styku”, dogmatu i współczesności, Ratzinger stara się uprawiać swoją teologię przez całe życie. Co w praktyce oznacza taki dialog?

Na przykład przeniesienie na grunt egzegezy wyników badań nauk przyrodniczych albo przynajmniej uwzględnienie ich w przedstawianiu treści Pisma Świętego. Współczesny czytelnik – przywiązany do nowożytnego rozumienia nauki, a jednocześnie nieznający antycznej symboliki – ma trudności z przyjęciem biblijnego obrazu świata. Zadaniem teologii jest „przeformułowanie utartych wyobrażeń” w taki sposób, by Słowo dalej mogło oddziaływać a jednocześnie nie straciło zakorzenienia w wierze i Tradycji Kościoła³⁶⁵.

Dla Ratzingera niezwykle istotne jest, by praca teologa służyła wierze Kościoła, by nie była od niego oderwana. Jest on przeciwnikiem tworzenia teologii poza nim. Uważa, że mówiąc językiem współczesnym, Kościół ma prawo „zastrzec markę”, czyli jasno określić, co jest katolickie, a co nie jest³⁶⁶. Można powiedzieć, że na przestrzeni lat takie działania były podejmowane. Przykładem takiej praktyki mogą być *imprimatur* i *nihil obstat*. Niemniej sprawa wydaje się dziś paląca bardziej niż kiedykolwiek dlatego,

³⁶³ Tenże, *Wiara w Piśmie i Tradycji...*, s. 660.

³⁶⁴ Rowland w tym kontekście pisze dosadnie: „Czym innym jednak jest zostać zepchniętym do getta, a czym innym wejść tam bez słowa i oporu, jakby tam było nasze miejsce” – T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 87).

³⁶⁵ „Odłączenie nauki biblijnej od antycznego obrazu świata i jej nowe przemyślenie na gruncie naukowego obrazu świata jest dzisiaj nie tylko jednym z najtrudniejszych, ale i jednym z najbardziej koniecznych i najpilniejszych zadań teologii. Niewątpliwie doprowadzi nas ona do istotnego przeformułowania wielu utartych wyobrażeń. W urzeczywistnieniu tego zadania teolog katolicki ma świadomość zakorzenienia w żywej wierze świętego Kościoła, w którym jako wezwanie i przewodnik wychodzi mu naprzeciw wydarzenie Bożej miłości” – J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...*, s. 661.

³⁶⁶ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 124.

że współczesny człowiek zalewany jest w przestrzeni Internetu (pop)teologiczną treścią³⁶⁷, którą bardziej lub mniej krytycznie przyjmuje. Jednocześnie bez odpowiedniej wiedzy, znajomości prawd wiary, podstaw katechizmu, nie jest w stanie określić, na ile oglądane przez niego treści są katolickie. W najlepszym wypadku, bardziej świadomy i krytyczny odbiorca wybierze się³⁶⁸ do „znajomego księdza” i zapyta. I choć jest to odwołanie się do jakiegoś kościelnego autorytetu, to jednak nadal pozostajemy w przestrzeni subiektywnych odniesień i preferencji. Być może sam Ratzinger, pisząc o „zastrzeganiu marki” nie miał tego na myśli, ale to właśnie jest siła i nowoczesność jego teologii. Jego słowa odnoszone do aktualnych problemów często rzucają nowe światło na omawianą sprawę lub przynajmniej zadają niepokojące pytania, z którymi warto się zmierzyć. Problem określenia „katolickości” danych twórców internetowych może się do nich zaliczać, gdyż jak wiadomo Internet podąża za znanymi, charyzmatycznymi jednostkami, a nie instytucjami.

Ratzinger zawsze będzie odwoływał się do Kościoła, który jest i powinien być dla teologa punktem odniesienia. Oczywiście wymaga to pewnej pokory, aby przyjąć, że moja „wolność badacza” nie jest „ograniczana” przez dogmat, ale że prawdy wiary, które Kościół podaje i których strzeże, mają być przestrzenią nowych dociekań i naukowej eksploracji. Ratzinger wyraża tę zasadę na przykład w następujący sposób:

„(...) tego, co jest Objawieniem, a co lupiną, nie może nigdy określić na podstawie danych naukowych pojedynczy teolog. Może o tym ostatecznie decydować tylko ta żywa wspólnota wiary, która jako Ciało Chrystusa jest samym obecnym w danym czasie Chrystusem – Chrystusem, który sam decyduje o swoim dziele”³⁶⁹.

Teologia, która tworzona jest wewnątrz Kościoła, nie może zapomnieć o wierze ludzi prostych, niewykształconych, biblijnych „maluczkich”. To kolejny cel, który stawia przed nią Joseph Ratzinger. Tworzenie teologii dla wszystkich, nie zapominając o tych, którzy nie czytają długich i skomplikowanych dysertacji, jest bardzo współczesną potrzebą. Każdy, kto śledził biografię Ratzingera, wie, jak ważną w niej postacią jest jego siostra Maria. To właśnie ona była „dla niego wiecznym napomnieniem, by wiarę prostych ludzi, tych ulubieńców biblijnego Boga, chronić przed zimną religią profesorów, którzy kryją się i rozmywiają w przemądrzałych hipotezach o ukrzyżowaniu

³⁶⁷ Dla przykładu kanał Adama Szustaka to kilka tysięcy filmów, które zebrały 471 181 162 kliknięć (na dzień: 8.06.2022).

³⁶⁸ Co w przypadku młodego widza oznacza „napisze”: na Messengerze, Instagramie itp.

³⁶⁹ J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji...*, s. 660.

i zmartwychwstaniu i nie mają odwagi ani wierzyć, ani kochać”³⁷⁰. Jeszcze dobitniej Bawarczyk wyraził tę myśl w książce *Prawda w teologii*: „Troska o wiarę małych musi być dla (Kościoła i jego teologów) ważniejsza niż lęk przed sprzeciwem wielkich”³⁷¹.

Mieć odwagę wierzyć i kochać, w teologii starać się wziąć pod uwagę *sensus fidei* ludu Bożego, także tego prostego, odmawiającego różaniec przed poranną mszą św. w bawarskiej wiosce – ta myśl przyświecała Ratzingerowi w czasie całej jego teologicznej twórczości i duszpasterskiej aktywności. Dlaczego jest to dla niego aż tak istotne? Odpowiedź brzmi: bo właśnie tacy ludzie przez wieki „nieśli Kościół” na swoich barkach i „byli Kościołem” pomimo zmieniających się form, urzędów, rytów, języków itd. To nie „teoretycy wiary”, ale ci, którzy „zostawili wszystko i poszli za Nim”. Teolog, zdaniem Ratzingera, nie może stracić z nimi kontaktu, skreślić ich z listy swych teologicznych źródeł, odciąć się lub co najgorsze: nimi gardzić. Píše on dobitnie:

„Ludzie prawdziwie wierzący nie przywiązują wielkiej wagi do walki o odnowę form kościelnych. Żywią się tym, czym Kościół jest zawsze. A gdy ktoś chce wiedzieć, czym właściwie jest Kościół, musi się do nich udać. Kościół bowiem najbardziej jest nie tam, gdzie się organizuje, reformuje, rządzi, tylko w tych, którzy po prostu wierzą i w nim przyjmują dar wiary stający się dla nich życiem. Tylko ten, kto doświadczył, jak – mimo zmiany swych sług i swych form – Kościół dźwiga ludzi, daje im ojczyznę i nadzieję, ojczyznę, która jest nadzieją: drogą do życia wiecznego, tylko ten kto tego doświadczył, wie czym jest Kościół, zarówno niegdyś, jak i obecnie”³⁷².

Z powyższego opisu widać więc wyraźnie, że Joseph Ratzinger stawia teologii rozmaite cele. Przede wszystkim chce, by była ona nauką i bez kompleksów dbała o równowagę pomiędzy wiarą a wiedzą na nowoczesnym uniwersytecie. Ma ona także bronić prawdy, nie tylko rozumianej jako treść Objawienia, ale też i prawdy jako takiej. Teologia powinna być także dla współczesnego człowieka nauczycielem wiary, który będzie się starał stworzyć lub poszukać takich form, by przekazać niezmienną treść w przystępny i zrozumiały sposób. Nie może jednak (teologia) przy tym zapomnieć o Kościele, któremu służy i wewnątrz którego jest uprawiana. Budując swoje naukowe teorie, powinna także mieć na względzie prostą wiarę tzw. zwykłego człowieka, który mogą uchronić ją przed pułapką „zimnej religii profesorów”. Tego wszystkiego po teologii spodziewa się Ratzinger³⁷³.

³⁷⁰ P. Seewald, *Benedykt XVI. Portret...*, s. 297.

³⁷¹ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 79.

³⁷² Tenże, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 271.

³⁷³ „Mam nadzieję, że teologia naprawdę eklezyjalna, czerpiąca z sakramentów i modlitwy przywiązana do korzeni wiary, zyska nową siłę, aby stawić czoło problemom czasu” – *Dialog jest*

c) Model myślenia teologicznego

Teologia rozumiana przez Benedykta XVI jako „myśl ścigająca serce” lub też „odpowiedź, której nie wymyśliliśmy sami” ma za zadanie wiernie trwać przy prawdzie, szukać nowych form dotarcia do współczesnego odbiorcy z treścią Objawienia oraz służyć wierze Kościoła. To wszystko odbywa się w twórczym dialogu ze współczesnością, który nie zawsze prosty, jednak jest konieczny, by nie uprawiać „archeologii teologicznej”. Te teoretyczne stwierdzenia Joseph Ratzinger wciela w życie, tworząc swoją teologię. Warto przyjrzeć się, w jaki sposób myśli i tworzy, i jakie miejsce w tym procesie zajmuje świat współczesny, który jest dla niego jednym ze źródeł teologicznych.

Jerzy Szymik w pierwszym tomie *Theologia benedicta* opisuje następujący, pięciostopniowy, model myślenia teologicznego Josepha Ratzingera/Benedykta XVI: „egzystencjalny problem – odpowiedź Objawienia – diagnoza i ambiwalencja współczesności – teologalne rozwiązanie – eklezjalny kontekst całości”³⁷⁴. Czytając przez dłuższy czas pisma niemieckiego teologa, faktycznie można dostrzec, że te pięć punktów występuje nad wyraz często w jego twórczości. Dzieje się tak dlatego, że Ratzinger jest „hermeneutykiem odnowy w ciągłości”³⁷⁵, czyli opowiada się za ciągłością, a nie powrotem do tego, co było, albo zerwaniem i budowaniem Kościoła „od nowa” – jest to dla niego niezwykle istotne. Choć dostrzegał potrzebę soborowego *aggiornamento*, widział też jego słabości, dlatego opowiadał się po stronie ruchu *ressourcement*, co zostało już wspomniane wyżej. W jego stanowisku „chodzi (...) o taki powrót do źródeł, które byłyby służbą dla teraźniejszości, czyli aktualizacją tradycji”³⁷⁶.

We wspomnianym modelu myślenia teologicznego widać też, co zostało już wspomniane, że Ratzinger bardzo często zaczyna swój wywód od jakiegoś egzystencjalnego bądź bieżącego problemu. Nowoczesność jego myśli polega także na tym, że chce on teologii bliskiej życiu. Problemy te konfrontuje z Objawieniem, gdyż to ono powinno zajmować miejsce centralne w pracy teologa, a następnie stara się znaleźć, pokazać, poddać krytyce odpowiedzi, jakie daje współczesność. Gdy to nastąpi,

koniecznością. Kardynał Ratzinger odpowiada na pytania „Znaku”, rozm.: E. Adamiak, T. Węclawski, K. Tarnowski, G. Chrzanowski, J. Gowin, J. Poniewierski, tłum. D. Zańko, „Znak” 51 (1999) nr 11(534), s. 5; cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 128.

³⁷⁴ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 8.

³⁷⁵ Tamże.

³⁷⁶ Tamże.

przychodzi czas by twórczo przepracować dane zagadnienie, tak by mogło być ono przyjęte przez dzisiejszego czytelnika (oczywiście nie „rozmiękczając” przy tym Ewangelii, która dla ludzi wszystkich epok stanowiła i stanowi wyzwanie). Na koniec odnosi przygotowane rozwiązanie do wiary Kościoła i wskazuje praktyczne zastosowanie danej teorii.

Tak pokrótce można by scharakteryzować proces myślenia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Oczywiście nie zachodzi on zawsze i w każdym jego dziele, ale jest na tyle częsty, że można go przyjąć za specyficzny dla niego model myślenia. Powyższą teorię warto zilustrować dwoma przykładami, które zostaną podane poniżej.

Pierwszym z nich niech będzie sylwestrowa homilia wygłoszona w Monachium 1980 r. o tytule: *Rodzina chroni ludzką godność*. Ówczesny biskup stolicy Bawarii zaczyna swoje kazanie od pokazania szerokiego tła kryzysu człowieczeństwa, który ostatecznie wynika z kryzysu rodziny. Ponieważ wygłaszane jest ono w ostatni dzień roku, Ratzinger odwołuje się najpierw do tragicznych wydarzeń, które słuchacze z pewnością mieli w pamięci: „doświadczyliśmy rozszerzającego się panowania przemocy w Europie (...): uprowadzenie i zamordowanie dziecka w naszym kraju, zamach na Oktoberfest, politycznie uzasadniona przemoc we wszystkich krajach Europy”³⁷⁷. Później nawiązuje do wydarzeń kościelnych, takich jak spotkania ekumeniczne i wizyta Jana Pawła II w Niemczech. To właśnie papież Polak i jego słowa stanowią punkt wyjścia do omawianego przez Ratzingera problemu.

Jan Paweł II, komentując trzynasty rozdział Ewangelii wg św. Mateusza, porównuje Kościół do sieci, która jest obrazem królestwa Bożego. Jest ono:

„zarzucone w morze czasu, w morze historii, aby przeprowadzić człowieka z przestrzeni milczenia, ciemności, bezskuteczności w inny wymiar (...). To Królestwo jest już tu jako sieć, która nas gromadzi; ale jest ono także jeszcze przed nami jako ruch, który ciągnie nas ku górze, ku światłu”³⁷⁸.

Najmniejszą komórką tej „sieci” jest oczywiście Kościół domowy, czyli rodzina. Jan Paweł II, a za nim Ratzinger, woła: „Nie pozwólmy, aby ta sieć się rozerwała!”³⁷⁹. W tych słowach zawiera się główna teza tej homilii.

³⁷⁷ J. Ratzinger, *Kazania* (Opera Omnia, t. XIV/1-3, red. pol. K. Gózdź, M. Górecka), tłum. M. Górecka, Lublin 2020, s. 187.

³⁷⁸ Tamże, s. 190.

³⁷⁹ Tamże.

Po przedstawieniu egzystencjalnego problemu (zagrożona godność człowieka, wynikająca ze słabości rodziny) i odpowiedzi Objawienia (Kościół ma stać na straży ludzkiej godności, którą w sposób szczególny kształtuje Kościół domowy – rodzina) następuje dłuższe omówienie tego tematu, w którym Ratzinger zderza ze sobą teologiczne i współczesne rozwiązania tego problemu. Dla przykładu zobaczmy jeden z passusów dotyczący „wojny płci”:

„Relacje płci, które są przez Boga sobie dane, aby w darze miłości mogły zapewniać sobie wzajemnie krainę człowieczeństwa, zamienia się w wojnę płci, w nieprzewidywalny podział, który wywołuje oburzenie i wrogość. Max Beckmann, malarz oburzenia, wojny płci, przedstawił raz Adama i Ewę po grzechu pierworodnym w obrazie naznaczonym przez okrzyk pożądania, który przeradza się we wściekłość przeciw sobie nawzajem i przeciw Bogu. Powiedział przy tym: «Moja religia jest pychą przed Bogiem, przekorą wobec Boga. Przekorą, że nas stworzył, że nie potrafimy się kochać. W moich obrazach zarzucam Bogu to wszystko, co błędnie zrobił». Oddzielnie płciowości od miłości, która jest wiernością, to znaczy od małżeństwa i rodziny, jest podziałem ludzi między sobą, zniszczeniem człowieczeństwa. (...) Stąd też atak na rodzinę jako fundamentalną ostoję wolności człowieka jest od niepamiętnych czasów pierwszą bronią dyktatury i tych, którzy jej pragną”³⁸⁰.

Kończąc, Ratzinger odnosi omawiany problem do eklezjalnego kontekstu. Píše: „Kościół żyje tym, że poszczególne oczka sieci, rodziny trzymają się. Rodzina zaś żyje tym, że sieć trzyma się jako całość razem”³⁸¹. I to zachowaniu „sieci” i wspomnianych „najmniejszych jej oczek” służy cała homilia biskupa Josepha Ratzingera, który co warto odnotować, jest wyraźnie poruszony słowami Jana Pawła II i zatroskany o swoją diecezję.

Omawiany model myślenia teologicznego Josepha Ratzingera warto zobrazować jeszcze jednym przykładem. Tym razem będzie to tekst *Eschatologia i utopia*, który z perspektywy niniejszej pracy jest interesujący nie tylko dlatego, że stanowi egzemplifikację omawianej teorii, ale także porusza ciągle aktualne wątki obecne w nauce, kulturze i popkulturze.

Ratzinger zaczyna od wytłumaczenia pojęć zawartych w temacie tekstu i zaraz potem stawia pytanie:

„Czy przesłanie eschatologiczne, które przede wszystkim wskazuje na pasywność człowieka, może stać się także twierdzeniem praktycznym, to znaczy odnoszącym się do

³⁸⁰ Tamże, s. 191-192.

³⁸¹ Tamże, s. 199.

działania, i czy może to sprawić w taki sposób, że wejdzie ono w relację z praktycznym rozumem człowieka?”³⁸²

Może wydawać się ono dość teoretyczne (przypomnijmy, że jesteśmy w punkcie pierwszym, modelu teologicznego myślenia Josepha Ratzingera, czyli „egzystencjalny problem”), jednak po głębszym zastanowieniu i zderzeniu go chociażby z tezami Marksa (religia to opium dla ludu), które ciągle unoszą się nad głowami współczesnego człowieka i sprawiają, że postrzega on religię jako ucieczkę dla ludzi, którzy nie chcą działać i wolą pocieszać się religijnością, wtedy okazuje się, że poruszony temat jest aktualny i egzystencjalny.

Po zarysowaniu problematyki i pytań, wokół których zamierza poruszać się w swoim tekście, Ratzinger przedstawia cztery odpowiedzi, „modele działania”, które odnoszą się do omawianego tematu. Są to: „model chiliastyczny”, „model wielkokościelny: synteza eschatologii i «utopii»”, „utopijne civitas mnichów” oraz „ewolucjonistyczny projekt Teilharda de Chardin”. Przedstawiając je, przeplata ze sobą odpowiedzi wynikające z Objawienia, diagnozę i ambiwalencję współczesności, teologalne rozwiązanie i klejzalny kontekst.

Całość konstatuje w następujący sposób:

„Tym samym dotarliśmy do problematyki współczesności, która tkwi w dylemacie pomiędzy chiliastyczną irracjonalnością a racjonalnością pozytywizmu pozbawioną nadziei. Wobec tego funkcją platońsko-chrześcijańsko-humanistycznej «utopii» mogłoby być dążenie do rozszerzenia pojęcia rozumu, a nie tylko pytanie o to, co empirycznie da się udowodnić, lecz także pytanie o to, by wartości uporządkowane według empirii widzieć jako zadanie rozumu, który w tym celu stale musi uczęszczać do szkoły we wszystkich wielkich tradycjach religijnych ludzkości”³⁸³.

W powyższych przykładach widoczny jest przedstawiony za Szymikiem model myślenia teologicznego Josepha Ratzingera. Warto jednak poszerzyć go o dwa dodatkowe opisy procesu twórczego, które podają Seewald i sam Ratzinger.

³⁸² Tenże, *Zmartwychwstanie i życie wieczne...*, s. 372.

³⁸³ Dalej pisze: „Tym samym powinna zostać wyjaśniona w tym kontekście także funkcja eschatologii. Nie należy jej oczywiście, jak to działo się wielokrotnie w państwie autokratycznym nowożytności, uważać za pewien rodzaj teologicznego uzupełnienia prawa karnego, w którym proboszcz staje się sługusem zarządzanych przez Kościół w przymierzu z państwem sankcji ludzkiego działania, znajdujących się po tamtej stronie. Byłaby to negatywna utopia strachu i egoizmu. Chodzi o wiele bardziej o to, aby lepiej dostrzegać rzeczywistość: empirycznie uchwytna rzeczywistość i do tego zawężona racjonalność mogą ostatecznie wymagać odwołania człowieka, który przy naszym obecnym stanie poznania nie tylko faktycznie, lecz także zasadniczo przekracza czystą empirię. Chodzi o to, by rozpoznawać sam pożytek, ale również wartości jako rzeczywistości i z tego punktu widzenia umożliwić uzasadnione ludzkie działanie” – tamże, s. 384.

Peter Seewald, autor licznych rozmów z bawarskim teologiem, mógł przekonać się, w jaki sposób formułuje on swoje myśli. Dostrzegł pewną prawidłowość, którą opisał w książce *Benedykt XVI. Portret z bliska*. Przedstawia przykład wypowiedzi kardynała w trzech punktach, które zamieszczone są poniżej:

„PUNKT PIERWSZY: Stwierdzenie: «Błędem jest pogoda ducha, polegająca na udawaniu, że nie dostrzega się okropieństw naszych czasów. Oznaczałoby to ostatecznie kłamstwo, fikcję i odwracanie się od problemów».

PUNKT DRUGI: Potem następuje *rozważenie drugiej strony medalu*. Jest to typowo benedyktyńska równowaga. Dla Karola Marksa schemat ten był wręcz cechą drobnomieszczaństwa. Joseph Ratzinger wykorzystywał go, by zapobiec jednostronnej, ideologicznej postawie, by nie popełnić błędu, jakim jest obiektywny fałsz.

A zatem: «Kto nie potrafi już dostrzec, że również w złym świecie obecny jest Stwórca, ten nie może już właściwie istnieć, staje się cyniczny, albo musi się w ogóle pożegnać z życiem. W tym sensie obie te rzeczy tworzą całość: nieunikanie mrocznych otchłani historii i ludzkiej egzystencji, i jednocześnie nadzieję, jaką daje nam wiara, że dobroć istnieje – nawet jeśli nie zawsze umiemy to ze sobą pogodzić».

PUNKT TRZECI, podsumowanie: «Właśnie gdy chcemy oprzeć się złu, ważne jest, by nie popaść w mroczny moralizm, który nie pozwala się już niczym cieszyć, ale dostrzec, jak wiele istnieje piękna i stąd czerpać siłę, by sprzeciwić się wszystkiemu, co niszczy radość»³⁸⁴.

W powyższym passusie widać schemat: stwierdzenie – rozważenie racji strony przeciwnej (bądź innych odpowiedzi na omawiany problem) – podsumowanie. Faktycznie, szczególnie w wywiadach model ten jest dostrzegalny. Z pewnością sprzyja on krótkiej precyzyjnej wypowiedzi, która jednocześnie nie jest zupełnie jednostronna i ogólnikowa. Schemat ten może być inspirujący i praktycznie użyteczny dla wielu teologów, ale także duszpasterzy czy mówców. Jest też nowoczesny, w tym znaczeniu, że sprzyja krótkiej i skondensowanej wypowiedzi, która jednocześnie jest swego rodzaju zachętą do dalszej dyskusji.

Kończąc omawianie modeli myślenia teologicznego Josepha Ratzingera, warto oddać głos jemu samemu, który uchyla rąbka tajemnicy i pozwala zajrzeć w swój teologiczny warsztat. O własnym procesie twórczym pisze w następujący sposób:

„To oczywiste, że najpierw musi człowiek uzyskać informacje – pierwszym krokiem jest zapoznanie się z aktualnym stanem wiedzy. Potem trzeba się wewnętrznie naradzić z samym sobą, by zrozumieć logikę całości, dokonać jej obróbki, nauczyć się ją pojmować

³⁸⁴ P. Seewald, *Benedykt XI. Portret...*, s. 27-28.

w odniesieniu do całości teologii i zawrzeć w modlitwie. Myślę, że informacja, duchowa obróbka, dialog i jeszcze raz duchowa obróbka byłyby kolejnymi etapami pracy”³⁸⁵.

Warto zwrócić uwagę, bo to ważne z perspektywy pracy, że rozpoczynając *research*, chce on zaznajomić się z obecnym stanem wiedzy. Jak już zostało to wcześniej powiedziane, Ratzinger korzysta z klasycznych i pierwszorzędnych źródeł teologicznych, poszerzając je o aktualny stan badań. Następnie „naradzając się ze sobą”, pragnie dostrzec całokształt omawianego zagadnienia. Tutaj idzie pod prąd współczesnym trendom i jako jeden z niewielu stara się tworzyć teologię, która nie tylko zajmuje się jakimś wąskim wycinkiem Objawienia, egzegezy, historii dogmatów itp., ale stara się dać czytelnikowi klucz do zrozumienia „całości”³⁸⁶. Cały proces przeplatany jest modlitwą, gdyż uprawianie teologii „na kolanach” jest dla Ratzingera jedynym możliwym i właściwym sposobem jej tworzenia.

Ważne jest to, że niemiecki teolog stara się głęboko przemyśleć dane zagadnienie, co wymaga poświęcenia sporej ilości czasu. Z jednej strony taki styl pracy odstaje od dzisiejszych standardów, szczególnie tych panujących w mediach społecznościowych, a z drugiej pokazuje, że prawdziwa mądrość nie lubi pośpiechu. W tym jest dość zaskakujące to, że w przypadku wywiadów Ratzinger wypowiada się z taką swobodą na właściwie wszystkie możliwe kwestie. Wydaje się, że to dowód jego erudycji, a nie pośpiesznie formułowanych tez, gdyż na temat, który nie został przez niego przemyślany, odmawia wypowiedzi³⁸⁷.

Podsumowując omawiane tu definicje i cele, które stawia teologii Joseph Ratzinger oraz model jej uprawiania, warto spojrzeć na jeszcze jedną jego wypowiedź odnoszącą się do sposobu pracy. Znajduje się ona w *Prawdzie teologii*, zaś numery i układ zostały jej nadane przez Szymika w *Theologia benedicta*. Ratzinger pisze, że teolog:

³⁸⁵ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 267.

³⁸⁶ „Na inspiracje można tylko czekać – nic tu nie zależy od nas samych. Ale powiedziałbym, że trzeba się im też przeciwstawić – inspiracja musi być zweryfikowana w świetle logiki całości. Poza tym «pomysł» nie pojawi się, jeśli człowiek jest rozgorączkowany, jeśli nie obchodzi się z myślą spokojnie, jeśli nie pozwala jej przez dłuższy czas dojrzewać” – tamże, s. 267.

³⁸⁷ „Kilka lat temu Wydział Teologiczny Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie nadał kardynałowi Ratzingerowi doktorat honorowy. Kiedy dziekan tamtejszego wydziału omawiał z nim – jak to jest w zwyczaju – przebieg uroczystości, zaproponował mu temat wykładu, który doktor honorowy miałby wygłosić. Kardynał Ratzinger odpowiedział: «Na ten temat nie będę mówił, bo to jest sprawa, o której jeszcze nigdy w życiu nie myślałem». Historia ta pokazuje, kim jest Joseph Ratzinger. Warto również zrozumieć, co ta anegdota mówi ludziom, którzy są gotowi wygłaszać wykład na każdy temat, w każdej chwili – T. Węclawski, *Teologia Josepha Ratzingera*, „W Drodze” 2006, nr 1, <https://wdrodze.pl/article/teologia-josepha-ratzingera/> [dostęp 13.06.2022]).

„[1.] Powinien racjonalnie przeświecić przekazy, wydestylować z nich przyswajalną dziś istotę i w ten sposób przywołać do porządku instytucję Kościoła.

[2.] Równocześnie jednak oczekuje się od niego, że niedającej się usunąć na bok potrzeby religii i transcendencji nada możliwe dziś do przyjęcia kierunki i treść.

[3.] W kształtującej się społeczności światowej stawia się mu ponadto zadanie posuwania naprzód rozmowy religii i przyczynianie się do rozwoju etosu światowego, dotyczącego takich pojęć jak sprawiedliwość, pokój, ochrona stworzenia.

[4.] Na koniec teolog powinien być także i pocieszycielem, który pomaga pojedynczym ludziom osiągnąć wewnętrzną jedność, przezwyciężyć wyobcowanie – ponieważ kolektywna pociecha nadchodzącego, lepszego, pokojowego świata okazała się całkowicie niewystarczająca”³⁸⁸.

Powyższy cytat pokazuje, jaki jest projekt teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI na dziś i jutro. To nauka, która jest racjonalna, ale jednocześnie uprawiana w łączności z Kościołem, z „wnętrza” wiary. Ma ona za zadanie ukazywać, że religia jest w stanie dać współczesnemu człowiekowi odpowiedzi, których rozpaczliwie szuka w konsumpcji, filozofii, materializmie itd. Teologia ma także za zadanie realnie oddziaływać na świat, pojednanie narodów, ekologię itp. Na koniec nie może zapomnieć o „zwykłym człowieku”, który potrzebuje pociechy wiary, racjonalnej argumentacji, by w niej trwać i podołać trudom, które przynosi codzienność.

*

Świat współczesny jest dla Ratzingera źródłem teologicznym. Nie jedynym, nie najważniejszym, ale jednym „z”. W swojej twórczości opiera się on na Biblii, Ojcach Kościoła, wypowiedziach doktrynalnych i współczesnej teologii. Na tym jednak nie kończy się katalog jego *loci theologici*. Poszerza on go o świat współczesny, muzykę, literaturę, sztukę i wiele innych, tak by uprawiać teologię bliską życiu.

Świat współczesny, będącym jednym ze źródeł teologicznych, pełni w tej teologii rozmaite funkcje. Przede wszystkim dostarcza jej problematyki. Ratzinger chce odpowiadać na współczesne pytania, chce tworzyć dla dzisiejszego czytelnika, chce rozwiązywać aktualne problemy. Omawiając zagadnienia z historii teologii, stara się je transformować w taki sposób, by dotyczyły współczesności, by były interesujące i egzystencjalnie ciekawe dla odbiorcy. Jego teologia nie jest uprawiana dla samej siebie,

³⁸⁸ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, s. 123.

zawsze ma za zadanie wzbudzenie wiary w czytelniku i dobro Kościoła. Dlatego też Benedykt XVI dba o współczesność swojego języka, precyzję przekazu i „szlachetną prostotę”, która charakteryzuje jego teksty.

Mundus huius temporis jest dla niego także źródłem metateologicznym, a więc wpływa na myślenie o teologii i na sposób jej uprawiania. Specyficzne definicje, takie jak „myśl ścigająca serce” czy „odpowiedź, której nie wymyśliliśmy sami”, są ukształtowane przez współczesne realia i wyzwania. Są one także podstawą do wyznaczenia teologii celów, które powinna osiągnąć lub kierunków, w których powinna iść. Zadaniem teologii, według Ratzingera i w odpowiedzi do czasów współczesnych, jest bronienie swojej niezależności jako nauki, głoszenie prawdy, tłumaczenie Objawienia na język zrozumiały dla odbiorcy, służba Kościołowi i wierze prostych ludzi.

Powyższe zadania bądź cele, jakie stawia przed teologią Ratzinger, mają odzwierciedlenie w sposobie jego pracy i tworzenia. Jego teologiczny model myślenia opiera na się na egzystencjalnych problemach, które domagają się rozwiązania. Po przedstawieniu rozwiązań, jakie podsuwa świat, Benedykt XVI podaje odpowiedzi, które odczytuje z Objawienia, a następnie stara się je rozwinąć, przedstawiając współczesne konteksty i kierunki myślenia. Na koniec stara się on głęboko powiązać swoją wypowiedź z aktualnym życiem Kościoła, którego czuje się częścią i dla którego tworzy.

Powyższe rozważania prowadzą do pytania: Co ze świata współczesnego Ratzinger wykorzystuje w swojej teologicznej argumentacji? Skoro nie odrzuca go z zasady, ale jednocześnie jest wobec niego niezwykle krytyczny, to jakie jest jego kryterium wyboru? Co w świecie jest do zaakceptowania dla teologa? To pytania, na które będzie próbował odpowiedzieć rozdział trzeci niniejszej pracy.

III rozdział:

Świat współczesny

jako (kontr)argument teologiczny

Tak więc wydaje mi się ważne, aby nie widzieć tylko tego, co negatywne. Musimy wprowadzić z całą ostrością widzieć to, co złe, ale także dostrzegać wszystkie szanse dobra, które są obecne, wszystkie nadzieje ludzkości i nowe możliwości. Musimy głosić konieczność przełomu, który nie może dokonać się bez wewnętrznego nawrócenia³⁸⁹.

Pojęcie *locus theologicus* – miejsce teologiczne – może być tłumaczone jako przestrzeń, źródło bądź argument teologiczny. Na tej wieloznaczności oparty jest plan i zamysł niniejszej pracy. Rozdział pierwszy opisywał świat współczesny widziany „oczami Ratzingera”. Opis ten był wywiedziony z jego pism i przedstawiał jego spojrzenie na rzeczywistość, w której przyszło mu żyć i tworzyć. Ponieważ przestrzeń, środowisko, czasy, kraj itd., ma spory wpływ na teologiczną twórczość, dlatego też ich analiza stanowi pierwszy krok do całościowego przedstawienia świata współczesnego jako *locus theologicus* dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

Krok drugi to próba opisu wspomnianego wpływu, jaki świat współczesny wywarł na teologię papieża emeryta. Świat, w którym przyszło żyć i tworzyć Ratzingerowi, nie jest tylko tłem jego teologii, ale także i jej źródłem. Oznacza to, że podobnie jak korzysta on z Pisma Świętego, Ojców Kościoła, wypowiedzi doktrynalnych i twórczości innych teologów, czerpie także ze współczesności. Oczywiście *mundus huius temporis* nie jest i nie może być pierwszorzędym źródłem teologicznym, ale to nie oznacza, że nie może być nim wcale. Papież emeryt korzysta ze współczesności na własnych zasadach: bierze z niej problematykę swoich prac, wykorzystuje język i środki przekazu, a także w odpowiedzi do niej tworzy swoją metateologię i metodykę teologiczną.

³⁸⁹ Tenże, *W rozmowie z czasem...*, s. 809-810.

Widać więc, że opisywane tutaj źródło przenika do teologii Ratzingera i ma swoje miejsce w katalogu *loci theologici*. Może być ono jednak „źródłem zatrutym”, dostarczającym wprawdzie przydatnych argumentów, ale nieraz zaciemniającym odwieczną prawdę Objawienia. Dlatego też twórczość Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jest pełna krytycznych uwag pod adresem współczesności. Nie skreślają one jednak zupełnie świata współczesnego jako źródła teologicznego, ale mają na celu oddzielić argumenty „za” (teologią, Objawieniem, prawdą itp.) od argumentów „przeciw”.

W ten sposób dochodzimy do trzeciego rozdziału pracy, który nosi tytuł: „Świat współczesny jako (kontr)argument teologiczny”. Pamiętając o tym, co już zostało powiedziane, niniejszy rozdział będzie starał się przedstawić te miejsca w twórczości Josepha Ratzingera, w których przeszczepia on argumentację świata do swojej teologii, pokazuje wartość nowoczesnej myśli, docenia wkład współczesności w budowanie powszechnego pokoju, dialogu międzyreligijnego itd. Będzie więc to opis szans, jakie nowoczesność daje Kościołowi, teologii i wszystkim wierzącym. Szans, z których powinniśmy, zdaniem Ratzingera, skorzystać.

Po przedstawieniu świata współczesnego jako argumentu teologicznego, należy w nim – według Benedykta XVI – dostrzec nie tylko wspomnianą szansę, ale także i zagrożenie. Ratzinger, odnosząc się do współczesności, pokazuje, że bywa ona kontrargumentem, to znaczy takim rodzajem myślenia i budowania kultury/cywilizacji/stylu życia, z którym trzeba się zmierzyć. Udawanie, że tak nie jest, dostrzeganie jedynie tego, co dobre i piękne we współczesności, naiwne podążanie za duchem czasu, bądź rezygnacja z chrześcijańskich ideałów dla osiągnięcia konkretnych korzyści, są obce niemieckiemu teologowi. To droga na skróty (być może wybierana przez niektórych pod naciskiem i presją, by jednak być obecnym w *mainstreamie*) i przy tym fałszywa. „Ciasna i wąska brama” wiedzie do prawdy Ewangelii, którą teolog ma przecież głosić i której ma bronić, także w sensie dostarczania jej argumentacji i wytrącania oraz rozbijania kontrargumentów jej przeciwników.

Na koniec niniejszego rozdziału warto spojrzeć raz jeszcze na teologię Josepha Ratzingera/Benedykta XVI i niejako z lotu ptaka zobaczyć, jak w kluczowych wątkach teologicznych wykorzystuje on świat współczesny w swojej twórczości. Wybrane tu zagadnienia, które jednocześnie będą stanowiły syntezę i egzemplifikację teorii *loci theologici* Josepha Ratzingera/Benedykta XVI opisywaną w tej dysertacji, to najważniejsze trynitologiczne tezy obecne w jego teologii. Cały trzeci rozdział, w tym także ostatni jego paragraf, będzie także próbą przedstawienia kryterium wyboru:

Dlaczego jedne treści trafiają do teologii papieża emeryta, a inne są przez niego odrzucane? To niezwykle ważne pytanie w kontekście niniejszej pracy, ale także w tworzeniu teologii w ogóle.

1. *Mundus huius temporis* jako *argumentatio*

Poszerzona o współczesność argumentacja teologiczna w twórczości Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jest próbą nawiązania dialogu ze światem. Dialog ten jest istotny dla niemieckiego teologa, gdyż nie interesuje go tworzenie nauki, która nie byłaby bliska życiu, nie miała wpływu na świat i Kościół, a była zamknięta w bibliotece bądź zakrystii. Dlatego też stara się on dostrzec szanse, które przynosi współczesność. Są one jednocześnie argumentami przeszczepianymi na grunt jego teologii.

Ich poniższy opis i analiza opierają się na następującym kluczu: najpierw zostaną przedstawione szanse, jakie nowoczesność daje ludzkości (szansa solidarności), następnie to wszystko, co pomaga zwłaszcza w dialogu międzyreligijnym i ekumenicznym (szansa komunikacji), a na koniec perspektywy i możliwości dla Kościoła katolickiego (szansa kryzysu). Tak więc myśl tego paragrafu biegnie od spraw najbardziej globalnych i ogólnych, przez budowanie braterstwa z wyznawcami innych religii bądź wyznań chrześcijańskich, aż do teologii ściśle katolickiej.

a) Szansa solidarności

Świat współczesny już w wieku dwudziestym stał się globalną wioską. Termin ten, który po raz pierwszy pojawił się w książce *Galaktyka Gutenberga* Herberta Marshalla McLuhana³⁹⁰, stał się już niemalże trywialnym i oczywistym określeniem nowoczesności. Ratzinger w swojej twórczości przyznaje, że dostrzega „przyśpieszenie procesu historycznego”³⁹¹, który objawia się między innymi coraz większym zjednoczeniem świata. Proces ten sam w sobie nie jest zły ani dobry, może mieć bowiem różnorakie skutki. Tutaj jednak przedstawione zostaną jego pozytywne aspekty.

Ponieważ niemiecki teolog jest daleki od optymizmu i w swoich diagnozach zawsze stara się dostrzec blaski i cienie nowoczesności, wspomniane pozytywne aspekty

³⁹⁰ Por. H.M. McLuhan, *Galaktyka Gutenberga*, tłum. A. Wojtasik, Warszawa 2017.

³⁹¹ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 374.

zostaną tutaj przedstawione jako szanse, które otwierają przed ludzkością nowe możliwości, ale nie działają automatycznie – bez czynnego i świadomego udziału człowieka.

Rozpoczynając opis tychże szans, można zacząć od globalnego wzrostu świadomości. Ratzinger zauważa, że zjednoczona ludzkość jest coraz bardziej świadoma swoich problemów. Są one wyzwaniem, które nie dotyczą tylko jednostek czy państw, ale całego świata. Dlatego też solidarność ogólnoswiatowa może przynieść konkretne dobro, które zawsze ma swój początek w moralnym wyborze jednostki. Takim dobrem może być rozwijająca się świadomość ekologiczna, którą przyspieszają negatywne zjawiska występujące w klimacie:

„Wobec zagrażającej katastrofy już właściwie wszędzie jest obecne przekonanie, że musimy podjąć wybór natury moralnej. Istnieje także mniej lub bardziej rozpowszechniona świadomość globalnej odpowiedzialności, czyli świadomość tego, że etyka nie może dotyczyć jedynie własnej grupy lub własnego narodu, ale musi uwzględniać całą ziemię i wszystkich ludzi”³⁹².

Wspomniana „katastrofa” to problemy klimatyczne. Ratzinger, odnosząc się do nich, nie wchodzi w kompetencje nauk przyrodniczych, które zajmują się badaniem zmian klimatu, ale pokazuje, że bazując na racjonalnej wiedzy, potrzeba konkretnych działań, które nierzadko będą wymagały od nas pewnych poświęceń. Chodź dziś ta myśl jest wyraźnie obecna tak u lewicy, jak i u prawicy, otwartą kwestią pozostaje to, kto i z czego powinien rezygnować na rzecz dobra wspólnego.

Pewne jest natomiast, że Benedykt XVI zauważa wzrastającą w świecie wrażliwość na problemy ekologiczne. To szansa, by ludzkość „czyliła sobie ziemię poddaną” zgodnie z zamysłem Stwórcy. Ochronie środowiska może także sprzyjać postęp technologiczny. Oczywiście sam rozwój techniczny jest często przyczyną wspomnianych problemów klimatycznych. Wywiera także wpływ na ekonomię, politykę, moralność, a nawet duchowość ludzkości, co zostało szerzej przedstawione w rozdziale pierwszym. Ratzinger jednak jest zdania, że jeżeli postęp jest poprowadzony dobrze, to może przyczynić się do rozwiązywania wymienionych problemów. Kluczem do tego, by właściwie wykorzystać nowoczesne możliwości, jest dla Ratzingera solidarność, do której szczególnie nawołuje jako papież:

³⁹² Tamże, s. 797.

„Również w tym względzie istnieje *pilna moralna konieczność odnowienia solidarności*, zwłaszcza w relacjach między krajami znajdującymi się na drodze rozwoju a krajami w wysokim stopniu uprzemysłowionymi. Społeczeństwa zaawansowane technologicznie mogą i powinny zmniejszyć swoje zapotrzebowanie energetyczne zarówno dlatego, że ewoluuje działalność manufakturowa, jak i z tego powodu, że wśród ich obywateli upowszechnia się większa wrażliwość ekologiczna”³⁹³.

Powyższy *passus* przedstawia kolejną współczesną szansę, którą dostrzega Ratzinger. Jest nią globalna solidarność ekonomiczna. Oczywiście do ideału jest bardzo daleko, a różnice gospodarcze pomiędzy Północą i Południem są dzięki szybkiemu przepływowi informacji jeszcze bardziej zauważalne niż kiedykolwiek. Faktem jest, że pogłębiła się świadomość tych problemów i już nie tylko jednostki, ale i narody oraz wspólnoty międzynarodowe są bardziej wrażliwe na ogólnoświatowe nierówności ekonomiczne.

W XX wieku mogliśmy zaobserwować problemy całych państw wynikające z zadłużenia, co wcale nie zmieniło się w wieku XXI. Do tego dochodzą coraz to nowe wyzwania, dość wymienić tu pandemię i wojnę na Ukrainie. Benedykt XVI nie zajmuje się tymi tematami zbyt szczegółowo, nie jest ekspertem z zakresu światowej ekonomii, ale daje pewne moralne wskazówki, które ciągle są aktualne i trafne:

„Musimy się nauczyć, że nie możemy mieć wszystkiego, co byśmy chcieli, że musimy nieco obniżyć standard, który osiągnęliśmy. Musimy wyjść poza nasz stan posiadania, poza obronę własnych praw i wymagań. Przemiana serc, bez której nie zdobędziemy się na wyrzeczenia z myślą o innych ludziach i o przyszłości, będzie, jak myślę, prawdziwą próbą naszego systemu gospodarczego”³⁹⁴.

Choć do takiej przemiany jest ciągle daleka droga³⁹⁵, to jednak Ratzinger w swojej twórczości dostrzega szansę, która wynika z wzrastającej świadomości ludzkości.

³⁹³ Podkreślając potrzebę solidarności, pisze następująco: „Trzeba ponadto dodać, że dzisiaj możliwe jest uzyskanie większej wydajności energetycznej, a zarazem możliwy jest postęp w poszukiwaniach energii alternatywnych. Jednak potrzebna jest także planetarna redystrybucja zasobów energetycznych, tak aby umożliwić dostęp do nich także krajom, które są ich pozbawione. O ich losie nie może decydować ktokolwiek, nie można też zdać go na prawo silniejszego. Są to ważne problemy i żeby można było stawić im czoło w odpowiedni sposób, konieczne jest ze strony wszystkich odpowiedzialne uświadomienie sobie konsekwencji, których doświadczą przyszłe pokolenia, a zwłaszcza bardzo wielu młodych ludzi, żyjących w krajach ubogich, którzy «domagają się swojego czynnego udziału w budowaniu lepszego świata»” – *Caritas in veritate*, nr 49.

³⁹⁴ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 409.

³⁹⁵ W analizie Klubu Jagiellońskiego dotyczącej światowej gospodarki pogrążonej w popandemicznym kryzysie, czytamy: „Nie zmieni to jednak najważniejszych neoliberalnych zasad, wedle których budowane są nasze gospodarki. Po pierwsze, zostanie z nami neoliberalny imperatyw konsumpcjonizmu i egoizmu, którego rewizja wymagałaby głębokich zmian kulturowych. Nasze społeczeństwa będą nadal silnie indywidualistyczne i trudno będzie przekonać obywateli do solidarnościowych reform” – „*Gigantyczny rząd*», *«gospodarka wojenna»*. *Czy czeka nas powrót*

Niepohamowany konsumpcjonizm nie może być głównym motorem napędowym cywilizacji, gdyż prowadzi w ostateczności do jej unicestwienia. Tak więc duchowo-moralny wymiar działania ludzkiego splata się z jego aktywnością ekonomiczną.

Idąc dalej w analizę szans, które stwarza świat współczesny, a które dostrzega Bawarczyk, warto wspomnieć o wzajemnej zależności gospodarczej, która jego zdaniem może mieć swoje dobre strony. W *Caritas in veritate* Benedykt XVI zauważa, że proces ten „stał się (...) głównym motorem wyjścia z zacofania w rozwoju całych regionów i stanowi ze swej natury wielką szansę”³⁹⁶. Jednakże potrzebuje on „kierownictwa miłości”, co w języku niemieckiego teologa oznacza, że to człowiek musi świadomie i zgodnie z wolą Bożą prowadzić tenże proces ekonomicznych przemian. W przeciwnym wypadku szansa ta zostanie zaprzepaszczone³⁹⁷.

Rosnąca świadomość ekonomiczna objawia się także w coraz częściej podnoszonych głosach dotyczących życia na kredyt. Ratzinger zauważa także i to zjawisko. Píše o życiu na „koszt przyszłych pokoleń”, o kredytach, które się nam nie należą i o tym, że coraz częściej ludzkość zaczyna zdawać sobie sprawę z konsekwencji takiego stanu rzeczy³⁹⁸. Niestety, jak już zostało to wspomniane wcześniej, świadomość ta, choć sama w sobie dobra i budząca nadzieję, niekoniecznie przekłada się na konkretne działania.

Kolejnym pozytywnym aspektem nowoczesności, który ze swojej teologicznej perspektywy dostrzega Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, jest to, że nauka zaczyna dostrzegać swoje granice. Choć nadal wiele środowisk naukowych tkwi w pełnym pychy i naiwności przekonaniu, że człowiek zapanuje nad rzeczywistością, która nie będzie miała przed nim żadnych tajemnic, to jednak spora część świata nauki jest innego zdania:

„(...) Wielu naukowców dzisiaj mówi o konieczności istnienia czegoś, skąd pochodzi całość rzeczywistości i o potrzebie postawienia tego pytania na nowo. Wraz z tym rośnie też nowe rozumienie tego, co religijne: nie jako zjawiska mitologicznego o archaicznej

państwowego interwencjonizmu?” Karol Wałachowski omawia książkę Piotra Araka „Pandemonia. Czy koronawirus zakończył erę neoliberalizmu?”, <https://klubjagiellonski.pl/2021/12/16/gigantyczny-rzad-gospodarka-wojenna-czy-czeka-nas-powrot-panstwowego-interwencjonizmu/> [dostęp: 14.07.2022].

³⁹⁶ *Caritas in veritate*, nr 33.

³⁹⁷ „Z tego powodu miłość i prawda stawiają przed nami niespotykane dotąd i twórcze zadanie, z pewnością bardzo rozległe i złożone. Chodzi o otwarcie umysłu i uczynienie go zdolnym do poznania tych imponujących nowych sił dynamicznych i pokierowania nimi, wykorzystując je w perspektywie «cywilizacji miłości», której ziarno Bóg zasiał w każdym narodzie, w każdej kulturze” – tamże.

³⁹⁸ „(...) żyjemy na koszt przyszłych pokoleń. Widać też z tego, że żyjemy w fałszu. Żyjemy na pokaz, a wielkie kredyty są traktowane jako coś, co nam się należy. Także w tej kwestii wszyscy teoretycznie rozumieją, że potrzeba opamiętania, rozpoznania na nowo, co rzeczywiście jest możliwe, co można zrobić, a co zrobić wolno. Ale mimo wszystko nie przenika to do ludzkich serc” – tenże, *W rozmowie z czasem*, s. 798.

naturze, lecz wpływającego z wewnętrznej koherencji Logosu. To właściwie to samo rozumienie, z jakim Ewangelia chce głosić wiarę”³⁹⁹.

W powyższej wypowiedzi Ratzingera widać dwie pozytywne kwestie. Pierwszą jest pokora pewnej części naukowców, którzy dostrzegają, że aby zrozumieć całość otaczającej nas rzeczywistości, potrzeba wyjść poza metody nauk przyrodniczych. To z kolei prowadzi do „odmitologizowania” wiary, w dobrym sensie tego słowa. Ratzinger wielokrotnie mówi o potrzebie odejścia od pogańskiego rozumienia wiary chrześcijańskiej, które przedstawia ją jako stosunkowo łatwą odpowiedź na pytania, które jeszcze nas przerastają. Koncepcja Boga nie może być wypełnieniem „pustych dziur” w ludzkim poznaniu. Bóg, którego objawił nam w pełni Jezus Chrystus, przenika całość rzeczywistości i jest Logosem, a więc rozsądną zasadą podtrzymującą wszechświat w istnieniu. Badając prawa rządzące przyrodą, fizyką, kosmosem, odkrywamy Prawodawcę – Stwórcę – Absolut – Boga.

Tak więc można powiedzieć, że część współczesnej nauki „sprzyja” wierze i jej rozwój prowadzi do otwartego pytania o Boga. To oczywiście nie pociąga za sobą jakichś automatycznych decyzji poszczególnych naukowców, aby być wierzącymi. To po prostu kolejna szansa, którą współczesność daje człowiekowi, by uwierzył.

Pomimo gwałtownych przemian i rozwoju nauki człowiek pozostaje ciągle ten sam. Pragnienie Boga, które w nim się znajduje, nie zostaje w pełni zaspokojone przez postęp. Jak już wcześniej zostało wspomniane, przynosi on wiele dobra, ale niekoniecznie skutkuje automatycznym wzrostem moralności. Wiek XX, choć był czasem epokowych przemian, był także pełen wojen, totalitaryzmów i zbrodni na niespotykaną dotąd skalę. Stąd Ratzinger, rozmawiając z politykami, zauważył, że wielu z nich widzi potrzebę „religijnego autorytetu”, który chroniłby ludzkość przed ponownymi wyborami zła, które stanowiłoby zagrożenie dla całych narodów⁴⁰⁰.

Jedną z bardzo interesujących szans, którą Benedykt XVI dostrzega we współczesności, jest relatywizm. Może to wydać się zaskakujące, szczególnie, że był on przez niemieckiego teologa wielokrotnie krytykowany i tę krytykę przyjdzie jeszcze tu

³⁹⁹ Tamże, s. 860-861.

⁴⁰⁰ „Widzieliśmy, że postęp wprawdzie przyczynił się do wzrostu naszych możliwości, ale niekoniecznie do rozwoju naszego wymiaru moralnego i ludzkiego. Przeżywszy wielkie trwogi naszych czasów, dostrzegamy coraz wyraźniej, że musimy odnaleźć wewnętrzną równowagę i potrzebujemy także duchowego wzrostu. Spotykając się wielokrotnie z przywódcami państw, widzę także istnienie głębokiego przekonania, że świat nie może funkcjonować bez siły religijnego autorytetu” – tamże, s. 861.

omówić, ale istnieje także „dobry relatywizm”. Kiedy mamy z nim do czynienia i kiedy staje się czymś negatywnym? Ratzinger odpowiada w następujący sposób:

„Jeśli prowadzi do przyjęcia relatywnego charakteru wszystkich postaci ludzkich kultur i tym samym do wzajemnego informowania się, w którym nikt nie absolutyzuje swego ludzkiego, historycznego dziedzictwa, wtedy może służyć nowemu międzyludzkiemu porozumieniu i pomagać w otwieraniu granic, które do tej pory wydawały się zamknięte. (...) Negacją wiary jest on wtedy dopiero, gdy odrzuca wszelki wymiar absolutny i dopuszcza jedynie relatywność wszystkiego”⁴⁰¹.

Widać więc, że uznanie wzajemnych różnic, wynikających z kultur, historii, języka, narodowości i ich relatywizowanie, co oznacza tu nic innego jak nabranie pewnego dobrego dystansu, może przynieść korzystne skutki w postaci większego zrozumienia i solidarności międzyludzkiej. Kościół, według Ratzingera, będzie prawdziwie katolicki, czyli powszechny wtedy, gdy wśród zmieniającej się rzeczywistości będzie głosił absolutne prawdy wynikające z Objawienia, nie zmieniając ich treści, ale zmieniając formy, które służą do ich przekazywania. To myśl, która często przewija się w twórczości niemieckiego teologa, i zarazem zadanie, które stara się w swej twórczości realizować.

Podsumowując zebrane tu szanse, które Joseph Ratzinger dostrzega we współczesności, można powiedzieć, że globalizacja może prowadzić do większej świadomości ludzkości i solidarności na niespotykaną dotąd skalę. Troska o ekologię, pomoc państwom mniej rozwiniętym, przeciwstawienie się konsumpcjonizmowi i życiu na kredyt, postęp technologiczny i naukowy, który dostrzega swoje ograniczenia oraz „dobry relatywizm”, prowadzący do oddzielenia tego, co zmienne w kulturze do tego, co niezienne w wierze i moralności, to tylko kilka pozytywnych aspektów, które zostały wynotowane z twórczości Benedykta XVI i tu przedstawione. Jego krytyczne odniesienie do świata współczesnego nie jest zwykłym „malkontenctwem”. W określonych sytuacjach i pod pewnym warunkami *mundus huius temporis* może być sprzymierzeńcem w teologicznych dociekaniach, a więc argumentem „za”: Bogiem, wiarą, Kościołem, moralnością, solidarnością itd.

⁴⁰¹ Tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, s. 72.

b) Szansa komunikacji

Szanse wynikające z solidarności ekologicznej bądź ekonomicznej są możliwe między innymi dzięki współczesnej szybkiej wymianie informacji. Komunikacja stoi u podstaw wszystkich procesów globalizacyjnych i jest swego rodzaju znakiem rozpoznawczym naszych czasów. Otwiera ona przed ludzkością nowe możliwości i stanowi szansę, którą warto wykorzystać. Nie jest ona, podobnie jak postęp techniczny, który ją umożliwia, dobra lub zła sama w sobie. Ratzinger dostrzega zagrożenia z niej wynikające jednocześnie wskazując jej dobre strony:

„Na przykład wielkie możliwości komunikacji, które mamy dzisiaj, mogą z jednej strony prowadzić do całkowitego wykluczenia wymiaru osobowego. Pływa się tylko w morzu komunikacyjnym, ale już nie spotyka się osób. Z drugiej strony może to być szansa, chociażby przez to, że się nawzajem dostrzegamy, że się spotykamy, że sobie nawzajem pomagamy, że wychodzimy ku sobie.

Tak więc wydaje mi się ważne, aby nie widzieć tylko tego, co negatywne. Musimy wprowadzić z całą ostrością widzieć to co złe, ale także dostrzegać wszystkie szanse dobra, które są obecne, wszystkie nadzieje ludzkości i nowe możliwości. Musimy głosić konieczność przełomu, który nie może dokonać się bez wewnętrznego nawrócenia”⁴⁰².

Komunikacja, która pomaga dostrzec drugiego, faktycznie przynosi wiele dobra. Widać to doskonale w przypadku tzw. internetowej solidarności⁴⁰³, która objawia się w wielu zbiórkach, zrzutkach, wolontariatach, które wychodzą poza przestrzeń Internetu i mają przełożenie na realne dobro. Słowa Ratzingera, które pojawiły się także w motcie tego rozdziału, by „widzieć to co złe, ale dostrzegać wszystkie szanse dobra” pokazują trzeźwość jego myślenia i rozumny krytyczny osąd, który jednocześnie nie jest krytykanctwem, sentymentalnym nawoływaniem do powrotu do przeszłości i przekreśleniem wszystkiego co nowoczesne.

Wobec powyższych stwierdzeń nie dziwi fakt, że to właśnie Benedykt XVI jako pierwszy papież dokonał wpisu na Twitterze, w roku 2012. Dziś konto *@pontifex* obserwuje prawie 19 milionów użytkowników i internauci przywykli do obecności papieża w sieci, ale jeszcze dekadę temu tak nie było⁴⁰⁴. Niestety przy tej okazji warto

⁴⁰² Tenże, *W rozmowie z czasem*, s. 809-810.

⁴⁰³ Określenie autorskie.

⁴⁰⁴ „Jak Piusa XI nazywano papieżem radia, a Piusa XII – telewizji, tak papież Benedykta XVI ma szansę przejść do historii jako «Papież nowych mediów»” – K. Sitkowska, *Współczesne interpretacje rzeczywistości w kontekście rozwoju nowych mediów oraz ich wpływ na chrześcijańską imago mundi*, w: *Niedźwiedź biskupa Korbiniana. W kręgu myśli teologicznej Benedykta XVI*, red. H. Seweryniak, K. Sitkowska, P. Artemiuk, Płock 2011, s. 203.

dodać, że pierwszy papieski wpis ukazał dwuznaczność głoszenia Ewangelii w sieci. Większość komentarzy była ironiczna, wulgarna lub zaczepna, a tylko część dotyczyła wiary, bądź była po prostu odpowiedzią na papieskie pozdrowienia⁴⁰⁵. Niemniej po czasie widać, że była to decyzja dobra, choć obarczona pewnym ryzykiem (które wcale nie ustąpiło, więc pewną czujność wobec tego typu narzędzi należy zachowywać nieustannie). Stąd raczej trzeba przyznać wspomnianym wyżej słowom: „Musimy głosić konieczność przełomu, który nie może dokonać się bez wewnętrznego nawrócenia”. Same techniczne możliwości nie sprawią, że dobra nowina trafi do serc wszystkich internautów, może się tak stać tylko dzięki prawdziwie nawróconym i gorliwym chrześcijanom, którzy będą dobrze wykorzystywali współczesne możliwości komunikacji.

Szansa komunikacji to usprawnienie dialogu pomiędzy ludźmi. Dialog ten odbywa się na różnych płaszczyznach i może dotyczyć wspomnianej już ekologii, polityki, kultury itd. Niemniej dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jedną z najważniejszych przestrzeni dialogu jest ekumenizm.

Sobór Watykański II niezwykle mocno zaakcentował potrzebę budowania jedności pomiędzy wyznawcami Chrystusa, a pontyfikat Jana Pawła II był ekumeniczny na niespotykaną dotąd skalę. Obserwując z bliska papieża Polaka, Ratzinger zauważa i opisuje jego ekumeniczną wizję w następujący sposób:

„Papież rzeczywiście oczekuje, że po tysiącleciu podziałów nastąpi tysiąclecie pojednania. Ma on mniej więcej taką wizję: pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa było tysiącleciem jego jedności – dochodziło, jak wiemy, także do rozłamów, niemniej jednak zachowana była jedność między Wschodem i Zachodem; drugie tysiąclecie chrześcijaństwa było tysiącleciem wielkich rozłamów, a teraz, dzięki wielkiemu wspólnemu namysłowi, będziemy w końcu potrafili znaleźć nową jedność. Cały wysiłek ekumeniczny papieża wyznacza ta – również historiozoficzna – perspektywa. Papież jest przekonany, że w tym nurcie historiozoficznym mieści się Sobór Watykański II, który z aprobatą odniósł się do ekumenizmu i wezwał do jego realizacji”⁴⁰⁶.

Benedykt XVI starał się kontynuować dzieło swojego poprzednika, choć troska o ekumenizm była w nim od zawsze i nie była to jakaś nowa aktywność, wymuszona przez objęcie urzędu papieskiego. Już w *Raporcie o stanie wiary* zauważa, że rozmowy z niemieckimi protestantami doprowadziły go do wniosku, że winę za rozłam

⁴⁰⁵ Por. *Pierwszy tweet papieża – internauci kpią*, <https://tech.wp.pl/pierwszy-tweet-papieza-internauci-kpia,6034885940355713a> [dostęp: 15.07.2022].

⁴⁰⁶ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 374.

ponoszą wszyscy chrześcijanie⁴⁰⁷. To dla niego ważny punkt wyjścia, który nie zamyka się na innych przez proste stwierdzenie: „my jesteśmy niewinni, to wasza wina”. Zauważa, że zarówno katolicy, jak i protestanci ciągle mają na tym polu sporo do zrobienia, niemniej pojawiają się już pewne zmiany w myśleniu, które umożliwiają dalsze postępu ekumenizmu⁴⁰⁸.

Wspólne dążenie do jedności, nowoczesne formy komunikacji, wiatr soborowych zmian i wiele innych czynników sprawiły, że dialog ekumeniczny mógł się rozwinąć. Niemniej droga do zjednoczenia jest jeszcze bardzo daleka. Ratzinger zauważa, że paradoksalnie największą przeszkodą w dialogu z protestantami nie jest podejście do Biblii (zasada *sola Scriptura*⁴⁰⁹) czy pierwotny problem z nauką o usprawiedliwieniu⁴¹⁰, ale rozumienie Kościoła i sakramentów, szczególnie kapłaństwa i Eucharystii. Stąd też wyklucza on, w obecnym stanie dialogu ekumenicznego, możliwość interkomunii z protestantami.

Osobną uwagę Ratzinger poświęca anglikanom, których Messori w swoim wywiadzie nazywa *Bridge-Church*, czyli „Kościół-pomost między światem protestanckim i katolickim”⁴¹¹. W czasie jego pontyfikatu dochodzi do zbliżenia części anglikanów, szczególnie z tzw. *High Church*, do Kościoła katolickiego, czego formalnym wyrazem jest konstytucja *Anglicanorum coetibus* z roku 2009. Stwarza ona ordynariaty personalne (na wzór ordynariatów polowych), które umożliwiają anglikanom przejście do Kościoła katolickiego przy zachowaniu swojej rodzimej tradycji liturgicznej. W mediach najwięcej emocji wzbudził fakt, że dokument ten umożliwia także przejście na katolicyzm żonatym duchownym anglikańskim. Trzeba pamiętać, że „Nie jest to jednak rozwiązanie nowe, albowiem i wcześniej przy konwersjach indywidualnych dawni duchowni anglikańscy przyjmujący święcenia we wspólnocie Kościoła

⁴⁰⁷ Por. tamże, s. 154.

⁴⁰⁸ „Tak. Dokonała się zmiana. Przekonano się, że wszyscy chrześcijanie nie dochowali wierności Chrystusowi, nie tylko katolicy. Ale nadal spornym problemem jest koncepcja Kościoła” – tamże, s. 155.

⁴⁰⁹ „Zresztą (...) zaciętość protestantyzmu klasycznego w ograniczaniu się do *Sola Scriptura* nie mogła przetrwać. Dzisiaj bardziej niż przedtem została dotknięta kryzysem, właśnie za sprawą tak zwanej «naukowej» egzegezy, która – zrodzona i rozwinięta w środowisku protestanckim – zaczęła wykazywać, że Ewangelisci to wytwór Kościoła pierwotnego, a całe Pismo Święte nie jest niczym innym, jak tylko Tradycją” – tamże.

⁴¹⁰ Por. *Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu* (31.10.1999), która została wypracowana przez Światową Federację Luterzańską oraz Papieską Radę ds. popierania Jedności Chrześcijan.

⁴¹¹ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 157.

rzymskokatolickiego byli zwalniani z zachowania celibatu i mogli być święceni jako żonaci”⁴¹².

Kolejną ważną gałęzią ekumenizmu jest dialog z prawosławnymi. Teoretycznie powinien być najprostszy ze wszystkich wcześniej omówionych. W praktyce jednak wydaje się być on niezwykle „statyczny”. Ratzinger zauważa, że choć Kościół katolicki i Kościoły prawosławne są sobie bliskie przez podobne rozumienie sukcesji apostoelskiej, sakramentów, praktykę liturgiczną itd., to w praktyce przywiązanie Wschodu do autokefalii i odrzucenie biskupa Rzymu jako zwornika jedności całego Kościoła skutkuje swoistą „blokadą” dialogu ekumenicznego ⁴¹³. Pomimo tego wielu komentatorów było zdania, że dialog katolicko-prawosławny za pontyfikatu Benedykta XVI uległ poprawie⁴¹⁴.

Widoczne więc jest, że dla Ratzingera głównym problemem ekumenicznym, wspólnym dla dialogu z wszystkimi wyznaniem chrześcijańskimi, jest pojęcie Kościoła. Różnice te zostały wydobyte z całą ostrością (przez wielu komentatorów uznana za przesadną) w deklaracji *Dominus Iesus*⁴¹⁵. W punkcie siedemnastym została przedstawiona w skrótowny sposób eklezjalna gradacja, która przedstawia linię podziału pomiędzy Kościołami i wspólnotami kościelnymi:

„Istnieje zatem jeden Kościół Chrystusowy, który trwa w Kościele katolickim rządzonym przez następcę Piotra i przez biskupów w łączności z nim. Kościoły, które nie będąc w pełnej wspólnotocie z Kościołem katolickim, pozostają jednak z nim zjednoczone bardzo ścisłymi więzami, jak sukcesja apostoelska i ważna Eucharystia, są prawdziwymi Kościołami partykularnymi. Dlatego także w tych Kościołach jest obecny i działa Kościół Chrystusowy, chociaż brak im pełnej komunii z Kościołem katolickim, jako że nie uznają katolickiej nauki o prymacie, który Biskup Rzymu posiada obiektywnie z ustanowienia Bożego i sprawuje nad całym Kościołem. Natomiast Wspólnoty kościelne, które nie zachowały prawomocnego Episkopatu oraz właściwej i całkowitej rzeczywistości eucharystycznego misterium, nie są Kościołami w ścisłym sensie; jednak ochrzczeni w tych

⁴¹² Cały akapit i cytata na podstawie: P. Kantyka, *Konstytucja apostoelska Benedykta XVI Anglicanorum coetibus i jej implikacje dla życia wspólnoty anglikańskiej*, „Roczniki Teologii Ekumenicznej” 2010, t. 2 (57), s. 88.

⁴¹³ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 156.

⁴¹⁴ Por. R. Kimsza, *Ekumenizm papieża Benedykta XVI*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzesckie” 2008, nr 13, s. 59.

⁴¹⁵ Szerzej o krytyce deklaracji tutaj: A. Tornielli, *Ratzinger strażnik wiary*, tłum. B. Tomaszek, Kraków 2005, s. 180-182.

Wspólnotach są przez chrzest wszczępieni w Chrystusa i dlatego są w pewnej wspólnocie, choć niedoskonałej, z Kościołem”⁴¹⁶.

Powyższe stwierdzenia prowadzą niektórych do przekonania, że Joseph Ratzinger/Benedykt XVI nie jest zwolennikiem skorzystania z szansy, jaką daje dialog ekumeniczny, którą to szansę przecież sam dostrzega. Nie jest to jednak prawda. Niemiecki teolog jako *cooperator veritatis* odrzuca takie porozumienie, które byłoby zbudowane na fałszywych przesłankach. Pragnie on dialogu ekumenicznego, który będzie opierał się na szczerości i prawdzie, a nie na kompromisie i zmianie doktryny. Jedność za cenę prawdy będzie jednością pozorną, która być może będzie dawać emocjonalną satysfakcję, ale nie rozwiąże faktycznych problemów. Ból podziału jest być może potrzebny chrześcijanom, by na nowo zrozumieli, co otrzymali od Pana i przemyślawszy Jego Ewangelię, dążyli do nawrócenia, które będzie skutkowało większą jednością. Sukcesem będzie to, że dzięki prowadzonemu dialogowi nie będzie dochodziło do nowych podziałów⁴¹⁷.

Benedykt XVI miał jako papież dobre stosunki z Kościołami Wschodnimi i wspólnotami eklezjalnymi, mimo powyższych stwierdzeń dotyczących ich relacji z Kościołem katolickim⁴¹⁸. Ekumenizm według Ratzingera jest także niezwykle ważny dla świata, który tak bardzo podzielony potrzebuje świadectwa jedności wszystkich chrześcijan. Nie tylko katolicy, ale i wszyscy wyznawcy Chrystusa podejmują dialog ze współczesnością, stąd wspólny głos, stanowisko w wielu dziś kontrowersyjnych kwestiach, jak na przykład w sprawie ochrony życia ludzkiego, nierozzerwalności małżeństwa, rodziny itp., jest bardzo istotne. Chrześcijanie na całe szczęście starają się ze sobą współpracować na wielu płaszczyznach i często spotykają się z podobnym sprzeciwem ze strony współczesności, a nawet dzielą wspólne prześladowania⁴¹⁹. Z pewnością jednak mylą się ci, którzy uważają Ratzingera za przeciwnika ekumenizmu.

⁴¹⁶ Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (6.08.2000), nr 17.

⁴¹⁷ „Musimy dostrzegać obydwa aspekty: zarówno zbliżenie między podzielonymi na wyznania chrześcijanami, jak i kolejne pęknięcia. Trzeba się wystrzegać utopijnych nadziei. Ważne jest, abyśmy wszyscy wciąż podejmowali namysł nad istotnymi sprawami. By każdy, jeśli tak można powiedzieć, próbował przeskoczyć własny cień i starał się uchwycić sedno. O sukcesie będzie można mówić już wtedy, gdy przestaną się pojawiać nowe pęknięcia i gdy zrozumiemy, że mimo podziałów możemy w wielu sprawach osiągnąć zgodę. Nie sądzę, byśmy mogli szybko dojść do wielkiego «zjednoczenia międzywyznaniowego». O wiele ważniejsze jest, byśmy się do siebie odnosili z szacunkiem, ba, z miłością, byśmy akceptowali siebie jako chrześcijan i w istotnych sprawach starali się wspólnie świadczyć w świecie zarówno za właściwym kształtem porządku świeckiego, jak i za odpowiedzią na wielkie pytanie o Boga, o początek i kres człowieka” – J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 384.

⁴¹⁸ Por. tamże, s. 827.

⁴¹⁹ Por. tamże, s. 157.

Można nie podzielać jego wizji, ale nie można odmówić mu starań na rzecz dialogu z innymi wyznawcami Chrystusa⁴²⁰.

Kolejną szansą, którą badany teolog dostrzega w świecie współczesnym, to rozwój dialogu międzyreligijnego. Można powiedzieć, że po ekumenizmie to kolejny krok, jaki Kościół powinien podjąć, by budować jedność rodziny ludzkiej. Na szczególne wyróżnienie zasługują relacje z islamem i judaizmem. Mahometanie jako druga co do wielkości religia świata i Żydzi, którzy są „spokrewnieni” z chrześcijanami przez Stary Testament, to grupy wyznaniowe, którym Ratzinger poświęca sporo miejsca w swojej twórczości.

Mówiąc o islamie, zwraca uwagę na żywotność tej religii. Wyznawcy Mahometa uważają, że kraje Zachodu, znużone chrześcijaństwem i ideami postoświeceniowymi, nie mają wiele do zaoferowania w sprawach wiary. Stąd muzułmanie dumni ze swej religii proponują ją całemu światu z wielką odwagą i determinacją. Ratzinger wskazuje, że dialog z islamem jest trudny ze względu na jego różnorodność (wielość odmian), jak i specyfikę (dążenie do podporządkowania wszystkich sfer życia jednej religii).

To wszystko jednak nie unieważnia potrzeby dialogu z wyznawcami Proroka, którą dostrzega Benedykt XVI. Wielu komentatorów, którzy pobieżnie znają jego myśl i skupiają się na medialnych przekazach, może tego nie dostrzegać czy być innego zdania ze względu na kontrowersje, które wywołał⁴²¹. W swoim wystąpieniu Benedykt XVI cytował bizantyjskiego cesarza Manuela II, który pisał: „Pokaż mi, co przyniósł Mahomet, co byłoby nowe, a odkryjesz tylko rzeczy złe i nieludzkie, takie jak jego nakaz zaprowadzania mieczem wiary, którą głosił”. Ten wyrwany z fragmentu cytat był przypisywany papieżowi, co spotkało się z gwałtowną reakcją środowisk muzułmańskich. Oczywiście cały wykład miał zupełnie inną treść i wymowę, ale to nie przebiło się do głównego nurtu. Jak słusznie zauważa Majewski w swoim tekście *Burza nie tylko medialna. Ratyzyboński wykład Benedykta XVI w środkach przekazu*, doradcy papieża powinni zwrócić uwagę na możliwość niewłaściwego odczytania tych słów w dziennikarskich komentarzach. Niemniej dodaje, że Watykan 16 września 2006 roku

⁴²⁰ „Dzisiaj w środowisku ekumenicznym uważa się za pożałowania godne, iż w przeszłości nie uczyniono więcej dla zapobieżenia podziałowi, że nie stworzono możliwości większego zrozumienia i pojednania między różnymi ugrupowaniami. Powinno to stać się przestrogą także dla naszych czasów, by nie ustawać w dążeniu do pojednania takiego, jakie jest możliwe, przy porządkując temu celowi wszelkie stosowne ku temu środki” – tamże, s. 55.

⁴²¹ Benedykt XVI, *Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbnie (Regensburg) 12.09.2006*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbna_12092006.html [dostęp: 15.07.2022].

wydał oświadczenie, w którym przeprosza muzułmanów za ten opacznie zrozumiany cytat⁴²².

Podsumowując powyższy fragment poświęcony islamowi, należy raz jeszcze podkreślić, że Joseph Ratzinger/Benedykt XVI widzi potrzebę i szansę dialogu z muzułmanami⁴²³ oraz uważa za oczywistą wolność religijną, która powinna obowiązywać wszędzie⁴²⁴.

Na koniec warto jeszcze zatrzymać się przy dialogu z judaizmem. Ratzinger nie ma wątpliwości, że choć bywa bardzo trudny, to jednak jest on konieczny. Choć łączy nas pokrewieństwo przez Stary Testament, to dzieli wzajemne niezrozumienie, wiele bolesnej historii, doznanych krzywd zarówno z jednej, jak i z drugiej strony.

Są jednak przykłady dobrego i ciekawego dialogu, jak chociażby książka rabina Jakoba Neusnera *Rabin rozmawia z Jezusem*⁴²⁵, która została opatrzona wstępem Ratzingera. Choć autor, komentując Kazanie na Górze, dokładnie przedstawia różnice pomiędzy judaizmem a chrześcijaństwem, czyni to jak mówi Ratzinger „z wielką miłością”, tak „by na koniec uwypuklić wspólne «tak» wobec żywego Boga”⁴²⁶. To dialog, który odpowiada niemieckiemu teologowi. Szczere przedstawienie różnic, które pokazują prawdę naszych stanowisk, a jednocześnie szukanie miłości i pokoju ponad nimi.

⁴²² „Sam Benedykt XVI w podobny sposób wypowiedział się dzień później: «Bardzo ubolewam z powodu reakcji wywołanych krótkim fragmentem mego przemówienia na uniwersytecie w Ratyźbonie». Podkreślił, że słowa Paleologa nie wyrażają jego osobistych przekonań. Takiej publicznej papieskiej skruchy nie znała dotąd historia” – J. Majewski, *Burza nie tylko medialna. Ratyźboński wykład Benedykta XVI w środkach przekazu*, „Więź” 2008, nr 1, https://web.archive.org/web/20160317013350/http://laboratorium.wiez.pl/teksty.php?ratyzbonski_wyklad_benedykta&p=5 [dostęp: 15.07.2022].

⁴²³ „W każdym razie doszliśmy do dobrego momentu. Wie pan, że stu trzydziestu ośmiu islamskich uczonych napisało list z wyraźnym zaproszeniem do dialogu, przedstawiając interpretację islamu, która go bezpośrednio prowadzi do rozmowy z chrześcijaństwem. Odebrałem także na ten temat bardzo ważną rozmowę z królem Arabii Saudyjskiej. Chce on, podobnie jak inni islamscy przywódcy państw, na przykład tych leżących nad Zatoką Perską, wystąpić razem z chrześcijanami przeciw terrorystycznemu nadużywaniu islamu.

Wiemy, że znajdujemy się dzisiaj w obliczu wspólnego wysiłku. Wspólnie z jednej strony bronimy wielkich religijnych wartości – wiary w Boga i posłuszeństwa Bogu – aby – z drugiej strony – znaleźć właściwe miejsce w nowoczesności” – J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 836.

⁴²⁴ „Chrześcijanie są tolerancyjni i dlatego także innym zostawiają ich własne samorozumienie. Jesteśmy wdzięczni, że w krajach położonych nad Zatoką Perską (takich jak Katar, Abu Zabi, Dubaj, Kuwejt) są kościoły, w których chrześcijanie mogą celebrować liturgię, i chcielibyśmy, żeby tak było wszędzie. Dlatego jest oczywiste, że muzułmanie także u nas mogą gromadzić się na modlitwie w meczetach” – tamże, s. 804.

⁴²⁵ Por. J. Neusner, *Rabin rozmawia z Jezusem*, tłum. A. Wojtasik, Kraków 2000. Książka jest opatrzona na okładce komentarzem Benedykta XVI, który brzmi następująco: „Ta religijna szczerza dyskusja wierzącego Żyda z Jezusem, Synem Abrahama, bardziej niż wszystkie inne interpretacje otworzyła mi oczy na znaczenie słów Jezusa i na konieczność podjęcia decyzji, wobec której stawia nas ewangelia”.

⁴²⁶ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 390.

Innym dobrym przykładem dialogu Benedykta XVI z judaizmem jest książka *Żydzi i chrześcijanie*⁴²⁷, która powstaje na kanwie dokumentu przygotowanego przez przedstawicieli ortodoksyjnych środowisk żydowskich z okazji pięćdziesiątej rocznicy deklaracji *Vaticanum II* zmieniającej stosunek Kościoła katolickiego do wyznawców judaizmu. Benedykt XVI opublikował swoją odpowiedź na wspomniany dokument i rozpoczyna w ten sposób ciekawą rozmowę, którą ze strony żydowskiej prowadzi naczelny rabin Wiednia Arie Folger. Choć odpowiedź papieża seniora spotkała się z krytyką niektórych „postępowych” teologów, to jednak uczeni żydowscy dobrze zareagowali na jego argumenty. Tak Benedykt XVI, jak i Arie Folger, „trwając w wierności wyznawanej wierze, potrafią okazać zrozumienie dla racji drugiego, wytyczając dobrą i uczciwą drogę dla relacji chrześcijańsko-żydowskich, wolną od politycznej poprawności i manipulacji prawdą”⁴²⁸.

Oprócz powyższych przykładów dialogu z judaizmem, Benedykt XVI zostawił też po sobie także trwały ślad w postaci zmiany treści wielkopiątkowej modlitwy za Żydów w tzw. starym mszale. Jak można się domyśleć, nie wszyscy zwolennicy tradycji zgadzali się z tą zmianą. Co do jej słuszności papież jest przekonany i swoją decyzję tłumaczy następująco:

„Sformułowanie było dla Żydów ewidentnie raniące, a poza tym nie wyrażało pozytywnie wielkiej wewnętrznej jedności pomiędzy Starym a Nowym Testamentem. (...)

W nowym wprowadzonym przeze mnie sformułowaniu obecna jest nasza wiara, że Chrystus jest Zbawicielem wszystkich, że nie ma dwóch dróg zbawienia, a więc Chrystus jest też Zbawcą Żydów, a nie wyłącznie pogan. Zawarty w tej modlitwie sens wyraża także, że nie modlimy się bezpośrednio o nawrócenie Żydów w misjonarskim znaczeniu, lecz o to, aby Pan doprowadził do takiego historycznego momentu, w którym my wszyscy będziemy zjednoczeni ze sobą nawzajem. Dlatego argumenty, które w tym kontekście są podnoszone przeciwko mnie przez wielu teologów, są nierozważne; ich ocena sytuacji jest błędna”⁴²⁹.

Podsumowując całość powyższego paragrafu, można stwierdzić, że Joseph Ratzinger/Benedykt XVI dostrzega w świecie współczesnym szansę komunikacji. Pozwala ona nie tylko na porozumienie się ludzi różnych narodów i kultur, ale także umożliwia pogłębienie ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego. Teologia nie może

⁴²⁷ Benedykt XVI, *Żydzi i chrześcijanie. Benedykt XVI w dialogu z rabinem Arie Folgerem*, red. E. Guerriero, tłum. M. Masny, Kraków 2021.

⁴²⁸ Benedykt XVI w dialogu z rabinem Arie Folgerem. *Żydzi i chrześcijanie* <https://www.religijna.pl/zydzi-i-chrzescijanie-benedykt-xvi-arie-folger> [dostęp: 18.10.2022].

⁴²⁹ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 842.

zapominać, że mówi zarówno do niewierzących, jak i do chrześcijan niekatolików, a także do wyznawców innych religii. Z każdą z tych grup konieczne jest nawiązanie dialogu, który będzie przyczyniał się do budowania powszechnego braterstwa i umożliwi głoszenie Ewangelii.

c) Szansa kryzysu

Konstrukcja pierwszego paragrafu tego rozdziału opiera się na schemacie: „od zewnątrz do wewnątrz”. Najpierw przedstawione zostały szanse jakie zdaniem Ratzingera nowoczesność przynosi ludzkości, takie jak globalna troska o klimat, ekonomię, ogólnoswiatową solidarność itd. Następnie opisane zostały szanse wynikające z komunikacji i dialogu międzywyznaniowego i międzyreligijnego. Teraz przychodzi czas na pokazanie szans, które świat współczesny daje Kościołowi, teologii i wierze.

Czym więc jest wspomniana w tytule punktu „szansa kryzysu”? Na tym etapie pracy widoczny jest specyficzny stosunek Josepha Ratzingera/Benedykta XVI do nowoczesności. Choć nigdy nie odrzuca on jej z zasady, to jednak zawsze dostrzega jej dwuznaczność. Tak jak wspomniane szanse mogą być przez ludzkość wykorzystane bądź zaprzepaszczone, tak też kryzys, w którym znajduje się dziś Kościół, może mieć dobre lub złe skutki, co dla Ratzingera jest oczywiste⁴³⁰. Nawet na płaszczyźnie semantycznej słowo „kryzys” oznaczające jakiś wybór, walkę, konieczność decyzji, zawiera w sobie jednocześnie niebezpieczeństwo, jak i możliwości.

Dlatego też wspomniana „szansa kryzysu” to punkt zwrotny, w którym świat oczyszcza wierzących z pewnej „nadbudowy” tego, co nie jest istotą chrześcijaństwa i wypróbowuje ich wiarę, która może zostać w ten sposób umocniona⁴³¹. Trudności, z którymi spotykają się ludzie wierzący, prowadzą do wewnętrznego namysłu nad tym,

⁴³⁰ Krzysztof Gózdź przedstawia skrótowo opis kryzysu odnosząc się do myśli Ratzingera:

„– zamiast rozwoju mamy ograniczone, przeżywające zastój stowarzyszenie, które nie potrafiło tak naprawdę wyjść poza granicę ani europejskiego przez ani średniowiecznego ducha;

– zamiast świętości mamy nagromadzenie wszelkich ludzkich zgorśnień, od prześladowania Żydów i zniewolenia sumień, aż po dogmatyzowanie siebie samego;

– zamiast trwałości mamy poddawanie się niemal wszelkim prądom historii, od kolonializmu i nacjonalizmu, aż po układy z marksizmem” – K. Gózdź, *Kościół jako znak dla świata...*, s. 11.

⁴³¹ „Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek Pan uświadamia nam, że tylko On może zbawić swój Kościół. Kościół jest Chrystusowy i Chrystus zatroszczy się o niego. Od nas wymaga się pracy ze wszystkich sił, z pełnym oddaniem, z poczuciem optymizmu, ale i ze świadomością, że jesteśmy sługami niegodnymi, nawet jeśli wykonaliśmy wszystko, co do nas należy. Także w tym odwołaniu się do naszej znikomości widz jedną z łask tego ciężkiego okresu. Okresu (...) w którym wymaga się od nas cierpliwości, tej codziennej formy miłości, w której są obecne wiara i nadzieja” – J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 41).

co zostało im dane dzięki Ewangelii, nad tym, kim są jako chrześcijanie. Można powiedzieć, że wspomniane w rozdziale pierwszym „odległe krainy”, do których uciekał syn marnotrawny, w ostatnich czasach stały się bliskie. Łatwo jest uciec od Boga, zrezygnować z wiary i wartości, które dziś dla wielu wydają się być ciężarem. Propozycji świata, by zapęłnić duchową pustkę jest mnóstwo. Czy jednak będzie to satysfakcjonujące? Ratzinger uważa, że nie i w tym zderzeniu się duchowego głodu z płytką i powierzchowną odpowiedzią świata współczesnego dostrzega szansę dla wiary:

„Paradoksalnie (...) właśnie to, co negatywne, może przekształcić się w pozytyw. Wielu katolików doświadczyło w ostatnich latach odstępstwa, a w konsekwencji zobaczyło rezultaty konformistycznej postawy wobec ideologii i doświadczyło, co znaczy oczekiwać od świata zbawienia, wolności, nadziei. O tym, jaki wymiar ma życie bez Boga, co znaczy świat bez Boga, wiedziało się do niedawna teoretycznie, teraz stało się to wiadome z doświadczenia. Ale odchodząc od takiej rzeczywistości, która stała się pustką, można odkryć na nowo, jakie bogactwo niesie ze sobą wiara, jak jest ona niezbędna”⁴³².

Jednakże kryzys ten może także Kościół zniszczyć. Wspomniana próba, którą przechodzi chrześcijanin w świecie współczesnym, gdy jest przeżywana bez wiary i nadziei, będzie skutkowałą rozpaczą i zniechęceniem. Wydaje się, że to właśnie dzieje się w wielu regionach Kościoła, szczególnie na Zachodzie, gdzie tęskni się za tym, co było, obawiając się natomiast przyszłości, która jawi się jako zwycięstwo sekularyzmu i ateizmu nad wiarą. Ratzinger dodaje, że oprócz rezygnacji może pojawić się także sceptycyzm i cynizm, które w swojej konsekwencji będą prowadziły do unicestwienia człowieka wierzącego⁴³³.

Czym w kontekście powyższych rozważań był Sobór Watykański II? To bardzo ważne pytanie, od którego nie można uciec szczególnie w Europie, która w czasie posoborowym boryka się z wielkim kryzysem wiary i religijności. Wielu uważa, że Sobór nie tylko nie był potrzebny, ale nawet szkodliwy dla Kościoła i nie tyle mierzył się z kryzysem, co sam go wywołał.

Ratzinger, który bardzo wiele w swojej twórczości poświęca rozważaniom na temat soboru, jest w swoim stanowisku niezwykle wyważony. Przede wszystkim nie uważa, że byłoby lepiej dla Kościoła, gdyby sobór się nie wydarzył. Nazywa tę myśl

⁴³² Tamże, s. 62-63.

⁴³³ Por. tamże, s. 289.

„nierealistyczną”⁴³⁴. Jednocześnie szczerze przyznaje, że recepcja soborowa była i jest daleka od zamierzonych przez ojców soborowych i papieża skutków. Wyjściem jednak nie jest ani całkowite odrzucenie *Vaticanum II*, za którym opowiadają się zwolennicy tradycji, ani tworzenie nowych reform, za którymi opowiadają się katolicy progresywni. Joseph Ratzinger uważa, że tylko po ponownym odczytaniu „liter” dokumentów soborowych, będzie można dojść do „ducha” tego wydarzenia, który ciągle jest „do odkrycia” przez Kościół. Píše wprost:

„(...) katolik, który jasno widzi szkody poniesione przez Kościół z winy późniejszych deformacji Soboru Watykańskiego II i nad tym ubolewa, w tym samym *Vaticanum II* powinien odnaleźć możliwość ich naprawienia. Sobór należy do niego, a nie do tych, co chcą iść dalej drogą, której skutki były katastrofalne, i nie do tych, którzy nie wiedzą, co począć z *Vaticanum II*, gdyż uważają go za «skamielinę ery klerykalnej»”⁴³⁵.

Co interesujące w powyższej wypowiedzi i co często powtarza się w tekstach Ratzingera, a jest także zgodne z jego metodą teologiczną, niemiecki teolog zachęca każdego katolika do samodzielnego sięgnięcia do tekstów soborowych. Do zmierzenia się z tym, co w nich się znajduje i samodzielnego odkrycia, gdzie „popołniono błąd”. W ten sposób będzie on mógł przekonać się co faktycznie wynika z soborowych postanowień, a co jest ich interpretacją i nadinterpretacją. „Sobór należy” do każdego katolika, a dzięki współczesnym środkom przekazu treść jego dokumentów jest powszechnie dostępna, więc ktokolwiek, kto chciałby dotrzeć do tego, czym naprawdę był sobór, ma taką możliwość.

Wracając po raz ostatni do Ratzingerowej oceny *Vaticanum II*, należy powtórzyć, że teolog nie był i nie jest optymistą zapatrzonym w sobór, który według niektórych miał rozwiązać wszystkie problemy i bolączki Kościoła. Jednocześnie uznaje jego potrzebę i widzi wielką wartość tekstów, które na nim powstały. Nigdy nie odrzucił Soboru, a krytyka płynąca z jego strony była merytoryczna i częściej dotyczyła posoborowej recepcji i reform z niej wynikających niż treści konkretnych dokumentów⁴³⁶. To, czy szansa *Vaticanum II* zostanie wykorzystana, zależy zdaniem Ratzingera od wszystkich

⁴³⁴ Por. tamże, s. 60.

⁴³⁵ Tamże.

⁴³⁶ „Być może oczekiwaliście bardziej radosnego i świetlanego obrazu i z pewnego punktu widzenia można by było przedstawić taki obraz. Ale wydaje mi się ważne, by pokazać dwa oblicza tego wszystkiego, co napędza nas radością i wdzięcznością dla Soboru, dla jego wezwań i zadań stawianych przed nami. I wydaje mi się konieczne zasygnalizowanie niebezpieczeństwa nowego triumfalizmu, w który popadają często właśnie ci, co walczą z triumfalizmem minionej doby. Dopóki Kościół jest tylko pielgrzymem na ziemi, nie ma prawa chwalić siebie. Ten nowy sposób chwalenia się mógłby stać się jeszcze zdradliwszy niż tiary i lektyki, dając powód raczej do uśmiechu niż do dumy” – tamże, s. 40.

katolików, którzy znając jego dziedzictwo, będą dążyli do świętości w nowoczesnym i szybko zmieniającym się świecie. Cytując Jana Pawła II, podsumowuje to zwięźle: „Kościół dzisiejszy nie potrzebuje nowych reformatorów. Kościół potrzebuje nowych świętych”⁴³⁷.

Dlatego też wielką szansą dla współczesnego Kościoła, jak i teologii są dla Ratzingera ruchy odnowy, które zaczęły intensywnie powstawać w XX wieku. To one pokazują żywotność wiary w naszych czasach i starają się transponować jej doświadczenie, tak by była dziś dobrze rozumiana i możliwa do praktykowania. Nawet jako kościelny urzędnik Ratzinger potrafił dostrzec i spotkać się z tymi przedstawicielami ruchów i wspólnot, które często były tworzone obok instytucji Kościoła i potem do niej włączane:

„Co prawda dostrzegam w Kościele wiele starych, obumierających gałęzi, które z wolna usychają i spadają – czasami w ciszy, czasami z trzaskiem. Ale przede wszystkim dostrzegam młodzieńczość Kościoła. Spotykam się z tyloma młodymi ludźmi, którzy przybywają ze wszystkich stron świata, spotykam się z tymi nowymi ruchami, z entuzjazmem wiary, który się w nich znowu uwidacznia”⁴³⁸.

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI tak jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary, jak i jako papież starał się być blisko tej nowej rzeczywistości w Kościele. Z nutką ironii pisze, że cudem jest, iż Duch Święty okazał się silniejszy od programów duszpasterskich i stworzył coś nowego, co oczywiście należy rozeznawać i badać⁴³⁹. Jako teolog chce on „otwierać drzwi i przygotowywać miejsce” dla tego, co może być prawdziwą reformą Kościoła. Widoczne jest, że żywi on względem niej wielką nadzieję.

Jednocześnie Ratzinger nie odrzuca innych form trwania w Kościele i budowania go. Tradycyjna pobożność, tak mu bliska, ciągle jest dla wielu katolików najlepszą drogą poznania i doświadczenia Bożej obecności. Odnosi się on także do tych, którzy z Kościołem są luźno związani i praktykują tylko w święta czy podczas uroczystości rodzinnych. Wielu gorliwych ewangelizatorów przekreśla tzw. niedzielnych katolików, ale nie Ratzinger. Pisze on o potrzebie tworzenia przestrzeni dla ludzi, którzy nie w pełni identyfikują się z Kościołem, którzy są raczej jego sympatykami niż członkami. Tak jak w czasach Jezusa w świątyni jerozolimskiej istniał dziedziniec pogan, tak i dziś potrzeba miejsca dla tych, którzy nie chcą wejść, ale chcieliby się rozejrzeć w wierze⁴⁴⁰.

⁴³⁷ Tamże, s. 63.

⁴³⁸ Tamże, s. 757-758.

⁴³⁹ Por. tamże, s. 64.

⁴⁴⁰ Por. tamże, s. 744.

Nie oznacza to jednak, że Ratzinger chciałby, aby Kościół dostosowywał się do świata w celu pozyskania nowych członków. Cała jego twórczość teologiczna i posługa duszpasterska są raczej pokazaniem, czym jest katolicyzm w bardzo jasny i precyzyjny sposób. Ewangelia, a co za tym idzie, chrześcijaństwo to wymagająca droga, która jest nie do pogodzenia z wieloma dzisiejszymi trendami. Benedykt XVI, kierując zaproszenie do współczesnego człowieka, nie udaje, że tych trudności nie ma, ale pokazuje wartość płynącą z wiary. Wartość, która ma uzasadnić pokonywanie tych przeciwności⁴⁴¹.

Ratzinger zauważa, że Kościół funkcjonujący w realiach XXI wieku powinien na nowo określać swoją tożsamość i roztropnie przyjmować lub odrzucać współczesne idee. Przykładem tego może być zmierzenie się z demokratyzacją. Pytanie, które stawia tutaj niemiecki teolog brzmi: Czy i na ile demokracja powinna być obecna w Kościele?

Odpowiadając, zauważa, że Kościół nie jest własnością chrześcijan, a lud Boży to nie duchowy naród, który przez „umowę społeczną” będzie stanowił o sobie. Dotyczy to szczególnie urzędów kościelnych, które miałyby być przyznawane w oparciu o w pełni demokratyczne procedury. Ratzinger zauważa, że część tych procedur w postaci soborów czy synodów jest jak najbardziej do przyjęcia przez Kościół, natomiast inne trzeba odrzucić, pamiętając o podstawowej tezie, że Kościół nie należy do nas, ale do Chrystusa: „Mówiąc jeszcze inaczej: kościelnym interesem nie jest Kościół, lecz Ewangelia”⁴⁴².

Zbyt duży nacisk na demokratyzację Kościoła skutkuje, zdaniem Ratzingera, przesadnym skoncentrowaniem się na jego instytucjonalnej formie i zewnętrznych strukturach, które są środkiem, a nie celem samym w sobie. Pisze ironicznie: „Nikt przecież nie staje się sportowcem tylko dlatego, że dogłębnie zajmuje się rozbudową komitetu olimpijskiego”. Słowa te odnoszą się do niezdrowych trendów, które Ratzinger obserwował w związku z synodem w Niemczech, którego przygotowanie i przebieg zbyt mocno koncentrowały uczestników na samorealizacji Kościoła, a za mało na Ewangelii⁴⁴³. Nieco wcześniej podobną obawę wyraził Henri de Lubac, który pod koniec

⁴⁴¹ „Na dłuższą metę Kościołowi nie zostanie oszczędzona konieczność stopniowego pozbywania się tożsamości ze światem i stania się znowu tym, czym jest: wspólnotą wierzących. W rzeczywistości te zewnętrzne straty zintensyfikują tylko jego misjonarską skuteczność. Jedynie wtedy, gdy przestanie być tanią oczywistością, a zacznie ponownie przedstawiać się jako to, czym faktycznie jest, uda mu się znowu dotrzeć z własnym przesłaniem do uszu nowych pogan, którzy jak dotąd oddają się życiu w iluzji, przekonani, że takimi nie są” – Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, s. 299.

⁴⁴² Tenże, *Głosiciele Słowa i służby waszej radości...* (Opera Omnia, t. XII), s. 157.

⁴⁴³ „Z punktu widzenia chrześcijaństwa, czyli tego, co istotnie dotyczy Nowego Testamentu, niewielkie korzyści przynosi fakt, gdy ludzie namiętnie zajmują się problemami synodu” – tamże, s. 156.

soboru przestrzegał, iż „może dojść do pozytywizmu samodzielności Kościoła, za którym w zasadzie stoi utrata wiary”⁴⁴⁴.

Mimo powyższych uwag Benedykt XVI nie jest pesymistą. Uważa, że będzie w Kościele dochodziło do „cichego przebudzenia”. Wspólnotę tą, mniejszą i skromniejszą, będą tworzyć ludzie, którzy w wierze dostrzegają nie tylko kulturową powinność, ale przede wszystkim wartość. To ona będzie im pomagała odnaleźć w swoim życiu Jezusa Chrystusa. On z kolei przeprowadzi ludzi, jak robi to od wieków, przez współczesne pułapki, takie jak: egoizm, konsumpcjonizm, nihilizm itd. Kościół znowu będą tworzyć „poganie”. W tym sensie, że wybierać go będą ci, którzy nie byli ewangelizowani w dzieciństwie i którzy wiary uczą się od podstaw. Będzie on dla nich „arką przetrwania”, gdzie ocalone zostanie człowieczeństwo, nawet wbrew panującym trendom:

„I w tym sensie uważam, że również w dzisiejszych czasach zdarzają się chrześcijańscy kontestatorzy, którzy porzucają ten dziwny konsens nowoczesnej egzystencji i próbują nowych form życia – którzy wprawdzie nie znajdują szczególnego uznania w oczach opinii publicznej, ale robią coś, co rzeczywiście otwiera przyszłość”⁴⁴⁵.

Tak więc mniejszy i skromniejszy Kościół nie oznacza dla Ratzingera Kościoła biernego, dostosowanego do współczesnych trendów, pogodzonego z własną porażką. Jego wizja jest raczej bliższa ewangelicznemu zaczynowi i soli, która nadaje smak. Tak jak dziś rozprzestrzeniają się technika i postęp, tak też powinna być przekazywana wiara, która stanowi prawdziwy ratunek dla współczesnego człowieka⁴⁴⁶.

Podsumowując wszystko, co dotąd zostało powiedziane, można stwierdzić, że dla Ratzingera/Benedykta XVI świat współczesny jest sprzymierzeńcem w określonych obszarach wiary, Kościoła i teologii. Stwarza nowe szanse solidarności, które teologia musi dostrzec i docenić. Daje także wielkie możliwości komunikacyjne. I nie chodzi tylko o techniczne usprawnienie transferu informacji, ale przede wszystkim o rozwinięty w XX wieku dialog ekumeniczny i międzyreligijny. Współczesność, poddając krytyce wszelką religijność (także chrześcijaństwo), przyczynia się do kryzysu wiary. Kryzys ten,

⁴⁴⁴ Tamże, s. 157.

⁴⁴⁵ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 293.

⁴⁴⁶ „Człowiek potrzebuje jednak wartości, którego ukierunkowują, a tym samym nadają treść i kierunek jego wolności. W takiej mierze, jak technika obejmuje coraz więcej obszarów życia, istnieje rosnąca potrzeba wykorzystania różnorodnych sił duchowych. W ten sposób staje się widoczne, że Kościół musi oferować człowiekowi rzeczywistości, których potrzebuje” – tamże, s. 914.

choć jest jej zagrożeniem, może także stanowić szansę rozwoju i być pomocą w oczyszczaniu Kościoła, teologii, wiary z tego, co nie jest jej istotą.

Mundus huius temporis może być argumentem teologicznym – szansą, którą teolog wykorzystuje i wplata w swoją twórczość. Dobrze tak dla teologii, jak i dla świata, żeby taki proces miał miejsce.

2. *Mundus huius temporis* jako *contrargumentatio*

Świat współczesny jest dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI kontrargumentem teologicznym w wielu kwestiach, którymi zajmował się na przestrzeni swojej twórczości, jak i posługi duszpasterskiej. Jeżeli rzeczywistość jest *quasi*-teologiczna, co próbował przedstawić rozdział pierwszy tej pracy, to oczywiste jest, że stwarza teologii zarówno szanse, jak i zagrożenia. Niemiecki teolog za jeden z celów swojej pracy obrał intelektualne zmaganie się ze współczesną problematyką. Przykładał przy tym bardzo wielką wagę do siły i wartości intelektualnej swej argumentacji. W świecie tak bardzo pogrążonym w emocjach⁴⁴⁷, racjonalna wymiana myśli jest niezwykle trudna. Ratzinger jednak mimo wszystko poświęca rozumności wiary całe swoje życie, co jakiś czas wspominając, że jest to ciągle najważniejsza droga dotarcia do ludzkiego serca.

Dlatego też po omówieniu szans, jakie współczesność daje teologii, wierze, Kościołowi itd. (paragraf pierwszy tego rozdziału), należy w tym momencie omówić zagrożenia, jakie im stwarza. Co Ratzinger odrzuca ze współczesności? Z czym polemizuje i co uznaje za sprzeczne z teologią? A także, co być może najważniejsze, co stanowi kryterium wyboru? Odpowiedzi na te pytania będą zebrane w trzech punktach:

⁴⁴⁷ Dziś często mówi się o „emotywizmie” jako postawie pożądanej, nie tylko w świecie mediów społecznościowych, ale także debacie publicznej, i świadczącej o autentyczności jednostki: „Ideal autentyczności jest jednym z największych pragnień współczesnego człowieka, a przede wszystkim ludzi młodych, którzy dopiero stają przed zadaniem odkrycia swojej tożsamości. Zgodnie z tym ideałem, każdy z nas powinien przeżyć życie na swój własny sposób, zamiast naśladować kogoś innego. Jeśli nie będziemy wierni samym sobie, to zmarnujemy własne życie. Zatem nie możemy podporządkowywać się żadnym zasadom ani żadnym wzorcom postępowania. Ostatecznie liczy się tylko nasza własna oryginalność, czyli to, co sami stworzymy lub odkryjemy. Inną stroną autentyczności ma być zjawisko «emotywizmu». To postawa polegająca na bezpośrednim wyrażaniu swych emocji i uczynieniu z nich głównego motywu swoich działań. Emotywizm możemy zaobserwować we współczesnej polityce. Skandowanie wulgaryzmów na demonstracjach pod przewodnictwem Marty Lempart czy obrażanie prezesa TVP przez tysiące młodych ludzi na koncertach Maty przedstawiane są jako zrywanie z hipokryzją. Ma to być najszczęśliwsza z możliwych form wyrażenia własnych poglądów” – J. Małecki, *Autentyczność rodem z TikToka i Netflixa to fikcja. Wiara nie jest przeszkodą dla prawdziwie autentycznego życia*, <https://klubjagiellonski.pl/2021/10/31/autentycznosc-rodem-z-tiktoka-i-netflixa-to-fikcja-wiara-nie-jest-przeszkoda-dla-prawdziwie-autentycznego-zycia/> [dostęp: 18.07.2022].

zagrożenie rozumu, zagrożenie wolności, zagrożenie wiary. Ponieważ niektóre wątki tej problematyki pojawiły się w rozdziale pierwszym w innym kontekście i pod innym kątem reflektowane, tutaj zebrane będą te kwestie, które nie zostały jeszcze omówione, a które stanowią szczególny kontrargument dla teologii.

a) Zagrożenie rozumu

Pierwszym zagrożeniem, jakie świat współczesny stwarza dla wiary, ale i w ogóle dla ludzkości jest zagrożenie rozumu. Można je rozumieć wielorako i Joseph Ratzinger pokazuje kilka odmian tego niebezpieczeństwa. Po pierwsze atakowana jest często rozumność wiary chrześcijańskiej. Obojętnie, czy jest to krytyka autorstwa profesora czy polemika ucznia z katechetą, bardzo często podnoszony jest argument „nienaukowości” wiary, co w uproszczeniu oznacza niemożliwość jej weryfikacji metodami nauk przyrodniczych. Przez to staje się ona mitem, mrzonką dla niewykształconych i słabych, tanią pociechą przed grozą śmierci bądź też w wersji Marksa „opium dla ludu”. Człowiek nauki (w rozumieniu *science*) traktuje ją najwyżej jako element aktywności ludzkiej, który może stanowić przedmiot badań religiológii, psychologii, kulturoznawstwa itd.

Ponieważ dzisiejsze czasy pełne są paradoksów, dlatego też z drugiej strony współczesny człowiek ma często problem z samą rozumnością. Emocje, wewnętrzne samoświadomości bądź inne tradycje duchowe i religijne są dla wielu przewodnikami w codziennym życiu. Szeroko rozumiane „niedowierzenie” rozumowi nie jest dziś czymś jedynie marginalnym. Dość wspomnieć medialne dyskusje na temat szczepień, pandemii czy teorii spiskowych dotyczących „nowego porządku” politycznego. Trendy te wdzierają się także do katolickiej wiary i chcą zniszczyć jej rozumną strukturę, gdyż jest ona „sztywna”, niepociągająca, zbyt racjonalna itd.

Tak więc z jednej strony rozum może być przeszkodą dla wiary, skoro jest ona nienaukowym i przedświadomościowym reliktem przeszłości, a z drugiej strony rozumność chrześcijańskiej wiary także może zniechęcać tych, którzy poszukują czysto duchowo-przeżyciowych doznań.

Do tych dwóch przeciwnych stanowisk Ratzinger dodaje jeszcze trzecie „zagrożenie” związane z rozumem. Polega ono na tak wielkiej absolutyzacji rozumu, że staje się on Bogiem. W tej koncepcji nie ma miejsca dla osobowego Boga, jest tylko rozumna, boska zasada wszechświata porządkująca wszystko. W ten sposób nie przebywa On już „na zewnątrz” stworzonego świata, ale stanowi jego część, na co

przystaloby wielu filozofów, jak chociażby Platon czy Hegel⁴⁴⁸. Także i dziś teza ta będzie miała swoich zwolenników, choć na pierwszy rzut oka dwa pierwsze zagadnienia zdają się dominować w głównym nurcie myśli.

Benedykt XVI w swojej twórczości mierzy się z powyższymi koncepcjami. Broni racjonalności chrześcijaństwa i racjonalności w ogóle. Musi przy tym wszystkim poruszać się w przestrzeni nowoczesności, która stanowi trudny grunt do takiego działania. Tracey Rowland zauważa, że dzieje się tak dlatego, że nowoczesność jest dziś rozumiana na trzy sposoby:

- „a) nowoczesność to zerwanie z klasyczną syntezą teistyczną – tym, co obserwujemy dzisiaj, są dryfujące pojęcia, które straciły znaczenie oderwane od całości;
- b) nowoczesność to mutacja syntezy klasyczno-teistycznej, ponieważ jej kluczowe pojęcia oderwane od chrześcijańskich korzeni zyskały nowe znaczenie;
- c) nowoczesność to całkowicie nowa kultura oparta na pojęciach i wartościach, które rozwinęły się w swój odrębny sposób i zajmują teraz miejsce martwych pojęć kultury grecko-chrześcijańskiej”⁴⁴⁹.

Przy czym dodaje, że wszystkie te trzy opisane wyżej wymiary mogą się wzajemnie przenikać, a odkrywanie tego czym nowoczesność jest przypomina raczej rekonstrukcję „fragmentu ogromnej mozaiki”, której nikt nie jest w stanie objąć w całości.

Sam Ratzinger nie jest zdeklarowanym zwolennikiem którejś z powyższych klasyfikacji. Stara się raczej uprawiać teologię historii, odrzucając jednocześnie wszystkie teorie materialistyczne i deterministyczne⁴⁵⁰. Odrzuca także, co może być zaskakujące, czystą filozofię historii, stwierdzając w swoim stylu, że prędzej czy później dociekania natury filozoficznej dotrą do granicy z teologią, gdyż „wszelkie odpowiedzi nieodwołujące się do Boga są za krótkie”⁴⁵¹.

Tak więc historia nowoczesności jest dla Ratzingera nie do pomyślenia bez spuścizny chrześcijańskiej, ale co ważne w tym punkcie, także bez tradycji hellenistycznej, która jest zarówno sojusznikiem (teologia Ojców Kościoła, apologetyka

⁴⁴⁸ „«Bóg uprawia geometrię» – taka jest formuła jego pojęcia Boga, jego pojęcia przyrody i ideału naukowego. Księgę przyrody Bóg zapisał znakami matematycznymi; uprawianie geometrii jest zarazem dotykaniem śladów Boga. Oznacza to jednak, że poznanie Boga staje się poznaniem matematycznych struktur przyrody; pojęcie przyrody w sensie przedmiotu nauk przyrodniczych zastępuje pojęcie stworzenia” – J. Ratzinger, *Na początku Bóg stworzył...*, s. 85.

⁴⁴⁹ T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 174-175.

⁴⁵⁰ Por. tamże, s. 176.

⁴⁵¹ Benedykt XVI, *Homilia podczas nieszporów w katedrze w Monachium, 10.09.2006*, <https://papiez.wiara.pl/doc/377486.Homilia-Benedykta-XVI-podczas-nieszporow-w-katedrze-w-Monachium/3> [dostęp: 19.07.2022].

itd.), jak i przeciwnikiem (pogańskie rozumienie stworzenia, rozmycie prawd Objawienia w abstrakcyjnych pojęciach, nieoddających żywej rzeczywistości Pisma Świętego itd.) teologii.

Nie ulega jednak wątpliwości, że rozumność chrześcijańskiej wiary, zbliżenie wiary i rozumu nastąpiło właśnie „dzięki złączeniu kultury greckiej i hebrajskiej. Dla Ratzingera zrozumienie tej relacji posiada znaczenie podstawowe”⁴⁵². Relacja ta przekłada się na sposób uprawiania teologii na wielu płaszczyznach, a zerwanie jej skutkuje współczesnymi problemami, z którymi zmagają się teologia. Przykładem może być to, co Rowland nazywa „skumulowanym efektem Lutra i Kalwina”, który zmusza do wyboru pomiędzy samym Pismem a czystym rozumem⁴⁵³. Wydaje się to być dylemat, przed którym stoi wielu katolików, którzy uważając, że Pismo nie może być do pogodzenia z nauką, porzucają wiarę bądź naukę.

Podsumowując, można powiedzieć, że jedność wiary i rozumu to jedno z centralnych zagadnień, którym Ratzinger poświęca swoją uwagę. Potwierdzają to zarówno Rowland⁴⁵⁴, jak i Szymik⁴⁵⁵. Sam Benedykt XVI mówi o tym w następujących słowach: „Myślę, że skoro Bóg chciał uczynić profesora papieżem, to po to, żeby właśnie ten moment namysłu i zmagania o jedność wiary i rozumu mógł się stać czymś, co znajdzie się w centrum pontyfikatu”⁴⁵⁶.

Rozum potrzebuje wiary, wiara zaś rozumu. To w wielu różnych miejscach stara się mówić Ratzinger. Zerwanie tej więzi jest niebezpieczne dla jednej i drugiej strony. Wiara bez rozumnego namysłu może przekształcić się w gnozę, a Kościół przybrać formę sekty. Natomiast rozum łatwo rości sobie prawo do panowania nad wszystkim, czego skutki, szczególnie w obszarze moralności, są opłakane⁴⁵⁷.

Dlatego niemiecki teolog pragnie „oczyszczonego rozumu”, który będzie w stanie wyjść poza swoje granice i będzie otwarty na całość doświadczenia ludzkiego. Chodzi tu o postawienie w nauce takich klasycznych pytań jak: Skąd przychodzimy? Dokąd zmierzamy? Kim jesteśmy?

⁴⁵² T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 182.

⁴⁵³ Por. tamże, s. 183.

⁴⁵⁴ Por. tamże, s. 174.

⁴⁵⁵ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 68.

⁴⁵⁶ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 822.

⁴⁵⁷ „Kiedy znika wiara w stworzenie, chrześcijaństwo przekształca się w *gnosis*, a kiedy znika wiara w rozum, mądrość zostaje zredukowana do tego, co weryfikowalne empirycznie, to zaś nie może stać się podstawą moralności” – T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 178.

Ilościowe i jakościowe – czyli według niektórych jedyne właściwe i „naukowe” – podejście do człowieka skutkowało w historii ludzkości (i za pewne będzie skutkować) eliminacją dobra i zła na rzecz „użyteczności”, co ostatecznie przyniesie likwidację człowieka, uznanego za zbędnego⁴⁵⁸. Dlatego tak bardzo potrzebny jest rozum poszerzony, także o doświadczenie religijne:

„Musimy wydostać się ze zbudowanego przez nas więzienia i poznać nowe formy zdobywania pewności, które biorą pod uwagę całego człowieka. To, czego potrzebujemy, jest podobne do tego, co znajdujemy u Sokratesa: oczekująca gotowość, która patrzy poza swoje granice”⁴⁵⁹.

Tak więc włączenie wiary do rozumu stanowi swoisty „bezpiecznik”⁴⁶⁰ i chroni *ratio* przed nieludzkimi aberracjami. Trzeba jednak od razu dodać, że działa to także w drugą stronę. Benedykt XVI niezwykle często zestawia obie te kwestie, podkreślając wspomnianą już potrzebę „pogodzenia” wiary i rozumu⁴⁶¹.

Najlepszym podsumowaniem tej kwestii będą słowa papieża, które padły podczas wspomnianego już w kontekście dialogu z islamem przemówienia na uniwersytecie w Ratyźbonie:

„Rozum, który pozostaje głuchy na to, co boskie, i spycha religię w sferę subkultury, nie jest zdolny włączyć się w dialog kultur. A jednak nowożytny rozum naukowy, typowy dla nauk przyrodniczych, z właściwym sobie elementem platońskim, nosi w sobie – jak próbowałem wykazać – pytanie, które przerasta jego samego i jego możliwości metodologiczne. On sam musi po prostu przyjąć, że materia ma strukturę racjonalną i że istnieje odpowiedniość między naszym duchem, a racjonalnymi strukturami działającymi w naturze, jako niepodważalny fakt, który stanowi podstawę jego metodologii. Ale pytanie o przyczyny tego faktu istnieje i nauki przyrodnicze muszą je powierzyć filozofii i teologii, a więc refleksji prowadzonej na innych płaszczyznach i innymi sposobami. Dla filozofii,

⁴⁵⁸ Kiedyś była to eugenika, dziś aborcja, eutanazja, „problem” zamrożonych zarodków nadliczbowych powstających podczas procedury *in vitro*, co przyniesie jutro... nie wiadomo.

⁴⁵⁹ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, s. 127.

⁴⁶⁰ Co ciekawe, dla Ratzingera podobnym bezpiecznikiem dla *ratio* może być także *khalos*. Więcej na ten temat w: *Estetyka teologiczna w polskojęzycznych przekładach...*, s. 144-145.

⁴⁶¹ W *Wykładach bawarskich* czytamy: „(...) religia może być obciążona patologiami, które są w najwyższym stopniu niebezpieczne i które dowodzą konieczności uznania boskiego światła rozumu za swoisty organ kontrolny systematycznie spełniający funkcje oczyszczania i porządkowania religii (...) istnieją także (a tego z kolei ludzkość nie jest w istocie dzisiaj w równym stopniu świadoma) patologie rozumu, hybryd racjonalności, nie tylko nie mniej, lecz ze względu na swą efektywność jeszcze bardziej niebezpieczne: bomba jądrowa oraz idea człowieka jako produktu. Dlatego również rozum musi dowiedzieć się, gdzie są jego granice i otwierać się na nauki płynące z wielkich religijnych tradycji ludzkości. Rozum w pełni wyemancypowany, odżegnujący się od przyjmowania tych nauk i od tych związków staje się destrukcyjny (...) mówiłbym tutaj o niezbędnych skorelowaniach między rozumem i wiarą, które mają za zadanie wzajemnie oczyszczać się i uzdrawiać, które nawzajem siebie potrzebują i które winny to wzajemnie akceptować” – J. Ratzinger, *Wykłady bawarskie...*, s. 232-233.

a w odmienny sposób także dla teologii, wsłuchiwanie się w wielkie doświadczenia i przekonania tradycji religijnych ludzkości, zwłaszcza wiary chrześcijańskiej, jest źródłem poznania; odrzucenie tego poznania oznaczałoby niedopuszczalne ograniczenie naszego wsłuchiwania się i odpowiadania. (...)

Otwierać się odważnie na cały zakres możliwości rozumu, nie odrzucać jego wielkości – oto program, z jakim teologia prowadząca refleksję nad wiarą biblijną włącza się we współczesną debatę. «Nie działać zgodnie z rozumem, nie działać z logosem jest sprzeczne z naturą Boga» – mówił do swego perskiego rozmówcy Manuel II, wychodząc od chrześcijańskiego obrazu Boga. Właśnie do odkrycia tego wielkiego logosu, tego ogromnego obszaru rozumu zachęcamy naszych rozmówców dialogu kultury. Zaś wielkim zadaniem Uniwersytetu jest dążenie do tego, abyśmy sami odkrywali go wciąż na nowo⁴⁶².

Widać więc zatem, że dla Ratzingera niemożliwe jest uprawianie teologii bez odwołania się do rozumu. Są to wszak „dwie siły prowadzące nas do poznania” (św. Augustyn). Dlatego też tak zaciekle broni ich wzajemnej relacji, która w dzisiejszych czasach bywa niejednokrotnie kwestionowana. Jest to bowiem „jedno z wielkich zadań Kościoła”, a więc także i teologii:

„Odwoływanie się do rozumu jest jednym z wielkich zadań Kościoła i to właśnie dzisiaj, bo obustronne dystansowanie się wiary i rozumu pociąga za sobą negatywne konsekwencje dla obydwu. Rozum staje się zimny i traci swe kryteria; staje się okrutny, ponad nim nie ma już niczego. Ograniczony ludzki rozum sam decyduje wtedy, w jakim kierunku ma iść świat, komu wolno pozostać przy życiu, a kogo należy wykluczyć od stołu życia. Jak już widzieliśmy, droga do piekła stoi wtedy otworem. Ale choruje także wiara, kiedy utraci szeroką przestrzeń rozumu. Dzisiaj nie brak negatywnych przykładów zaburzeń takiej chorej religijności. Nie bez powodu w chorej religii, takiej, która utraciła wielkość płynącą z wiary w stworzenie, Apokalipsa widzi właściwą potęgę antychrysta⁴⁶³.

b) Zagrożenie wolności

Analizując najważniejsze trudności, które teologii stwarza świat współczesny, po opisaniu zagrożeń związanych z rozumem należałoby przejść do kwestii prawdy. To z pewnością jedno z kluczowych zagadnień, którym uwagę poświęca Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. Jednak ta problematyka została już szerzej opisana w rozdziale pierwszym, dlatego też w tym miejscu od razu zostanie przedstawiony opis zagrożenia wolności.

⁴⁶² Tenże, *Poznanie prawdy. Wykłady papieskie*, red. O. Pietek, Kraków 2017, s. 47-49.

⁴⁶³ Tenże, *Kościół. Pielgrzymująca...*, s. 268.

Można powiedzieć, że rozum–prawda–wolność–wiara to pojęcia i rzeczywistości przenikające się w twórczości niemieckiego teologa⁴⁶⁴. Ich związek jest dla niego niezwykle ważny, a rozerwanie tego łańcucha przez myśl współczesną stanowi podstawowe zagrożenie, z którym zмага się w swojej teologii. Wspomniane już w pierwszym rozdziale odrzucenie prawdy przez współczesność musi według Ratzingera skutkować zagrożeniem wolności⁴⁶⁵. Niemożliwość poznania prawdy bądź jej nieistotność to paradygmaty, które z pozoru wydają się być tolerancyjne i sprzyjające wolności. Jednak w praktyce skutkują dyktaturą relatywizmu. Dopóki dany pogląd nie rości sobie prawa do powszechnej obowiązywalności, do „prawdy”, może być głoszony jako opinia, rada, jedna z wielu dróg itd. Jednak samo wspomnienie, że prawda może istnieć i być jedna jedyna, skutkuje oskarżeniem o nietolerancję, nienaukowość, a w kręgach o lewicowym nachyleniu o faszyzm. Tak więc prawda przestała być podstawową kategorią ludzkiego poznania. Metafizyka została porzucona na rzecz faktu historycznego, a on z kolei został porzucony na rzecz tego, co wykonalne i stworzone przez człowieka. Fizyka nie zamierza dotrzeć do prawdy o bycie, wystarczy jej to, co sprawdzalne doświadczeniem, a przez to filozofia zamienia się w fenomenologię badającą tylko zjawiska, nie zadając pytań, od których samo uprawianie filozofii się zaczęło⁴⁶⁶.

Skoro więc prawda wyzwala i przez to stanowi konieczny warunek wolności⁴⁶⁷, to gdy jej nie ma bądź jest nieistotna, wolność staje się zagrożona lub rozumiana

⁴⁶⁴ „W teologii Ratzingera wiara jest racjonalna, racjonalność wierząca, wolność żyje prawdą, a rozum szukający prawdy staje się wolny i spontanicznie twórczy. W życiu chodzi o wiarę i o rozum, i o prawdę, i o wolność. W życiu chodzi o to wszystko, bo w nim najważniejsza jest miłość, która nie istnieje bez prawdy i wolności” – [opis wydawcy:] R.J. Woźniak, *Prawda i wolność. Rozważania o współczesności*, Kraków 2020.

⁴⁶⁵ Co ciekawe, w dyskusji nad *Jezusem z Nazaretu* na łamach czasopisma „W Drodze” autorzy niejako zarzucili Benedyktowi XVI „powrót do dyskursu prawdziwościowego”, który ich mniemaniem zagraża wolności i przekreśla dialog – por. *Głosić to, w co się wierzy*, rozm. W. Golubiewski, J. Makowski, E. Wiater, „W Drodze” 2007, nr 8 (408), s. 4-20. Ratzinger w swojej twórczości jest odmiennego zdania.

⁴⁶⁶ O relacji pomiędzy wiarą a prawdą Ratzinger pisze w następujący sposób: „Brak miejsca dla wiary w filozofii nie wskazuje na jej przestarzałość, lecz na generalny kryzys świadomości, w jakim się znajdujemy. Wiara będzie musiała stawić czoła tej sytuacji w otwartej komunikacji ze wszystkimi poważnymi wysiłkami zmierzającymi do nowego określenia położenia świata i człowieka. Jej największym błędem byłoby natomiast dołączenie do chóru pozytywizmu: w ten sposób zdradziłaby tylko swoją specyficzną dla człowieka funkcję zamiast pomagać mu w odnalezieniu samego siebie. Wiara będzie musiała stawić czoła pytaniu o całość rzeczywistości i tym samym o radykalność pytania o prawdę, którego nie da się pozytywistycznie wykluczyć. Będzie musiała uznać swoją własną odpowiedzialność filozoficzną, wciąż na nowo pytając o swoją własną rozumność” – J. Ratzinger, *Bóg wiary i Bóg filozofów. Rozum filozoficzny – Kultura – Europa – Społeczeństwo* (Opera Omnia, t. III/1, red. pol. K. Góźdz, M. Górecka), tłum. J. Merecki, Lublin 2021, s. 204.

⁴⁶⁷ „Sens życia, czyli radość z życia prawdziwa płynie z więzi, jaka istnieje między prawdą a wolnością. Prawda bowiem wyzwala, a uzyskana w ten sposób (innego zresztą sposobu nie ma) wolność daje szczęście, czyli radość płynącą z sensu (inne radości też się w życiu zdarzają, ale bywają – w stosunku

w niewłaściwy sposób (co też stanowi jej zagrożenie). Przedstawiając postać bł. Jana Dunsa Szkota, Benedykt XVI mówił:

„wolność tylko wtedy jest autentyczna i pomaga w budowaniu naprawdę ludzkiej cywilizacji, kiedy jest pogodzona z prawdą. Kiedy wolność jest oderwana od prawdy, w tragiczny sposób staje się zarzewiem zniszczenia wewnętrznej harmonii osoby ludzkiej, źródłem dominacji ludzi silnych i gwałtownych oraz powoduje cierpienia i żalobę”⁴⁶⁸.

Dlatego też człowiek zawieszony w swojej wolności pomiędzy dobrem i złem nieustannie szuka odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób należy ją wykorzystać. Aby to zrobić, musi według Ratzingera najpierw ją „odfałszować”, czyli odnieść do Boga – jedynego Dawcy wolności. Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boga jest wolny. Nie da się więc „mieć wolności” lub też ją zdobyć. W najgłębszym sensie wolnym zawsze się jest – wynika to z samego faktu bycia człowiekiem. Miłość Boga pragnie miłości człowieka. Byłaby ona jednak nie do pomyślenia bez wolności. Dlatego też wolność jest nam podarowana przez Stwórcę. To oczywiście rodzi pewne niebezpieczeństwo: w wolności człowiek może odrzucić Stworzyciela i pójść własną drogą, co dzieje się w wypadku grzechu. Bóg jednak podejmuje to ryzyko⁴⁶⁹ i w ten sposób ludzkość może nieustannie opowiadać się za Nim bądź przeciw Niemu.

Co ciekawe, Benedykt XVI w swojej encyklice *Spe salvi* wiąże wolność z nadzieją. Poświęca temu tematowi sporą jej część:

„Zapytajmy jeszcze raz: w czym możemy pokładać nadzieję? W czym nie możemy pokładać nadziei? Przede wszystkim musimy stwierdzić, że postęp sumaryczny jest możliwy tylko w zakresie materialnym. Tu, w coraz lepszym poznaniu struktur materii i w pojawiających się w związku z tym coraz bardziej doskonałych wynalazkach, jawi się oczywiście ciągłość postępu mającego na celu coraz większe panowanie nad naturą. Natomiast w sferze świadomości etycznej i decyzji moralnej nie ma podobnej możliwości sumowania z prostego powodu, że wolność człowieka jest wciąż nowa i wciąż na nowo musi decydować. Nie są one nigdy po prostu podejmowane za nas przez innych – w takim bowiem przypadku nie byłibyśmy już wolni. Wolność zakłada, że przy podejmowaniu fundamentalnych decyzji każdy człowiek, każde pokolenie jest nowym początkiem. Oczywiście, nowe pokolenia muszą budować na wiedzy i doświadczeniu tych, które je poprzedzały, jak też mogą czerpać ze skarbca moralnego całej ludzkości. Ale mogą to też

do radości sensu – jedynie powierzchowne). Zatem: od prawdy do wolności, z prawdy w wolność. Dzięki prawdzie – wolność” – J. Szymik, *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Benedykta XVI*, Kraków 2019, s. 158.

⁴⁶⁸ Benedykt XVI, *Audienca generalna, 7.07.2010*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_07072010.html, [dostęp: 20.07.2022].

⁴⁶⁹ Por. J. Szymik, *Prawda i mądrość...*, s. 160.

odrzuć, ponieważ nie musi to być tak samo ewidentne dla nich, jak odkrycia materialne. Skarbiec moralny ludzkości nie jest obecny w taki sposób, w jaki obecne są narzędzia, których się używa; istnieje on jako zaproszenie do wolności i jako jej możliwość⁴⁷⁰.

Z powyższego passusu wyciąga dwa następujące wnioski: po pierwsze struktury, nawet najdoskonalsze, nie stanowią właściwej gwarancji moralności. Tylko gdy odpowiednie normy są przez wspólnotę ludzką przyjęte, a jednostka jest przekonana co do ich słuszności i pragnie je realizować, może zaistnieć ład społeczny. Po drugie: utopie obiecujące lepszy świat, doskonały porządek, państwo wolne od zła i zepsucia, są z gruntu fałszywe, gdyż pomijają ludzką wolność. Budowanie struktur, które negowałyby wolność w imię wyższego dobra, jest niemożliwe, a takie struktury są ostatecznie złe i nieludzkie⁴⁷¹.

Dla Ratzingera współczesna debata na temat wolności to starcie się dwóch jej koncepcji: „Z pewnym uproszczeniem, choć co do istoty zasadnie, można pierwszą nazwać «oświeceniowo-liberalną», drugą – «biblijno-teologiczną»”⁴⁷².

Pierwsze rozumienie wolności, sięgające swoimi korzeniami oświecenia, stawia na rozum, który daje możliwość stanowienia o sobie. Od Kanta więc przez wielką rewolucję francuską, romantyczne zrywy narodowe, Europa dochodzi do demokracji, która w dzisiejszej lewicowo-liberalnej wersji, jest świętą zasadą stanowienia wszelkiego prawa, także moralnego. Do tego procesu należy dołączyć jeszcze Hegla i jego koncepcję: „wolności służy ten, kto staje po stronie logiki historii”. To z kolei Marks interpretuje skrajnie dogmatycznie: wolność rozumiana jako historyczna konieczność, a skoro konieczność, to przeciwnicy tej wolności muszą zostać usunięci. Do powyższych tez Sartre dokłada swoją: człowiek jest pozbawiony istoty, jest „czystą egzystencją”, którą trzeba na nowo zbudować, „wynaleźć”, „stworzyć”. Na to wszystko nakłada się panujący dziś w wielu miejscach świata neomarksizm oraz postmodernizm, które nie definiują niczego w sposób ostateczny, a pozostawiając wiele otwartych i sprzecznych ze sobą kwestii, także w przypadku wolności, pchają jednostkę w stronę nihilizmu⁴⁷³.

Jakie skutki ma wyżej opisany proces? Ratzinger uważa, że efekt takiego rozumienia wolności i koncepcji człowieka będzie opłakany:

„(...) zaakceptowanie antropologii, która wydaje się (...) konsekwentnym dopełnieniem oświecenia: wychowywanie człowieka do konkretnych postaw opartych na wartościach

⁴⁷⁰ *Spe salvi*, nr 24.

⁴⁷¹ Por. tamże.

⁴⁷² J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 114.

⁴⁷³ Akapit na podstawie: J. Szymik, *Prawda i mądrość...*, s. 164-165.

wyduje się zniewoleniem jego istoty, ba, nawet samo wychowanie to gwałt zadawany przez autorytet i tradycje. Tylko jedna pedagogika wydaje się słuszną jako prawdziwa pedagogika wolności: wychowywanie do buntu przeciwko wszelkim istniejącym wartościom, nieograniczone wyzwolenie człowieka, który dopiero sam «twórczo» się określa. (...) Nie jest ustalone, czym człowiek jest, jaki powinien być. (...)

(...) ideę wolności doprowadza się tu do skrajnego radykalizmu; pojmuję się ją już nie tylko jako emancypację od tradycji i autorytetu, ale jako emancypację od idei stworzenia, która przybrała postać człowieka, emancypację od własnej istoty, całkowity indeterminizm, otwarty na wszystko. Ale właśnie taka wolność staje się zarazem piekłem; być wolnym to być potępionym⁴⁷⁴.

Powyższy passus można by poprzeć licznymi przykładami przemocy i rozruchów, które co jakiś czas wybuchają na Zachodzie ze względu na „słuszną sprawę”. Do tego dochodzi „stwarzanie siebie na nowo”, eksperymentowanie z własną płciowością lub seksualnością, eutanazja, przeprowadzanie doświadczeń naukowych na ludzkich embrionach itd. Tak więc wolność rozumiana jako bunt przeciwko wszystkiemu jest niebezpieczna i prowadzi do samozagłady.

Odpowiedzią na tak rozumianą wolność jest wspomniana koncepcja biblijno-teologiczna. Upatruje ona istotę wolności nie tyle w wolności wyboru, co raczej w ontologii. Greckie pojęcie *eleutheria* (wolność) oznacza „bycie u siebie”. Tak więc człowiek jest wolny dlatego, że został jako taki stworzony i odkrywając tę prawdę, ma za zadanie uczyć się, jak dobrze ją wykorzystać. Dar ten bowiem zakłada odpowiedzialność za swoje życie:

„(...) wolność jest czymś innym niż indeterminizm. Jest partycypacją, i to nie partycypacją w jakiejś określonej strukturze socjalnej, lecz uczestnictwem w samym bycie. Oznacza to, że jest się posiadaczem swego bytu, a nie jego poddanym. Tylko na tej podstawie można przecież określić Boga jako Upostaciowioną wolność, ponieważ on posiada swój byt totalnie. Możemy też powiedzieć, że wolność jest tożsama z wyżynami bytu, co wszakże ma sens tylko wtedy, gdy te wyżyny bytu naprawdę są «wysokością»: darem miłości i daniem się w miłości. Dlatego pedagogika wolności – to prowadzenie na te wyżyny bytu, wychowywanie do bycia, wychowanie do miłości, a tym samym doprowadzenie ku $\theta\epsilon\iota\omega\sigma\iota\varsigma$, ku ubóstwieniu. To być «jak Bóg» jest niewątpliwie również celem radykalnych, emancypacyjnych pedagogów, postulujących nieograniczoną, boską wolność i pełnię dysponowania. Cel jest słuszny, tylko obraz Boga jest tu błędny⁴⁷⁵.

⁴⁷⁴ J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, s. 230.

⁴⁷⁵ Tamże, s. 236.

Ostatnia myśl jest niezwykle Ratzingerowym podejściem do opisywanej sprawy. Nie skreśla on zupełnie nowoczesnych trendów, ale mówi: „Świat współczesny nie myli się, mówiąc, że masz być jak Bóg. Myli się tylko w Jego rozumieniu”. Tymczasem to zrozumienie jest tutaj kluczowe. Tylko rozumiejąc swój byt jako stworzony na obraz i podobieństwo Najwyższego Bytu, mogę dobrze wybierać. W pismach niemieckiego teologa to *logos* poprzedza *ethos*, a więc zrozumienie poprzedza działanie.

Dlatego też tak rozumiana wolność jest możliwością miłości. Wspomniana „pedagogika wolności” to proces wychowania i samowychowania (gdy osiągniemy już pełnię używania rozumu) do dobra. Posiadając swój byt, chce go doprowadzić na wyżyny tam, gdzie jego miejsce. To odwrotny kierunek wcześniej opisanej drogi do piekła. To droga do nieba.

W teologii Ratzingera doskonałym przykładem tej drogi jest, co oczywiste, sam Chrystus. To on będąc Synem-dziedzicem, w pełni wolny i świadomy sposób podejmuje się wypełniania woli Ojca, która prowadzi Go na wyżyny. Szczególnym tego przykładem jest Jego modlitwa w ogrodzie Getsemani: „nie to, co ja chcę, ale to, co Ty” (Mk 14,36). Ratzinger tak to wyjaśnia:

„Logos uniża się, ażeby przyjąć za swoją wolę człowieka i zwraca się do Ojca w swoim ludzkim ja, przenosząc niejako swoje Ja na tego człowieka; tym samym przekształca słowo człowieka w Słowo przedwieczne, swoje niebieskie: «Tak, ojcze». Dając temu człowiekowi swoje Ja, swoją własną tożsamość, przez samo to wyzwala człowieka, zbawia go, przebóstwia. Tutaj możemy niejako palcem dotknąć tego, co w istocie oznacza zdanie «Bóg stał się człowiekiem»: Bóg przemienia śmiertelną trwogę człowieka w posłuszeństwo Syna, przeobraża słowa sługi w słowa Syna. W ten sposób (...) zrozumieli staję się również sposób naszego wyzwolenia, naszego udziału w wolności Syna»⁴⁷⁶.

Dlatego też człowiek, który uczestniczy w modlitwie Syna, ma też uczestnictwo w Jego wolności. To wszystko stanowi dla Ratzingera zaprzeczenie prometejskiego mitu, który mógłby opisywać wspomnianą wyżej oświeceniowo-liberalną koncepcję wolności. „Być obrazem nie Boga, ale własnym; przejąć władzę nad światem, zignorować władzę Boską”⁴⁷⁷ – to program tak rozumianej wolności. Jezus stanowi jego zaprzeczenie. Przynosząc prawdziwą wolność, która może być metaforycznie przedstawiana jako ogień, jednocześnie nie chce, by ludzkość w nim spłonęła. Człowiek ma z tego płomienia

⁴⁷⁶ J. Ratzinger, *Chrystus i Jego Kościół...*, s. 126.

⁴⁷⁷ J. Szymik, *Prawda i mądrość...*, s. 175.

korzystać w taki sposób, by go nie pochłoniął i nie pogrążył w nie-bycie, ale wyprowadził na „wyżyny bytu”.

Tak rozumianą wolność proponuje w swojej teologii Joseph Ratzinger/Benedykt XVI. Świat współczesny dostarcza w tej kwestii raczej argumentów „przeciw” niż „za”. Niemiecki teolog stara się wziąć je pod uwagę i odpowiedzieć na nie w swojej twórczości.

c) Zagrożenie wiary

Istotna więź pomiędzy rozumem, prawdą, wolnością i wiarą jest dzisiaj według Josepha Ratzingera/Benedykta XVI szczególnie zagrożona. Powyżej zostały przedstawione zagrożenia wynikające z kwestionowania rozumności wiary, dyktatury relatywizmu i współczesnych koncepcji wolności, które są wprost przeciwne wierze. Teraz przychodzi czas na opisanie innych zagrożeń samej wiary, które przynosi współczesność. Ponieważ przewijają się one przez całą pracę (to jeden z jej głównych tematów), tutaj zostaną zaprezentowane te, które jeszcze nie zostały przedstawione.

Joseph Ratzinger jako teolog i duszpasterz stawia sobie za pierwszorzędny cel budowanie wiary. Głoszenie Ewangelii to podstawowe zadanie chrześcijaństwa. Dlatego też prawdziwym problemem Kościoła nie jest „ubytek jego członków, lecz zanik wiary”⁴⁷⁸. „Bóg znika z horyzontu współczesnego człowieka”⁴⁷⁹, a to domaga się reakcji ze strony wierzących. Odnowienie ducha misyjnego, uświadomienie sobie, jakim skarbem jest Objawienie, budowanie wspólnoty Kościoła, to tylko niektóre działania jakie mogą być próbą wyjścia z tego kryzysu.

Ratzinger zauważa, że jest to dziś szczególnie trudne, dlatego że współczesny Kościół jest „Kościółem pogan”:

„Dzieje się tak nie jak dawniej, kiedy to doszło do powstania Kościoła z pogan, którzy stali się chrześcijanami, lecz Kościoła pogan, którzy zwą się jeszcze chrześcijanami, lecz w rzeczywistości są poganami. Obecnie pogaństwo osiadło w samym Kościele. Właśnie to jest cechą charakterystyczną Kościoła naszych czasów, podobnie jak neopogaństwa, że mamy do czynienia z pogaństwem w Kościele oraz z Kościołem, w którego sercu krzewi się pogaństwo. Tak więc współczesny człowiek, w normalnym przypadku, powinien raczej zakładać niewiarę swojego bliźniego”⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, s. 13.

⁴⁷⁹ Por. tamże, s. 12.

⁴⁸⁰ Tamże, s. 297.

Trudno założyć, że ci, których mam obok siebie w pracy, na ulicy, w sklepie, są podobnie jak ja wierzący. Zakładać trzeba raczej ich niewiarę. Co więcej, w samym Kościele także nie możemy mieć pewności, że spotykamy się z ludźmi dzielącymi nasze wartości. Mogą to być „katolicy kulturowi”, których nie brakuje w postchrześcijańskiej Europie, mogą to być „katolicy otwarci”, negujący niektóre, kontrowersyjne dziś prawdy dotyczące wiary (rzadziej) i moralności (częściej).

Generuje to szereg problemów, które Ratzinger stara się diagnozować. Jednym z nich jest przyjmowanie sakramentów przez niewierzących. Brzmi to paradoksalnie, lecz każdy choć trochę obeznany z duszpasterską codziennością dostrzega to zagrożenie⁴⁸¹. Szczególnie dotyka ono takich celebracji jak chrzty, śluby, pogrzeby, pierwsze komunie święte itd. Wielkim wyzwaniem dla współczesnego Kościoła jest to, by tak przygotować do nich wiernych, by faktycznie to Bóg – a nie kultura, zwyczaje, rodzina, tradycja itd. – był na pierwszym miejscu. Nawet jeżeli to ograniczałoby liczebność takich liturgii, warto iść tą drogą. Do tego zastrzeżenia można by dodać problem udzielania sakramentów bądź sakramentaliów osobom niewierzącym, co niestety (wbrew prawu kanonicznemu i normom liturgicznym) zdarza się w kościołach Francji lub Niemiec⁴⁸².

Widoczna więc staje się konieczność reformy Kościoła, która nie będzie polegała tylko na poprawieniu działalności administracji kościelnej. Konieczne jest oczyszczenie instytucji kościelnych i poszczególnych wspólnot z błędów i grzechów jej członków, ale także zadbanie o „jakość” wiary, o głębsze jej zrozumienie i o umocnienie tych, którzy ją deklarują. „Jeżeli sól utraci swój smak, czymże ją posolić?” (Mt 5,13) – wiara, która przestaje mieć znaczenie, traci „swoją smak”, swoją wyjątkowość i przestaje być najpewniejszą drogą do zbawienia. To przekłada się na powszechne dziś myślenie w tej kwestii, które można by wyrazić słowami, że „wszyscy dobrzy ludzie będą zbawieni”. Zauważa Benedykt XVI: „Stało się dla przeciętnego chrześcijanina tak samo oczywiste, jak niegdyś przekonanie o przeciwieństwie tego stanowiska”⁴⁸³. Takie stanowisko ma swoje daleko idące konsekwencje⁴⁸⁴.

⁴⁸¹ „Płaszczyzna sakramentów, otoczona kiedyś dyscypliną wtajemniczenia w arkana, to właściwa, wewnętrzna płaszczyzna istoty Kościoła. Ponownie należy sobie uświadomić, że sakramenty bez wiary nie mają sensu i tu Kościół będzie musiał stopniowo, z zachowaniem największej delikatności, zrezygnować z szerokiego zakresu swojego zasięgu, gdyż wynika z tego swego zwodzenie samego siebie oraz ludzi” – tamże, s. 299.

⁴⁸² Powyższa teza wynika z prywatnych rozmów autora z prezbiterami pracującymi na placówkach w tych krajach.

⁴⁸³ Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, s. 301.

⁴⁸⁴ „Jest stara, tradycyjna prawda Kościoła, że każdy człowiek został powołany do zbawienia i że może rzeczywiście dostąpić zbawienia, zachowując szczerze posłuszeństwo swojemu sumieniu, nawet jeśli

Przede wszystkim podaje ono w wątpliwość absolutną wartość wiary. Skoro jej praktykowanie jest tak wymagające, a ci wszyscy, którzy są poza Kościołem, nie muszą się tak poświęcać, a mimo to zostaną zbawieni, powstaje zasadne pytanie: Po co w ogóle wierzyć? Religia staje się balastem, który można zrzucić z poczuciem, że nic takiego się nie stało. Do tego dochodzi pesymistyczne przekonanie, obecne w świadomości wielu chrześcijan, jakoby istniały dwie drogi zbawienia: „jedna poprzez czysto subiektywnie przykrojoną moralność dla stojących poza Kościołem i druga dla tych, którzy są mu wierni”⁴⁸⁵. Cierpi na tym wiara, ale także i misyjny charakter chrześcijaństwa, który niegdyś był traktowany z wielką powagą. Misjonarz może dojść do przekonania, że głoszenie Dobrej Nowiny nieochrzczonym nie jest konieczne do ich zbawienia i lepiej ograniczyć swoją działalność do budowania szkół i szpitali.

Jak rozwiązać powyższe dylematy? Ratzinger, odpowiadając, pokazuje, że zawsze będzie istnieć niewielka wspólnota Kościoła („niewielu”) i świat („wielu”). Nie chodzi tu, by te dwie rzeczywistości sobie przeciwstawiać, ale dostrzec, że są sobie nawzajem potrzebne. Wspólnota Kościoła ma kontynuować misję Chrystusa, który wydał swoje życie „za wielu”. Zbawienie obu (tak Kościoła, jak i świata) to działanie Chrystusa:

„Skoro zaś ludzkość zostaje zbawiona w reprezentacji przez Chrystusa, a także w jej kontynuacji przez dialektykę «niewielu» i «wielu», to znaczy to również, że każdy człowiek, a przede wszystkim wierzący, ma swój niezbywalny udział w całości procesu zbawienia ludzkości. Nikt nie ma prawa powiedzieć: patrzcie, inni, nietraktujący w pełni poważnie autorytetu wiary katolickiej, dostępują zbawienia, dlaczego więc i nie ja? Skąd możesz wiedzieć, że pełnia wiary katolickiej nie jest twoim niezbędnym posłaniem nałożonym ci przez Boga z powodów, którymi nie powinienesz kupczyć, gdyż przynależą do spraw, o których Jezus mówi: teraz nie możesz ich pojąć, lecz dopiero później (por. J 13, 36)”⁴⁸⁶.

nie jest członkiem widzialnego Kościoła katolickiego. Ta prawda – powtarzam – była spokojnie akceptowana. W ostatnich latach zaczęto ją przesadnie podkreślać i stała się nawet podstawą różnych teorii o tak zwanym chrześcijaństwie anonimowym. Głosi się więc, że nawet ten, kto nie wierzy, kto nie jest wyznawcą żadnej religii, otoczony jest łaską, jeśli tylko zaakceptuje siebie samego tego człowieka. Wedle tych teorii, chrześcijanin byłby tylko bardziej niż inni świadomy tej łaski, która jednakowo jest dana nam wszystkim, ochrzczonym i nieochrzczonym. W ten sposób, umniejszając znaczenie chrztu i przesadnie oceniając wartości religii niechrześcijańskich, pewni teologowie dochodzą do przedstawienia «nadzwyczajnych» dróg do zbawienia jako «zwyczajne»” – tenże, *W rozmowie z czasem*, s. 40.

⁴⁸⁵ Tenże, *Ostatnie rozmowy*, s. 301.

⁴⁸⁶ I dodaje: „W odniesieniu do współczesnych pogan należy stwierdzić, że chrześcijanin może upatrywać ich zbawienie w Bożej łasce, od której zależny jest także jego ratunek, ale patrząc na ich ostoje, nie może dystansować się od powagi własnej wierzącej egzystencji, lecz właśnie ich niewiara ma być dla niego tym silniejszą zachętą do pełniejszej wiary, w której czuje się włączony w zastępcze działanie zbawcze Jezusa Chrystusa, gdyż od niego zależy zbawienie świata, a nie tylko samych chrześcijan” – tenże, *Ostatnie rozmowy*, s. 304-305.

Ratzinger, komentując fragment Ewangelii o wielkiej uczcie (por. Łk 14,16-24), dodaje, że mamy powody, by mieć nadzieję, choć jednocześnie to nie sprawia, że „zagrożenie” znika. Z powyższych dociekań nie wynika bowiem, że wszyscy będą zbawieni. Pozostaje „nadzieja i groźba”⁴⁸⁷. To na ich styku przeżywa swoje życie chrześcijanin, który choć nie odmawia innym możliwości zbawienia, to jednocześnie wie, że jedyną „drogą, prawdą i życiem”, które do niego prowadzą, jest Jezus Chrystus i jeżeli ktokolwiek będzie zbawiony, to właśnie dzięki Niemu i przez Niego.

Jakie jeszcze inne zagrożenia stwarza wierze współczesność, a które dostrzega Joseph Ratzinger/Benedykt XVI? Jednym z nich jest bez wątpienia „dyktatura pozornej tolerancji”. W świecie płynnej nowoczesności prawda zostaje rozmyta i ma taką pozostać. Tak więc wyraziste i jasne określone tezy dotyczące wiary, wolności, moralności itd. stanowią zagrożenie i nie mogą być tolerowane. Ratzinger zauważa, że w relatywnym świecie można kwestionować wszystko poza prawdą-dogmatem, że wszystko jest względne. Ponad dwadzieścia lat temu, jeszcze przed zaistnieniem *cancel culture*, którą znamy dziś z mediów społecznościowych, mówił:

„Oczywiście, chrześcijanie nie są jawnie prześladowani – byłoby to zbyt staroświeckie i zbyt nieestosowne. Nie, opinia publiczna jest tolerancyjna, jest, naturalnie, na wszystko otwarta. Ale tym bardziej zdecydowanie wyklucza pewne sprawy, które uważa za fundamentalizm, również tam, gdzie może chodzić o rzeczywistą wiarę.

(...) W rzeczywistości wychodzi tu na jaw cała nietolerancja tolerancyjnych”⁴⁸⁸.

Co ciekawe i rzeczywiście prorocze, Ratzinger odnosi ten problem także do Kościoła. To nie tylko problem świata, który jest na „zewnątrz”, ale także „wewnętrzne” zmaganie o jedność katolickiej wspólnoty. Pisze o tym, że potrzeba „wewnątrzkościelnej tolerancji”⁴⁸⁹, która będzie uznawała różne wrażliwości, drogi, rodzaje pobożności, także te, które osobiście mi nie odpowiadają. W czasie tak wielu sporów wewnątrz Kościoła słowa te są bardzo ważnym przypomnieniem, że wszystkie ruchy, stowarzyszenia kościelne, rodziny zakonne, Kościoły lokalne, o ile tylko mieszczą się w granicach katolicyzmu (akceptują Pismo, sakramenty, papieża, Katechizm Kościoła Katolickiego itd.), tworzą jedno ciało Chrystusa. Prowadzą do Niego, być może różnymi drogami,

⁴⁸⁷ Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, s. 307.

⁴⁸⁸ Tenże, *W rozmowie z czasem*, s. 753.

⁴⁸⁹ Por. tamże, s. 754-755.

inaczej rozkładają akcenty w wierze i pobożności, jednak są sobie nawzajem potrzebne⁴⁹⁰.

Innym współczesnym zagrożeniem dla wiary jest rozejście się jej wspólnych ścieżek z kulturą i sztuką. „Współcześni twórcy, jeśli już się angażują, (...) to po stronie ruchu *Greenpeace* czy *Amnesty International*”⁴⁹¹ – słusznie zauważył Seewald w *Soli ziemi*, wywiadzie z roku 1996. Dziś trzeba by dodać, że głównie po stronie takich ruchów jak LGBT+ i BLM. Choć Ratzinger nie jest tutaj skrajnym pesymistą i uważa, że także i dziś są artyści zdolni połączyć wyznawaną wiarę ze sztuką, to jednak trudno nie zauważyć, że rozdział Kościoła i kultury postępuje. Rozdział ten ma winnych po obu stronach. Z jednej strony artyści odchodzą od wiary i przestają być zainteresowani jej tematyką, a z drugiej wierzący traktują sztukę jako zbyteczny dodatek, który nie musi być obecny w Kościele⁴⁹². To wielki błąd, gdyż od samego początku sztuka była sprzymierzeńcem przekazu wiary. Dość powiedzieć, że sama Biblia nie jest naukowym traktatem, ale piękną opowieścią o Bogu, który objawia się człowiekowi.

Kolejnym współczesnym zagrożeniem wiary jest (może być) wolnomyślicielstwo niektórych teologów. W wywiadzie z Messorim Ratzinger zauważa, że dziś rzadko oskarża się kogoś o herezję, gdyż granice ortodoksji powoli zaczynają się zacierać. Problemy dotyczące prawdy, poruszone wyżej, są obecne także w teologii. Niektórzy teologowie przeciwstawiają swoje hipotezy Magisterium Kościoła, utrzymując, że to oni strzegą autentycznej wiary. Dochodzi do tego, że czasem nawet precyzyjne stwierdzenia (np. te z Katechizmu Kościoła Katolickiego lub Kodeksu prawa kanonicznego) są nadinterpretowane i dostosowywane do z góry wcześniej założonych, często

⁴⁹⁰ Swego czasu duże poruszenie na Facebooku wywołał wpis ks. Wojciecha Węgrzyniaka, który poruszył ten problem: „Mamy dzień judaizmu, islamu, tydzień modlitw o jedność chrześcijan. Marzy mi się, żeby był tydzień modlitw i spotkań o jedność katolików. Najlepiej, gdyby był on przed tygodniem modlitw o jedność chrześcijan. Bo czasem wygląda to tak, że potrafimy być mili i życzliwi, dogadywać się i spotykać z ludźmi, którzy nie podzielają naszej wiary, ale już stanąć ramię w ramię i próbować zrozumieć się we własnym domu, wydaje się być zadaniem ponad ludzkie i religijne możliwości” – por. *Jedność od podstaw*, <https://taknaserio.com/aktualnosci/etiudy/jednosc-od-podstaw/> [dostęp: 22.07.2022].

⁴⁹¹ J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 374.

⁴⁹² „Ma to także swoje implikacje duszpasterskie. Często można spotkać się z lekceważeniem z zasady każdego rodzaju sztuki przepowiadania słowa Bożego. Tacy pasterze z pogardą patrzą na poezję czy muzykę, uznając je za niepoważne i nieprzydatne narzędzia. Tymczasem, jeśli sztuka pozostaje narzędziem (a nie celem samym w sobie), może być niezwykle pomocna w życiu kapłana, ewangelizatora, animatora itp. Zarówno jako źródło poznania współczesnej kondycji ludzkiej (wielu pisarzy potrafi doskonale opisywać to, co dzieje się w ludziach ich epoki), jak i jako środek wyrazu, który przez estetyczny wstrząs będzie w stanie zasiać ziarno Bożej prawdy w odbiorcy” – W. Iwanecki, *Estetyka teologiczna w polskojęzycznych przekładach...*, s. 148.

„postępowych” tez. Tak więc zagrożeniem wiary może być rozmyta teologia, która zamiast prawdy Bożej szuka akceptacji w świecie⁴⁹³.

Innym zagrożeniem wiary są dziś ideologie. Krótko przed soborem Ratzinger bardzo precyzyjnie określił, jaki błąd w nich tkwi. Jego słowa można odnieść do XX-wiecznych ideologii, takich jak faszyzm czy komunizm, ale równie dobrze także i do współczesnych prądów myślowych, które są obowiązujące na Zachodzie i nie znoszą jakiegokolwiek krytyki. Bawarski teolog, pisząc je, miał szczególnie na myśli marksizm i neoliberalizm, ideologie, które stanowią fundament późnej nowoczesności:

„Jest ona [ideologia – W.I.] więc ze swej istoty dokładnym wytworem świata, w którym dawne pogaństwo zostało definitywnie prześcignięte przez sytuację techniczną, w której bogowie stali się już niemożliwi, które jednak lęka się także przyjęcia wiary w jednego Boga i tworzy sobie religię bez religii – to bowiem właśnie stanowi istotę ideologii, która nie będąc religią, obiecuje spełnić zadania religii; być gwarancją sensu”⁴⁹⁴.

Ideologie są więc wytworem nowoczesnego człowieka, pomysłem na sens, wiarą bez wiary, która zaspokaja duchowy głód poznania Boga, obecny w każdym człowieku. Ostatecznie także okazują się być „strakami”, którymi najeść chciał się syn marnotrawny, żyjący w „odległych krainach”. Odległych, bo dalekich od Boga. „Strąki” te zostawiają współczesnego człowieka z nihilizmem bądź hedonizmem, czyli *de facto* z niczym.

Z powyższego opisu widać, że *mundus huius temporis* jest dla Ratzingera argumentem jednocześnie „za” i „przeciw” teologii. Stwarza szansę, by teologia mogła się rozwijać i nadal pełnić swoją misję, ale jednocześnie stanowi dla niej wielkie wyzwanie. Podważana rozumność, konkurujące ze sobą różne koncepcje prawdy i wolności oraz wiele typów innych zagrożeń samej wiary to problemy, z którymi *scientia divina* musi się zmagać, by nie stracić swojej tożsamości. Na tym etapie pracy widać też wyraźnie, że Ratzinger widzi więcej zagrożeń niż szans, dlatego jest przez wielu odbierany jako pesymista. Nigdy jednak nie poddaje się rozpacz, jak sam zwykł mówić: „jest pesymistą, który ma nadzieję”. W jego teologii wyraźne jest silne poczucie misji i wiara w to, że ta „wąska droga” prowadzi do zbawienia. Dlatego też wybiera ją i idzie po niej wytrwale, przez wiele lat swojej twórczości teologicznej i pracy duszpasterskiej.

Można zadać pytanie: jak to możliwe? Jak iść „pod wiatr” dominujących trendów i ideologii? Próbą odpowiedzi na te pytania będzie poniższy, ostatni paragraf niniejszej pracy, w którym zostaną przedstawione główne tezy trynitologiczne Josepha

⁴⁹³ Por. J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 49-50.

⁴⁹⁴ Tenże, *O nauczaniu II Soboru Watykańskiego...*, s. 77.

Ratzingera/Benedykta XVI. Mimo tego, iż dotyczą dogmatyki katolickiej, są one także polemiczne, bo tworzone z myślą o świecie, o zbawieniu współczesnej duszy, która choć w dużej mierze nie jest już chrześcijańska, ciągle pozostaje „głodna” Boga i warta tego, by o nią walczyć.

3. W stronę trynitarnej syntezy

Ostatni paragraf niniejszej pracy stanowi już pewną próbę podsumowania wszystkiego, co zostało dotychczas powiedziane. Nie jest to jednak zakończenie, ale próba egzemplifikacji powyższej teorii *loci theologici* Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Jeżeli faktycznie świat współczesny jest dla niego miejscem teologicznym, a tak brzmi teza niniejszej rozprawy, to będzie to dostrzegalne w jego pismach. Dlatego też poniżej przedstawione zostaną najważniejsze trynitologiczne tezy Ratzingera, które korespondują ze wszystkim, co zostało wcześniej powiedziane i które będą stanowić przykład tego, w jaki sposób korzysta on z *mundus huius temporis*.

Niniejszy rozdział jest także próbą zebrania wszystkich wyżej omówionych szans i zagrożeń, jakie świat współczesny stwarza teologii, i zakorzenienia ich w najbardziej fundamentalnych prawdach chrześcijańskiej teologii: prymacie Boga, boskości i człowieczeństwie Jezusa Chrystusa, komunijnej miłości Ducha Świętego itp. Prawdy te są zawsze aktualne i przenoszenie ich na grunt współczesności to jedno z ważnych zadań teologii. Tematy poszczególnych punktów tego paragrafu nawiązują do encyklik Benedykta XVI, które odnosząc się do cnót teologalnych, w pewnym sensie odnoszą się także do Trójcy Świętej.

a) Ojciec. Miłość i prymat

Prymat Boga to teza, która przewija się przez niemalże wszystkie pisma Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Wątek ten jest przez niego podejmowany niezwykle często. Cytując Metza, z którym wielokrotnie polemizował, w przemówieniu do uczestników obchodu jubileuszu katechetów i nauczycieli religii mówi:

„prawdziwym problemem naszej epoki jest «kryzys Boga», nieobecność Boga zamaskowana pustą religijnością. Teologia musi na powrót stać się teo-logią, rozmową

o Bogu i z Bogiem. Metz ma rację: dla człowieka prawdziwym *unum necessarium* jest Bóg. Wszystko zmienia się w zależności od tego, czy Bóg istnieje, czy nie istnieje⁴⁹⁵.

Uznanie istnienia Boga i przyznanie Mu pierwszeństwa w życiu to początek teologii i fundament chrześcijańskiego życia. Nie da się pominąć tego kroku, nie da się budować niczego w wierze, w nauce, w życiu bez Boga. To swoisty „przewrót Kopernikański” – uznanie, że nie jest się w centrum⁴⁹⁶. Dlatego też „podstawowa zasada chrześcijańskiego nawrócenia brzmi: «Bóg jest»”⁴⁹⁷.

Dla Ratzingera to ważne na wielu płaszczyznach. Po pierwsze to decyzja egzystencjalna, która zmienia perspektywę ludzkiego życia. Pociąga ona za sobą zgodę na bycie stworzeniem⁴⁹⁸. Człowiek, który uznaje swą zależność od Boga, odkrywa Jego prawa, żyje, przestrzegając określonej moralności, patrzy na świat jako rzeczywistość podarowaną mu przez Ojca, której jest dzierżawcą, a nie właścicielem.

Pociąga to za sobą konsekwencje polityczne i społeczne. To druga płaszczyzna, którą prymat Boga w wyraźny sposób kształtuje. Pokusa odsunięcia Boga na drugi plan i postawienie w centrum człowieka jest odwieczna i brzemenna w skutkach. Czyniąc siebie Bogiem, w rzeczywistości człowiek zagraża samemu sobie, a nie wyzwala się z ograniczeń, które nakłada na niego wiara⁴⁹⁹. Ratzinger wielokrotnie podkreśla, że „(...) tam, gdzie znika Bóg, człowiek nie staje się większy. (...) człowiek jest wielki wtedy, gdy wielki jest Bóg”⁵⁰⁰.

Uznanie pierwszeństwa Boga w życiu publicznym nie jest więc zagrożeniem dla człowieka, a jedynym ratunkiem. Może być też gwarancją pokoju, biblijnego *shalom*, który jest czymś o wiele większym niż brak wojny⁵⁰¹. Analizując fragment Łukaszej ewangelii w medytacji *Światło w ciemności*, pisze o tej kwestii w sposób następujący:

„Pokój wśród ludzi płynie z Bożej chwały. Jeśli komuś zależy na dobru człowieka, powinien przede wszystkim troszczyć się o chwałę Boga. Chwała Boga nie jest sprawą

⁴⁹⁵ Tenże, *Nowa ewangelizacja...* [dostęp: 9.08.2022].

⁴⁹⁶ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 185.

⁴⁹⁷ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 24.

⁴⁹⁸ „Wydaje mi się to sprawą największej wagi: aby Bóg był na nowo obecny w naszym życiu, byśmy nie żyli tak, jak byśmy byli niezależni, upoważnieni do wymyślania, czym jest wolność i życie. Powinniśmy przyjąć do świadomości, że jesteśmy stworzeniami; powinniśmy uznać, że istnieje Bóg, który nas stworzył, i że poddanie się Jego woli nie jest zależnością, ale pozwalającym nam żyć darem miłości” – tenże, *Myśli duchowe*, s. 113-114.

⁴⁹⁹ „Uznanie siebie samego, własnych potrzeb i chwilowych pragnień za ważniejszych od Niego – to jest właśnie pokusa, która zawsze nam zagraża, wówczas bowiem, odmawiamy Bogu należnego Mu miejsca, a naszym Bogiem czynimy siebie lub zagrażające nam moce” – tenże, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 93.

⁵⁰⁰ Tenże, *Myśli duchowe*, s. 31.

⁵⁰¹ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 175.

prywatną, do której każdy może się odnosić według swoich upodobań, lecz ma wymiar publiczny. Jest dobrem wspólnym; tam, gdzie ludzie nie czczą Boga, tam również przestają szanować człowieka. Boże Narodzenie jest związane z pokojem wśród ludzi, dlatego że na nowo ustanawia pośród ludzi chwałę Boga”⁵⁰².

Widać więc, jak bardzo „praktyczny charakter”⁵⁰³ ma uznanie prymatu Boga w życiu jednostki, jak i społeczeństwa. Zagrożenie, o którym wielokrotnie wspomina Ratzinger, jest niezwykle realne. Tam, gdzie niszczone jest Bóg i wiara w Niego, prędzej czy później niszczone będzie człowiek. Wielkie totalitaryzmy ubiegłego wieku są tego aż nazbyt bolesnym przykładem⁵⁰⁴. Dla Ratzingera to oczywiste, że „agresywny ateizm” prędzej czy później obraca się przeciwko ludzkości.

Kolejną i być może najważniejszą płaszczyzną, na którą wpływa uznanie bądź odrzucenie pierwszeństwa Boga, jest wiara Kościoła i jego teologia. Ratzinger stwierdza stanowczo: „W chrześcijaństwie na pierwszym miejscu nie stoi Kościół czy człowiek, lecz Bóg”⁵⁰⁵. Może wydawać się to oczywiste, ale w praktyce nie zawsze takie jest. We wspomnianym już przemówieniu do katechetów i nauczycieli religii, Ratzinger smutno konstatuje:

„Niestety, także my chrześcijanie żyjemy często tak, jak gdyby Bóg nie istniał (*si Deus non daretur*). Żyjemy zgodnie z hasłem: Boga nie ma, a jeśli jest, to nie ma znaczenia. Dlatego ewangelizacja musi mówić przede wszystkim o Bogu, musi głosić jedynego prawdziwego Boga: Stwórcę, Uświęciciela, Sędziego”⁵⁰⁶.

Świat współczesny nie ułatwia chrześcijanom wiary w Boga. Poddając się duchowi czasów, rezygnują oni z tego co najcenniejsze, boją się mówić o Bogu, praktykować wiarę, ewangelizować. Dlatego też tak ważne jest, by każdy wierzący starał się przyznać Bogu pierwsze miejsce w swoim życiu. Kościół i teologia mają za zadanie w tym pomagać. Istnieje niebezpieczeństwo, że Kościół pośród wielu swych aktywności zapomni o swoim najważniejszym zadaniu i stanie się jedną z wielu organizacji pozarządowych, a teologia stanie się archeologią własnych dociekań bądź też filozofią

⁵⁰² Benedykt XVI, *Błogosławieństwo Bożego Narodzenia. Medytacje*, tłum. J. Merecki, Kraków 2006, s. 61; cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 175.

⁵⁰³ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 176.

⁵⁰⁴ „Widzieliśmy straszliwe zniszczenie jakiego dokonały ateizmy, które osiągnęły nowy stopień antykomunizmu i destrukcji człowieka. Okrucieństwa, jakie wynalazły i praktykowały ateistyczne systemy naszych czasów, usunęły w cień wszystko, co było dotychczas; na widok tego może nas tylko ogarnąć głębokie przerażenie. «Nie» rzucone w twarz Kościołowi, Bogu i Chrystusowi nie może nas ocalić; przeciwnie, widzimy, jak straszne potencjalności wyzwała w człowieku” – J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca...*, s. 257-258.

⁵⁰⁵ Tenże, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 24.

⁵⁰⁶ Tenże, *Nowa ewangelizacja...* [dostęp: 9.08.2022].

religii. Ratzinger wielokrotnie przed tym przestrzegał i wyraźnie zaznaczał, że do prymatu Boga trzeba wracać tak często, jak to tylko możliwe, by nie zboczyć z chrześcijańskiej drogi, którą pokazał nam Jezus Chrystus.

„Bóg jest”, to zdanie otwierające dialog wiary. Słowa, które przyznają Mu pierwszeństwo w życiu ludzkim. Esencja chrześcijaństwa⁵⁰⁷ i fundament prawdziwego pokoju. Dla Ratzingera/Benedykta to także gwarant właściwego rozwoju cywilizacji. To jedna z najważniejszych tez encykliki *Caritas in veritate*:

„Rozwój ów wymaga ponadto transcendentnej wizji osoby, potrzebuje Boga: bez Niego albo odbiera się prawo do rozwoju, albo składa się go jedynie w ręce człowieka, który popadł w przekonanie o samo-zbawieniu i w efekcie opowiada się za rozwojem odczłowieczonym. Z drugiej strony, dzięki spotkaniu z Bogiem, potrafimy nie tylko nie «widzieć w innym człowieku zawsze jedynie innego», lecz rozpoznać w nim obraz Boży, dochodząc tym samym do prawdziwego odkrycia innego człowieka i do dojrzałej miłości, która «staje się troską o człowieka i posługą dla drugiego»”⁵⁰⁸.

Wszystko co zostało już wcześniej powiedziane o rozwoju w rozdziale pierwszym, musi być zawsze opatrzone powyższym rozumowaniem. Rozwój, postęp techniczny, nowoczesna cywilizacja mogą być dobre i służyć człowiekowi, jeżeli nie zapomina on o Bogu i bierze Go pod uwagę w swoich poczynaniach. Widać więc wyraźnie, że papież emeryt nie jest przeciwnikiem postępu jako takiego. Sprzeciwia mu się wtedy, gdy jest on tworzony „obok Boga” albo, co gorsza, w opozycji do Niego. Wtedy pozorny humanizm współczesnych rozwiązań staje się nieludzki⁵⁰⁹ i ostatecznie obraca się przeciwko człowiekowi.

Jak więc postawić Boga na pierwszym miejscu w swoim życiu?⁵¹⁰ Świat współczesny zadaje to pytanie niezwykle często, nawet jeżeli nie jest ono zawsze tak wyraźnie wyrażone. Bóg, który dopuszcza zło; sędzia, który tylko czeka na moje potknięcie – te i inne koncepcje Boga, które często nie bez winy Kościoła są obecne w sercach wielu współczesnych ludzi, utrudniają omawiany tutaj „przewrót Kopernikański”, czyli uznanie prymatu Boga.

⁵⁰⁷ „Jeśli zastanowimy się głębiej nad chrześcijańskim orędziem, nie będziemy mówić o wielu różnych sprawach. Chrześcijańskie orędzie jest w istocie rzeczy bardzo proste. Mówmy o Bogu i o człowieku, a powiemy wszystko” – tamże.

⁵⁰⁸ *Caritas in veritate*, nr 11.

⁵⁰⁹ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 179.

⁵¹⁰ Wewnątrz Kościoła dzieje się to zdaniem Ratzingera przede wszystkim przez liturgię. Jak zauważył Paweł Milcarek (komentując myśl Benedykta XVI) soborowe określenie liturgii „źródło i szczyt” oznacza *de facto* „prymat Boga” w publicznym kulcie Kościoła – por. P. Milcarek, *Benedykt liturg, Melancholia i łaska*, „Christianitas” 2010, nr 44, s. 32-34.

Ratzinger odpowiada, że można tego dokonać jedynie, gdy widzi się w Bogu kochającego Ojca. „Zimny absolut”, „bezosobowa moc”, „nieistotny dodatek do ludzkiego życia” i wiele innych obrazów i określeń Boga, uniemożliwia postawienie Go na pierwszym miejscu. Tylko Bóg Jezusa Chrystusa, Bóg, który jest Ojcem, może pociągnąć do Siebie ludzkość „wężami miłości”, jak mówi prorok Ozeasz (por. Oz 11,4).

Taki obraz Boga jednak nie jest dziś jednoznaczny i łatwy do przyjęcia. Cywilizacja Zachodu, borykająca się z kryzysem ojcostwa, niekoniecznie go akceptuje, widząc w nim raczej zagrożenie niż szansę⁵¹¹. Rolą Kościoła i teologa jest, zdaniem Ratzingera, pokazywanie Boga Ojca, który jest wzorem ojcostwa, do którego ziemscy ojcowie często nie dorastają. Można by iść krok dalej i powiedzieć, że „*Abba* z Biblii nie jest repliką ludzkiego ojcostwa, ale raczej radykalną Boską krytyką skażonego grzechem ludzkiego ojcostwa”⁵¹². Tak więc „ojcostwo przynależy pierwotnie Bogu”⁵¹³ i to On pokazuje, czym ono faktycznie jest. Odkrywamy w tym obrazie, że władza i odpowiedzialność są ze sobą związane, że miłosierdzie jest miarą sprawiedliwości, a prawdziwa miłość stawia wymagania⁵¹⁴. Tak więc Bóg Ojciec, nie despota i tyran, nie mityczny Zeus, nie zdystansowany Demiurg, bądź słaby, nieodpowiedzialny i nieobecny rodzic, jest chrześcijańskim obrazem Boga, który wyłania się z Pisma Świętego i którego objawia nam Jezus Chrystus. To właśnie w takiego Boga wierzą chrześcijanie. Jego miłość pozwala im postawić Go na pierwszym miejscu w swoim życiu.

Jak to wszystko, co zostało powiedziane, koresponduje z tematem pracy? Joseph Ratzinger/Benedykt XVI w swoich tezach dotyczących prymatu Boga i Jego Ojcostwa odnosi się w bardzo jasny i czytelny sposób do świata współczesnego. Pierwszeństwo Boga jest czymś, co nie jest dziś powszechnie akceptowane. Dlatego też papież emeryt z taką stanowczością i konsekwentnie głosi tę prawdę. Taką problematykę dostarcza mu *mundus huius temporis*. Jak widać, jest to dość rozległe zagadnienie, które dotyczy tak jednostki, jak i cywilizacji. Jest to także odpowiedź na współczesne pytania i kryzysy dotyczące antropologii, światowego pokoju, ojcostwa itd.

Oczywiście świat współczesny sam stara się znaleźć rozwiązanie w naukach ścisłych, psychologii, prawodawstwie, co nie jest niczym złym. Ratzinger jednak do tych

⁵¹¹ „Kryzys ojcostwa, jaki obecnie przeżywamy, należy do samej istoty zagrażającego nam kryzysu człowieczeństwa. Gdzie ojcostwo występuje już tylko jako biologiczny przypadek bez ludzkiego aspektu albo jako despotyczna władza, od której trzeba się wyzwolić, tam mamy do czynienia z jakimś zranieniem podstawowej struktury człowieczeństwa” – J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 26-27.

⁵¹² J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 215.

⁵¹³ Tamże, s. 217.

⁵¹⁴ Por. J. Ratzinger, *W rozmowie z czasem*, s. 620-621.

poszukiwać dokłąda swoją teologię, dopowiadając, że nie da się zrozumieć człowieka, ludzkich relacji (także ojcostwa), historii cywilizacji, bez odniesienia do Boga, który jest Stwórcą i Ojcem. Czyni to, gdyż jest to dla niego zadanie i cel teologii. Dlatego też stara się podejmować te istotne egzystencjalnie kwestie w sposób zrozumiały i dostosowany do odbiorcy, korzystając przy tym jednocześnie z bogatego skarbca źródeł teologicznych.

b) Syn. Wiara i historia

Teocentryzm myśli Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w naturalny sposób przechodzi w chrystocentryzm. Zaczynając od fundamentalnego stwierdzenia, iż „Bóg jest” i po przyznaniu mu pierwszeństwa w życiu, przychodzi czas na zadanie pytania: Jaki jest? Odpowiedzi tej udziela On sam poprzez Objawienie. Pełnią zaś Objawienia jest wydarzenie Jezusa Chrystusa. Dla Ratzingera to oczywiste, że wierzymy w Boga Jezusa Chrystusa. Tylko On objawia nam w pełni Ojca i tylko dzięki Niemu możemy Go poznać. Dlatego też pierwszeństwo Boga w naszym życiu (teocentryzm) zakłada pierwszeństwo Chrystusa (chrystocentryzm).

Obie te linie myślenia są prowadzone przez Ratzingera równolegle⁵¹⁵. Można by powiedzieć, że to nierozłączne dwa tory, po których prowadzi on swoją teologię. Chrystocentryzm jest nieodłącznym dopełnieniem teocentryzmu i napędza go „chrześcijańską treścią”⁵¹⁶. W *Theologia benedicta* czytamy, że chroni on także teologię przed skrajnościami:

„(...) z jednej strony przed achrześcijańskim, «twardym» monoteizmem, oddalającym się czy wręcz abstrahującym od trynitarności Boga, czyli przed pokusą «judaizacji» czy też «islamizacji» wiary; z drugiej strony chroni teocentryzm przed oderwaniem od inkarnacji, które nieodmiennie skutkuje dryfowaniem religii w stronę panteizmu, politeizmu, depersonalizacji Boga czy bezkształtnego mistycyzmu, czyli w sumie przed pokusami «azjatyckimi», hinduistyczno-buddyjskimi”⁵¹⁷.

Opierając się na Piśmie Świętym, szczególnie listach św. Pawła, a także na Augustynie, Benedykcie, Bonawenturze i Guardinim, Ratzinger konstruuje swoją chrystologię. Na pierwszy plan wysuwa się w niej miłość do Jezusa Chrystusa. Za Benedyktem z Nursji, Benedykt XVI cytuje fragment *Reguły*: „Niczego nie przedkładać

⁵¹⁵ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 284.

⁵¹⁶ Tamże.

⁵¹⁷ Tamże.

nad miłość Chrystusa”⁵¹⁸. Słowa te dobrze oddają jego osobisty stosunek do chrystologii i pokazują, że nie jest to nauka tworzona w oderwaniu od prywatnej wiary i pobożności, ale nierozzerwalnie z nimi złączona⁵¹⁹.

Osobista więź z Chrystusem jest dla Ratzingera punktem wyjścia chrystologii, a szerzej teologii w ogóle⁵²⁰. Warto przypomnieć, że jego spojrzenie na teologię jako naukę idzie pod prąd poświeceniowych koncepcji, które dopuszczają, a czasem wręcz narzucają zdystansowanie badacza od treści, którymi się zajmuje. W tym wypadku to niemożliwe, gdyż zdaniem Ratzingera nie da się uprawiać teologii, nie będąc osobiście zaangażowanym⁵²¹. Bez wiary w sercu teologa nie ma *scientia divina*.

Ma to także swoje praktyczne implikacje. Chrześcijaństwo dla bawarskiego teologa nie jest ideologią czy zbiorem filozoficznych prawd, bądź określoną moralnością lub też siłą kulturotwórczą, ale przede wszystkim więzią z Chrystusem⁵²². To Jego głosimy, przekazujemy i z Nim budujemy relacje. Jego także naśladujemy, co powinno być priorytetem w duchowej drodze każdego chrześcijanina.

Dlatego też chrześcijaństwo, głosząc prymat Boga, głosi jednocześnie prymat Chrystusa. To On jest jedynym Zbawicielem i Odkupicielem ludzkości, Słowem Boga, Jego Objawieniem. Ratzinger często przypomina tę prawdę i jej broni tak jako teolog, jak i prefekt Kongregacji Nauki Wiary. Instrukcja *Dominus Iesus* jest z pewnością najbardziej znanym, ale nie jedynym tekstem dotyczącym tej kwestii. Medialna burza i teologiczna dyskusja, która miała miejsce po publikacji tego dokumentu, koncentrowała się wokół kilku wątków związanych z eklezjologią, ekumenizmem, dialogiem międzyreligijnym itp. Sam Ratzinger przekonywał, że ta instrukcja nie była przejawem nietolerancji czy katolickiej pychy, ale miała bronić fundamentalnej prawdy chrześcijańskiej, że „nie ma w żadnym innym zbawienia, gdyż nie dano ludziom pod niebem żadnego innego imienia, przez które moglibyśmy być zbawieni” (Dz 4,12)⁵²³.

⁵¹⁸ Reguła św. Benedykta 4, 21.

⁵¹⁹ Kwestia ta została szczegółowo opisana tutaj: T. Samulnik, *Doświadczenie a teologia...* [dostęp: 29.08.2022].

⁵²⁰ „Wyłaniająca się z jego tekstów postać Jezusa Chrystusa to nie nieskończenie odległy, genialny człowiek z minionej epoki, ale ktoś, kto, przy całej swej inności wcielonego syna Bożego, pozostaje kimś konkretnym i bliskim, komu można zawierzyć swój los” – M. Pyc, *Chrystologia duchowa Benedykta XVI*, w: *Teologiczna doniosłość pontyfikatu Benedykta XVI*, red. A. Wojtczak, Poznań 2014, s. 87.

⁵²¹ „Kto próbuje być tylko widzem, niczego się nie dowie. Także rzeczywistość, jaką jest Bóg, może wejść w pole widzenia tylko tego, kto angażuje się w doświadczenie Boga, które nazywamy wiarą. Jedynie, gdy się angażujemy, możemy się czegoś dowiedzieć. Tylko uczestnicząc w doświadczeniu, można w ogóle zadawać pytania i tylko ten, kto pyta, otrzymuje odpowiedź” – J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 147.

⁵²² Por. *Spe salvi*, nr 46; J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 289.

⁵²³ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 290.

W tym punkcie okazuje się, jak bardzo koncepcja rozumienia prawdy jest istotna z perspektywy chrystologii, eklezjologii, ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego. Czy jako katolicy mamy prawo mówić o tym, wierzyć w to, że Bóg rzeczywiście objawił nam się w pełni w Jezusie Chrystusie? Czy też chrześcijaństwo to jedna z wielu dróg, a objawienie to prawda tylko dla tych, którzy chcą ją przyjąć i według niej żyć?

To bardzo ważny i współczesny problem, który dotyka egzystencjalnie wielu katolików. Okazuje się bowiem, że widmo nietolerancji unosi się nad głowami chrześcijan i głoszenie Chrystusa dzisiaj musi zmierzyć się także i z tym problemem. Dopóki Chrystus jest obok Buddy i Mahometa jednym z wielu mądrych i inspirujących nauczycieli życia, dopóty mówienie o Nim jest akceptowalne⁵²⁴. Gdy przekracza się „granicę prawdy”, wtedy trzeba być gotowym na wszelkie nowoczesne formy ostracyzmu, a gdy dołączone do tej prawdy zostaną jeszcze jakieś określone nakazy moralne, wtedy opór przybierze na sile i na jaw wyjdzie prawdziwe oblicze nowoczesnej tolerancji.

Idąc dalej, należy zauważyć, że sprzeciw wobec radykalności chrześcijańskiego Objawienia jest wyrażany przez osoby spoza Kościoła, ale także i przez jego członków, co pokazała wspomniana już recepcja instrukcji *Dominus Iesus*⁵²⁵. Trzeba jednak dodać, że chodziło w niej głównie o kontrowersje wokół takich pojęć jak: „Kościół Chrystusowy”, „Kościoły siostry”, „wspólnoty eklezjalne” itp. Niemniej reakcje te odsłoniły już ponad dwadzieścia lat temu wewnętrzną niepewność, która jest dziś obecna w sercach wielu katolików: Czy rzeczywiście Kościół katolicki głosi prawdę Bożą? I czy warto tę prawdę wyznawać i jej bronić? Odpowiedzi na te pytania są egzystencjalnie niezwykle istotne i teologia, jak często pisał Ratzinger, ma służyć pomocą właśnie w takich wątpliwościach, tak by wiara ludu Bożego mogła być dalej wyznawana i przekazywana.

Współczesna chrystologia nie boryka się jednak tylko z problemem wyjątkowości, prawdy, osoby i dzieła Jezusa Chrystusa. Kolejnym „dylematem”, jak to określa Ratzinger, jest przeciwstawianie Jezusa historii – Chrystusowi wiary. Problem ten został już wspomniany w niniejszej pracy we fragmencie poświęconym źródłowości teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, gdzie omawiany był *Jezus z Nazaretu*.

⁵²⁴ „Dominującym wrażeniem współczesnego człowieka jest to, że wszystkie religie, przy całej różnorodności form i postaci, są takie same i zmierzają do takich samych celów – co wszyscy dookoła widzą oprócz zwolenników tychże religii” – J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja...*, s. 19-20.

⁵²⁵ Por. *Dominus Iesus: czy jest zbawienie poza Kościołem?*, „Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego” 2000, nr 5 (43), <http://www.tygodnik.com.pl/kontrapunkt/43/> [dostęp: 13.08.2022].

Interesujące jest to, że ten temat przewija się w teologii Ratzingera i nie jest przez niego podjęty tylko w tej pozycji. We *Wprowadzeniu do chrześcijaństwa* znajduje się rozdział: „Jezus, który jest Chrystusem: zasadnicza forma wyznania chrystologicznego”⁵²⁶. Rozpoczyna się on od punktu, który aż nazbyt dobrze nazywa omawiany tu problem: „Dylemat nowoczesnej teologii: Jezus czy Chrystus?”⁵²⁷. Skąd więc bierze się ten dylemat? Dlaczego Ratzinger tak często wraca do tej kwestii? Czemu sprawa pogodzenia metody historyczno-krytycznej z wiarą na gruncie chrystologii jest dla niego aż tak istotna?

Odpowiadając, można powiedzieć, że jest tak dlatego, iż traktat o Jezusie Chrystusie to samo jądro teologii. Kryzys chrystologii skutkuje zawsze kryzysem wiary i jest egzystencjalnie niebezpieczny. Do tego skupiają się w nim, jak w soczewce, różne współczesne problemy, sygnalizowane już wcześniej w pracy: niepoznawalność prawdy, pooświeceniowo rozumiana naukowość, nieistotność religii, „nowoczesna” moralność itd. Dzisiejszy kryzys chrystologii zaczyna się od „przycięcia” Jezusa do określonej formy, teorii, ideologii. Najpierw chciano uczynić to za pomocą dotarcia do człowieka Jezusa, którego objawia nam Ewangelia analizowana w ściśle określony sposób. Jednak:

„Jezus Ewangelii rozsadza ramy tego, co ludzkie, stawiając człowieka wobec fundamentalnych pytań i decyzji. Aby mimo wszystko znaleźć pociechę i nie narażać się na kwestionowanie własnego obrazu świata, zaczęto dokonywać rozróżnień w samych Ewangeliach. W szerokich kręgach, również wśród ludzi wierzących, rozpowszechnił się dzisiaj obraz Jezusa, który niczego nie wymaga, nikogo nie gani, przyjmuje wszystkich i wszystko, który we wszystkim mówi nam «tak»: doskonałe przeciwieństwo Kościoła, o ile ma on jeszcze odwagę wymagać i wprowadzać porządek”⁵²⁸.

Tymczasem rzeczywisty Jezus jest Kimś zupełnie innym. Jego Osoba wymyka się naszym koncepcjom i dostosowywanie go do wymogów i potrzeb naszych czasów jest błędem. Co więcej, przyniesie zdaniem Ratzingera jedynie rozczarowanie, gdyż Jezus, którego wymyśli nawet najzdolniejszy teolog, nie będzie Tym, który odpowiada na najgłębsze ludzkie pytania. Dlatego też stwierdza stanowczo: „Musimy powrócić do tego rzeczywistego Jezusa”⁵²⁹.

Jest to zadanie nie tylko poszczególnych wierzących, ale i całego Kościoła. Odnosząc się do idei reformy *Vaticanum II* papież pisze, że „jej punktem odniesienia jest

⁵²⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie do chrześcijaństwa...*, s. 162.

⁵²⁷ Tamże.

⁵²⁸ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 5-6.

⁵²⁹ Tamże, s. 6.

współczesny człowiek w swojej rzeczywistości i świecie, takim jaki jest. Jednak miarą dla jego odnowy jest Chrystus, taki jak zaświadcza o nim Pismo”⁵³⁰. Dlatego też klucz do interpretacji soborowego nauczania, który podają zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI⁵³¹, znajduje się w numerze 22 konstytucji *Gaudium et spes*, który jest z pewnością najbardziej chrystologicznym punktem tego dokumentu. Czytamy w nim:

„Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego. (...) Chrześcijanin zaś, stawszy się podobnym do obrazu Syna, który jest Pierworodnym między wielu braćmi, otrzymuje «pierwociny Ducha», które czynią go zdolnym do wypełniania nowego prawa miłości. (...)

Chrześcijanina przynagla z pewnością potrzeba i obowiązek walki ze złem wśród wielu utrapień, nie wyłączając śmierci, lecz włączony w tajemnicę paschalną, upodobniony do śmierci Chrystusa, podąży umocniony nadzieją ku zmartwychwstaniu. Dotyczy to nie tylko wiernych chrześcijan, ale także wszystkich ludzi dobrej woli, w których sercu działa w sposób niewidzialny łaska. Skoro bowiem za wszystkich umarł Chrystus i skoro ostateczne powołanie człowieka jest rzeczywiście jedno, mianowicie boskie, to musimy uznać, że Duch Święty wszystkim ofiaruje możliwość dojścia, w sposób Bogu wiadomy, do uczestnictwa w tej paschalnej tajemnicy. Taka i tak wielka jest tajemnica człowieka, która zajaśniała wierzącym przez Objawienie chrześcijańskie. Przez Chrystusa więc i w Chrystusie rozjaśnia się zagadka cierpienia i śmierci, która przygniata nas poza Jego Ewangelią. Chrystus zmartwychwstał, zwyciężając śmierć swoją śmiercią, i obdarzył nas życiem, byśmy jako synowie w Synu wołali w Duchu: Abba, Ojcze!”⁵³².

Podsumowując, można powiedzieć, że teocentryzm Josepha Ratzingera/Benedykta XVI idzie w parze z chrystocentryzmem. Nauka o Chrystusie stanowi jeden z najważniejszych wątków teologii papieża emeryta. W wielu swoich tekstach wskazuje on na osobę Chrystusa jako na jedynego Zbawiciela ludzkości i zachęca wszystkich wierzących, by mieli odwagę tak rozumieć Ewangelię i ją głosić, mimo sprzeciwu ze strony świata i posądzenia o brak tolerancji. Żeby jednak to robić, Kościół potrzebuje właściwej chrystologii, która będzie korzystać z całego dorobku takich nauk jak archeologia czy historia, ale jednocześnie będzie łączyć wyniki ich badań z wiarą. To sprawi, że teolog nie zapomni, iż w swojej pracy nie tylko przedstawia życie i dzieło wybitnego nauczyciela ludzkości, który żył dwa tysiące lat temu, ale przede wszystkim

⁵³⁰ J. Ratzinger, *Theological Highlights of Vaticanum II*, New York 1966, s. 68; cyt. za: T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 61.

⁵³¹ Por. T. Rowland, *Wiara Ratzingera...*, s. 63.

⁵³² *Gadium et spes*, nr 22.

spotyka się z tajemnicą Boga, który stał się człowiekiem⁵³³. Tajemnica ta, choć często trudna do przyjęcia i wymykająca się ludzkim pojęciom, jest jednak Prawdą, która odpowiada na najgłębsze pytania człowieka, Prawdą niewymyśloną na potrzeby czasu i dostosowaną do najnowszych trendów, ale Prawdą uniwersalną.

Ratzinger, zgodnie z Chalcedonem, stara się budować swoją chrystologię, podkreślając z jednej strony prawdziwe bóstwo Jezusa Chrystusa, a więc Jego niepowtarzalność, Jedyność, wyjątkowość, a z drugiej Jego prawdziwe człowieczeństwo, które tak obrazowo zostało opisane na kartach Ewangelii. Budowanie tej równowagi, opartej także na powiązaniu pomiędzy teocentryzmem i chrystocentryzmem, także i dziś jest konieczne, gdyż „jest to jeden z najważniejszych procesów zdobywania i utrwalania chrześcijańskiej tożsamości”⁵³⁴.

c) Duch. Świętość i *communio*

Pierwszeństwo Boga (który jest Ojcem) oraz chrystocentryzm, to znane wątki teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Mniej znana jest jego pneumatologia. Nie oznacza to, że nie poświęca on Duchowi Świętemu należytej uwagi w swojej twórczości. Wynika to ze specyficznej koncepcji pneumatologii, która zostanie poniżej pokrótce opisana. Niemniej wielu autorów zarzuca Ratzingerowi, że zbyt mało pisze on o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej. Do tego zarzutu też trzeba będzie się odnieść.

Warto też, na wstępie tego punktu, zaznaczyć, że z perspektywy pracy, problematyka pneumatologiczna jest niezwykle istotna. To, co zostało opisane w rozdziale drugim o transformowaniu starych problemów teologicznych, które nadal oddziałują, bądź przekształcone powracają w czasach współczesnych, jest w błędnych koncepcjach dotyczących Ducha Świętego bardzo wyraźne. Najpierw jednak warto przedstawić podstawowe tezy pneumatologiczne Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

⁵³³ Chodkowski, który szerzej pisze na temat chrystologii Ratzingera, podsumowuje: „Postać Chrystusa powinna być przedstawiana w całej wzniosłości i głębi. Nie wolno zadowalać się Jezusem modnym, gdyż z perspektywy Jezusa Chrystusa poznajemy bowiem Boga, a z perspektywy Boga poznajemy Chrystusa, i dopiero przez to poznajemy siebie samych, znajdując odpowiedź na pytania: Co to znaczy być człowiekiem? Co to znaczy wierzyć i być chrześcijaninem? Tak jak przy problemie Boga nie wolno cofać się przed konfliktem ze współczesnymi mitami, tak też prawdziwego Chrystusa można spotkać tylko wtedy, gdy zdemaskuje się pewne pseudoegegetyczne mity i odkryje na nowo Chrystusa ewangelistów, Chrystusa świadków jako prawdziwego Jezusa i Chrystusa żyjącego w swoim Kościele – F. Chodkowski, „Ty jesteś Chrystus, Syn Boga żywego”. *Zarys chrystologii Josepha Ratzingera*, Poznań 2007, s. 279.

⁵³⁴ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 1, s. 296.

Duch Święty jest dla papieża emeryta tym, co „wspólne” w Bogu, jest *communio* Ojca i Syna. Analizując wypowiedzi Ojców Kościoła, Ratzinger konkluduje:

„(...) imię Trzeciej Osoby Boskiej – inaczej niż w wypadku «Ojca» i «Syna» – nie jest przecież wyrazem czegoś specyficznego, lecz określa właśnie to, co dla Boga jest wspólne. I w tym właśnie przejawia się swoista cecha Trzeciej Osoby: jest nią to, co wspólne, jedność Ojca i Syna, jedność uosobiona. Ojciec i Syn stanowią ze sobą jedno, wychodząc poza siebie; w tym Trzecim, w płodności dawania, są jednością”⁵³⁵.

Podkreślenie komunijnego charakteru Ducha Świętego jest niezwykle istotne. To jest Jego „właściwość”: być *communio*⁵³⁶. Dlatego też to właśnie Duch, który obecny jest w sercach ludzkich, tworzy Kościół. Nie jest to jednak bezosobowa moc, którą wierni próbują okiełznać lub sobie podporządkować, która jest tylko środkiem do osiągnięcia jakiegoś konkretnego celu. Duch jest jednością Trójcy i „tym co wspólne”, ale jednocześnie jest Osobą:

„W Trójcy *Dias* znajduje ujęcie w jedności, i to bez przerywania dialogu, który znajduje tu nawet umocnienie. Powrót do jedności, która sama nie byłaby Osobą, oznaczałoby przerwanie dialogu jako takiego. Duch jest Osobą jako jedność, ale jedność będąca Osobą”⁵³⁷.

Osobowa Jedność – Duch Święty, łączy ze sobą trynitologię, eklezjologię duchowość i personalizizm⁵³⁸. To w Nim spotykają się wszystkie te wątki i to dzięki Niemu teologia może je odkrywać, badać, nazywać i opisywać. Aby robić to we właściwy sposób, potrzeba uświadomić sobie jeszcze jedną rzecz:

„Duch mieszka w słowie, a nie w odejściu od słowa. Słowo jest siedzibą Ducha; Jezus jest źródłem Ducha. Im bardziej weń wstępujemy, tym realniej wstępujemy w Ducha, a Duch wstępuje w nas”⁵³⁹.

Ta ważna pneumatologiczna teza może być kontynuacją wcześniejszych rozważań poświęconych teocentryzmowi i chrystocentryzmowi. Ducha Świętego

⁵³⁵ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 112.

⁵³⁶ „(...) za sprawą Ducha Świętego, innego Parakleta, który jest wielkim darem Zmartwychwstałego, zrealizowane w Chrystusie wspólne bycie Boga i człowieka jest tak otwarte, że może się na wszystkich rozszerzyć i może zespalać rodzaj ludzki w jedno” – A. Czaja, *Benedykta XVI wizja Kościoła jako komunii*, „Studia Koszalińsko-Kołobrzeskie” 2017, nr 24, s. 53.

⁵³⁷ J. Ratzinger, *Kościół. Pielgrzymująca...*, s. 36.

⁵³⁸ „Duch stanowi jedność, w której Bóg sam istnieje, w której daje siebie samego, w której Ojciec i Syn dają się sobie nawzajem. Zatem Jego paradoksalne *proprium* – być *communio* – polega na tym, że jego najwyższa tożsamość sprowadza się do tworzenia jedności. Stąd «Duch-owe» jest ze swej istoty związane z tworzeniem więzi, budowaniem wspólnoty. (...) W ten sposób *communio* staje się elementem konstytutywnym pojęcia ducha, co nie tylko decyduje o jego treści, a nadaje mu zarazem rysy w pełni personalistyczne” – tamże s. 37-38.

⁵³⁹ J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 111.

poznajemy poprzez zbliżenie się do Chrystusa. Nie poza Nim czy co gorsza przeciwko Niemu. Już św. Ireneusz zwraca uwagę, że błędem byłoby rozumowanie, iż życie ludzkie i chrześcijańska logika dziejów polegają na „wznoszeniu się od Ojca, ku Synowi, a w końcu wyzwoleniu w Duchu”⁵⁴⁰. Jest dokładnie odwrotnie: „u początku jest Duch jako Ten, który w sposób ledwie dostrzegalny wskazuje człowiekowi drogę i prowadzi go do Syna, a przez Syna do Ojca”⁵⁴¹. Można więc powiedzieć, że chrystologia skupia w sobie wszystkie powyższe wątki, tak związane z prymatem Boga, jak i pneumatologią. Nie może to dziwić, gdyż Chrystus stanowi zawsze dla całej teologii podstawowe odniesienie⁵⁴². Myśl Josepha Ratzingera/Benedykta XVI starannie realizuje ten paradygmat i zawsze jest, we właściwy dla danego zagadnienia sposób, powiązana z osobą naszego Pana i Zbawiciela.

Idąc w głąb wzajemnych powiązań i odniesień chrystologii i pneumatologii, trzeba powiedzieć za Ratzingerem, że największym dziełem Ducha Świętego jest wcielenie Syna Bożego⁵⁴³. „Pan jest Duchem” (2 Kor 3,17) – pisze św. Paweł, a to oznacza, że „nie można pojąć Ducha Świętego bez Chrystusa”⁵⁴⁴. To On zapowiada przyjście Parakleta i posyła Go nam razem z Ojcem. W tym sensie też „Duch mieszka w Słowie, a nie odejściu od Niego”⁵⁴⁵. Zbliżając się do Chrystusa, zbliżamy się do Ducha Świętego.

W tym miejscu opisu pneumatologii można już wrócić do postawionych wcześniej pytań i wskazać także na inne polemiki, które toczy w tej materii Ratzinger. Powyższy akapit wskazuje, że więź pomiędzy Duchem Świętym i Chrystusem jest fundamentalna, a jej podkreślanie niezwykle ważne. Jest to istotny akcent w teologii Benedykta XVI także z tego względu, że wielokrotnie odnosił się on do zarzutu jakoby Kościół katolicki zbyt mało mówił o Trzeciej Osobie Trójcy Świętej. Sam Benedykt XVI zresztą też bywał o to oskarżany⁵⁴⁶.

Rzeczywiście, lektura jego pism uzmysławia, że wyrażenie „Duch Święty” pojawia się o wiele rzadziej niż: „Jezus Chrystus”, „Bóg”, „Ojciec” itp. Nie wydaje się

⁵⁴⁰ Tamże.

⁵⁴¹ Tamże, s. 112.

⁵⁴² „Chrystus stanowi podstawowe odniesienie teologii. Zwłaszcza zaś rozważanie misterium Jego osoby wyznacza oś teologicznej systematyki, w Nim bowiem zrealizowało się najgłębsze objawienie rozjaśniające tajemnicę Boga, człowieka, świata” – G. Strzelczyk, *Traktat o Jezusie Chrystusie*, w: *Dogmatyka*, t. 1, red. E. Adamiak, A. Czaja, J. Majewski, Warszawa 2005, s. 238.

⁵⁴³ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 162 oraz przypis.

⁵⁴⁴ Tamże, s. 161.

⁵⁴⁵ Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 111.

⁵⁴⁶ Por. J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 159-160, przypis 12.

jednak, że ilościowa statystyka ma tutaj znaczenie. Raczej trzeba spojrzeć szerzej, na całość jego dzieła teologicznego. Wtedy dostrzega się, że kwestia, która jest tu omawiana, jest jednocześnie polemiką i odpowiedzią na wątpliwości dotyczące poświęcania Duchowi Świętemu zbyt małej uwagi. Ratzinger pisze:

„Często słyszy się skargę, że w Kościele za mało mówi się o Duchu Świętym. Czasem ta skarga przeradza się w pogląd, że trzeba zachować pewną symetrię między mówieniem o Chrystusie i mówieniem o Duchu Świętym; każdej mowie o Chrystusie musiałaby także odpowiadać mowa o Duchu Świętym. Kto żąda czegoś takiego, zapomina jednak, że Chrystus i Duch należą do Boga Trójjedynego. Zapomina, że Trójca to nie żadne symetryczne rozmieszczenie osób obok siebie. Gdyby tak było, to wierzylibyśmy przecież w trzy bóstwa i w ten sposób zaprzeczylibyśmy fundamentalnie chrześcijańskiemu wyznaniu Boga w trzech Osobach. (...)

Duch Święty nie jest jakąś wyizolowaną czy możliwą do wyizolowania wielkością. Do Jego istoty należy wprowadzenie nas w jedność Trójosobowego Boga. (...)

Kto chce mówić o Duchu, musi mówić o Trójcy Bożej. Jeżeli nauka o Duchu Świętym winna być pod pewnym względem jakąś korektą jednostronnej chrystologii, to ta korekta składa się z tego, że Duch uczy nas oglądać Chrystusa w tajemnicy Boga Trynitarnego: jako naszą drogę do Ojca w nieustannej z Nim rozmowie miłości”⁵⁴⁷.

Myśl Benedykta XVI oddaje także liturgiczny zachwyt nad Trójcą Świętą, który jest zawarty w prefacji przewidzianej na jej uroczystość:

„W cokolwiek bowiem dzięki Twemu objawieniu wierzymy o Twojej chwale, to samo bez żadnej różnicy myślimy o Twoim Synu i o Duchu Świętym. Tak iż wyznając prawdziwe i wiekuiste Bóstwo, wielbimy odrębność Osób, Jedność w istocie i równość w majestacie”⁵⁴⁸.

Dlatego też niemożliwa jest pneumatologia bez odniesienia do chrystologii i trynitologii, a jednocześnie w każdej z tych subdyscyplin teologicznych, jak i w całej teologii spotykają się ze sobą łaska i natura, bo niemożliwe byłoby bez pomocy Ducha napisanie ani jednego słowa o Trójcy Przenajświętszej.

Rozwijając powyższą myśl, Ratzinger stanowczo stwierdza, że nie można przeciwstawiać Chrystusa – Duchowi Świętemu, „religii Kościoła” i „religii Ducha”. Choć teza ta brzmi dość absurdalnie, to jednak historia pokazuje, że takie aberracje są możliwe wtedy, gdy pneumatologia zbacza z ortodoksyjnego kursu.

⁵⁴⁷ J. Ratzinger, *Obrazy nadziei...*, s. 56-57; cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 159-160.

⁵⁴⁸ Prefacja o Najświętszej Trójcy, <https://ordo.pallotyni.pl/index.php/mszal-rzymski/prefacje/138-prefacja-o-najswietszej-trojcy> [dostęp: 17.08.2022].

Niemiecki teolog szczegółowo analizuje takie błędy w rozdziale poświęconym Duchowi Świętemu w książce *Bóg Jezusa Chrystusa*. Zaczynając od manicheizmu, poprzez montanizm dochodzi od Joachima z Fiore, którego myśl jest skupieniem właściwych i błędnych pneumonologicznych tez, na które z kolei odpowiadał św. Bonawentura, a które badał Joseph Ratzinger w czasie swojej rozprawy habilitacyjnej.

Nie da się w tym miejscu dokładnie opisać wszystkich wymienionych teologów i prądów teologicznych, ale najważniejsze wnioski, który wysuwa sam Ratzinger, będą wystarczające, a jednocześnie mają związek z tematem pracy. Tutaj dokonuje się wspomniana transformacja starych problemów w nowe pytania i odpowiedzi. Tutaj papież senior konfrontuje niektóre współczesne błędy z dawnymi, by wydobyć z nich katolicką ortodoksję.

Wspominając Joachima z Fiore, pisze, że chciał on oczyszczenia Kościoła swojej epoki z całego zła, które dostrzegał. Oczywiście te pragnienie samo w sobie nie było złe, a jego marzenie, by Kościół „odpowiadał Nowemu Testamentowi”⁵⁴⁹, jest marzeniem wielu wierzących żyjących także i dziś. Jednak droga do jego realizacji budzi wątpliwości. Nie była to jedynie teoretyczna spekulacja, ale praktyczna droga, którą Kościół zdaniem Joachima powinien iść. Ponieważ sądził on, iż może „wyjść naprzeciw” kolejnej epoce w historii ludzkości, założył on nową wspólnotę mniszą⁵⁵⁰. Miała ona przyczynić się do budowania Kościoła, który „wreszcie” będzie „prawdziwie ewangeliczny”, w którym przestrzegane będą: dekalog, Kazanie na Górze, przykazanie miłości itd.⁵⁵¹

Powyższe pragnienie przeniknęło do ducha epoki i umysłów wielu. Zaczęło oddziaływać na świat i funkcjonować poza Kościołem⁵⁵². Ratzinger prowadzi linię myśli od Joachima aż do Hitlera i Mussoliniego, którzy od niego zaczerpnęli takie hasła jak

⁵⁴⁹ „Marzył on o Kościele, który by prawdziwie odpowiadał Nowemu Testamentowi i zapowiedziom proroków, czy w ogóle najgłębszą tęsknotę człowieka; o Kościele, w którym Żydzi i poganie, Wschód i Zachód, kler i ludzie świeccy żyliby w duchu prawdy i miłości bez żadnych przepisów i praw, także prawdziwie spełniałaby się wola boga odniesieniu do jego stworzenia – człowieka” – J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 108.

⁵⁵⁰ Por. tamże, s. 109.

⁵⁵¹ To dobre pragnienie często kończy się na utopijnych wizjach Kościoła i świata lub na ruchach, które radykalnie zmieniają katolicyzm. Pod tym kątem można by rozważać, na ile działanie Lutra i reformacji było radykalną realizacją tego pragnienia. Dziś natomiast takie ruchy jak np. „Wir sind Kirche” po raz kolejny w historii Kościoła zdają się do niego nawiązywać.

⁵⁵² „Co może być zaskoczeniem dla nie-teologów, a przynajmniej dla tych którzy nie rozumieją (bądź nie przyjmują), że najważniejsze pytanie i diagnozy (a co za tym idzie: odpowiedzi i recepty) antropologiczne, ekologiczne, ekonomiczne (etc.) współczesności są najgłębiej i nierozdzielnie związane z teologią...” – J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 166.

„Trzecia Rzesza” czy „Wódz”⁵⁵³. Pokazuje także, że Marks (przez Hegla) zaczerpnął z tej myśli „ideę kroczącą triumfalnie naprzód historii, która jako taka osiąga nieomylnie swój cel, a tym samym ideę ostatecznego stworzenia szczęśliwości w obrębie doczesnych dziejów”⁵⁵⁴, co miało znaczący wpływ na systemy komunistyczne wyrosłe z jego idei. Widać więc wyraźnie, że te teoretyczne spekulacje i wzniosłe pragnienia miały duży zasięg i wpływ na historię dziejów, a oddziaływanie to okazało się bardzo negatywne.

Kontynuując opis myśli Joachima, Ratzinger zauważa, że skutkuje ona pęknięciem pomiędzy „prawdziwym”, „duchowym”, „ewangelicznym” chrześcijaństwem, a Kościołem, który faktycznie istnieje:

„(...) religia Ducha Świętego musi być religią, która w całości wypływa tylko z serca; nie ma w niej żadnych dogmatów i żadnych przykazań, żadnych urzędów i żadnej hierarchii, żadnej biurokracji i żadnej administracji, istnieje jedynie Duch i Prawda. To jest marzenie, które łączymy wciąż z Pięćdziesiątnicą; chcielibyśmy, ażeby Duch to wszystko rozerwał i wprowadził nas w czystą, wolną religię Ducha. Kto tak myśli (po trosze z pewnością czynią tak wszyscy), ten nie zna istoty człowieka. Bo przecież człowiek nie jest czystym duchem. Jego wyróżnikiem według wspaniałej idei Pana Boga jest właśnie to, że duch żyje w ciele, a ciało – dzięki duchowi; że w nim żyje jedność stworzenia; że duch przenika materię i przyjmuje coś z jej mocy, z jej vitalności i pełni; i że – odwrotnie – duch napędza materię, oświeca ją i oświecla łaską poznania”⁵⁵⁵.

Dlatego też tak istotne jest, by cały czas łączyć chrystologię z pneumatologią, wydarzenie Wcielenia z Pięćdziesiątnicą, by „urealniać” dobre i wzniosłe pragnienia, które bez odpowiedniej dawki rozsądku, realizmu i przede wszystkim *logosu*, mogą stać się nie tylko utopijne, ale i anarchistyczne, manicheistyczne lub gnostyczne. Cytując dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, Ratzinger podsumowuje te kwestię następująco:

„Nieprzerwane działanie Ducha Świętego i niepowtarzalne wydarzenie Wcielenia są wewnętrznie ze sobą powiązane: Duch jest najwyższym darem, którego wywyższony Chrystus udziela tym, którzy «od początku» (J 15,26-27) z Nim byli, i tym, którzy pełnią jakąś posługę w Jego Kościele (Ef 4,8-12). Posłanie Ducha przynosi ludziom wszystkich czasów zbawcze dzieło Chrystusa, nigdy jednak go nie zastępuje”⁵⁵⁶.

⁵⁵³ Por. J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa...*, s. 110.

⁵⁵⁴ Tamże.

⁵⁵⁵ J. Ratzinger, *W dzień Pięćdziesiątnicy*, tłum. K. Wójtowicz, Kraków 2006; cyt. za: J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 166.

⁵⁵⁶ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Priesterdienst*, Einsiedeln 1972, s. 93; cyt. za: Joseph Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa...*, s. 331.

Podsumowując, można powiedzieć, że omawiane błędy pneumatologiczne (nie tylko Joachima z Fiore) mają wspólny mianownik: wywodzą się z rozczarowania doczesnością, Kościołem, światowym porządkiem itp. Na przestrzeni lat te kwestie nie straciły aktualności. Także i dziś wielu wierzących niewłaściwie ukierunkowuje swoje (podkreślmy raz jeszcze: dobre) pragnienie reformy Kościoła. Wszelkie próby zmian powinny być bowiem oparte o głęboką teologię, pneumatologię powiązaną z chrystologią i prymatem Boga, by pod pozorem odnowy nie realizować postulatów ducha świata, bądź swoich partykularnych interesów wynikających z kompleksów lub po prostu z pychy.

Poddawanie się w tej kwestii Duchowi Świętemu jest oczywiście niezbędne. Nie ma jednak nic wspólnego z irracjonalnością, brakiem logiki bądź dowolnością kształtowaną pod wpływem emocji:

„Pneumatyczność nie jest bowiem rozwichrzoną dowolnością, stałym rozedrganiem (czymś w rodzaju duchowego ADHD), ale siłą trwania w wiernym posłuszeństwie Słowu – zawsze żywym i aktualnym, rozbrzmiewającym w Kościele. Jeśli Duch jest nieobliczalny czy niepojmowalny (a dla nas jest), to nie w sensie «braku logiki i stałości», ale w znaczeniu, w jakim Bóg mówi o sobie wersetami Deutero-Izajasza: «myśli moje nie są myślami waszymi, ani wasze drogi moimi drogami» (Iz 55,8)”⁵⁵⁷.

✱

Świat współczesny jest dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI argumentem teologicznym wtedy, gdy stwarza on teologii szanse. To znaczy, kiedy procesy zachodzące w świecie (mentalne, kulturowe, społeczne) są na tyle ewangeliczne, że stają się kompatybilne z kierunkiem rozwoju *scientia fidei* i tym samym służą jej argumentatywnie.

Powyżej zostały opisane trzy przykłady takich szans. Pierwszą z nich jest globalna solidarność, której okazywanie jest zgodne z duchem Ewangelii. Wspólne działanie na rzecz ubogich, poszkodowanych przez kataklizmy czy wojnę, może stanowić płaszczyznę porozumienia, punkt wspólny dla świata i chrześcijaństwa. Wszak tak modny dziś wolontariat jest w praktyce realizacją Chrystusowej nauki. Zdarza się, że takie pomocowe działania zbliżają do Kościoła ludzi, którzy wcześniej nie byli do niego przekonani.

⁵⁵⁷ J. Szymik, *Theologia benedicta*, t. 2, s. 171-172.

Współczesna komunikacja to następna szansa, którą zdaniem Ratzingera świat stwarza teologii. Nie chodzi tu tylko o techniczne możliwości przesyłu informacji, które w oczywisty sposób teolog jako naukowiec powinien wykorzystywać w swojej badawczej pracy, ale także o współcześnie rozwinięty dialog międzyreligijny i ekumeniczny. Z pewnością dzisiejszy świat poczynił pewne kroki w stronę większej jedności pomiędzy wyznawcami różnych religii, jak i chrześcijanami wielu wyznań i denominacji. Ratzigner zauważa, że choć oczywiście do pełnej jedności jeszcze daleka droga, to jednak należy dostrzec każdy, nawet najmniejszy postęp w tej dziedzinie.

Trzecią i ostatnią tutaj omawianą szansą zarówno dla Kościoła, jak i dla teologii, może być, choć brzmi to kontrowersyjnie, kryzys wiary. Odpływ wiernych, szczególnie na Zachodzie, różnego rodzaju kontrowersje, publiczne ujawnienie grzechów członków Kościoła, także odpowiedzialnych za niego, może przynieść oczyszczenie. W sekularyzowanym świecie kultura coraz rzadziej skłania do wiary. Jest wręcz przeciwnie. Z jednej strony warto pracować nad tym, by odwrócić ten trend (stąd wielka potrzeba, by np. sztuka współczesna nie była domeną wyłącznie agnostyków i ateistów, ale by tworzyli ją także prawdziwie wierzący chrześcijanie), a z drugiej strony taki stan rzeczy powoduje, że ci, którzy tworzą Kościół i z nim się identyfikują, rzeczywiście dokonali takiego świadomego i życiowego wyboru (a nie są w nim tylko przez nacisk kultury, otoczenia, tradycji itp.). Nie należy przy tym zapominać, iż sam w sobie ten stan rzeczy nie powinien napawać wiernych satysfakcją. Kryzys jest szansą wtedy, gdy staje się wezwaniem do głoszenia Ewangelii wszystkim narodom, na które to wezwanie odpowiadają uczniowie Chrystusa. Wszak powszechność Kościoła wyraża się także w tym, że jest on dla wszystkich, nie tylko dla elitarnej grupy wybranych (przez siebie?) członków, określających swoją wartość przez przynależność do tej wspólnoty⁵⁵⁸.

Świat współczesny, co wyraźnie dostrzegalne w teologii Benedykta XVI, jest także kontrargumentem teologicznym. Oznacza to, że nie jest on jednoznacznym sprzymierzeńcem teologa. Nowoczesność stanowi dla teologii wielkie wyzwanie i konfrontacja z tezami, które są sprzeczne z katolicką wiarą, jest nieunikniona zarówno

⁵⁵⁸ Szymik na łamach „Gościa Niedzielnego” pisze tym następująco: „Słuchać dziś tezę, że to dobrze, iż Kościół w Europie się kurczy. Ponoć się oczyszcza w ten sposób, odpadają letni, zostaje samo złoto. Mała trzódka, ale za to jaka. Jest w tym poglądzie prymitywna pycha (zostaliśmy my, czyli najlepsi) przy braku katolickiego myślenia (przypomnę: *kat'holon* = dotyczący wszystkich, uniwersalny). Katolicyzm nie jest troską o duchowy dobrostan niektórych, ale troską o zbawienie wszystkich. Szkoda ludzi, szkoda każdego. Nieprawdaż? Tymczasem Jezus „na każdego z nich kładł ręce i uzdrawiał ich”, czyli traktował ich personalnie, niepowtarzalnie, ale robił to na masową skalę, by zdrowie, które przyniósł na ziemię, dotarło do możliwie wszystkich” – J. Szymik, *Szkoda ludzi, szkoda każdego. Nieprawdaż?*, <https://www.gosc.pl/doc/7786492.Szkoda-ludzi-szkoda-kazdego-Nieprawdaz> [dostęp: 19.10.2022].

na polu naukowym, jak w i życiu prywatnym poszczególnych wiernych. W całej niniejszej rozprawie opisów zmagania teologii Ratzingera ze współczesnymi trendami jest sporo. W tym rozdziale przedstawione zostały następujące kontrargumenty teologiczne: zagrożenie rozumu, zagrożenie prawdy, zagrożenie wolności i wiary.

Wymienione zagrożenia są zdaniem Bawarczyka ze sobą nierozdzielnie związane. Kwestionowanie rozumu w ogóle i rozumności wiary to problemy, które teologia stara się rozwiązać od wieków. Dziś nadal stanowią wyzwanie i *par excellence*, rozumny namysł nad wiarą musi bronić racji *logosu*. W przeciwnym razie niebezpieczeństwo fideizmu i irracjonalizmu po raz kolejny będzie prowadzić na manowce błędu tych wszystkich, którzy im ulegną.

Po uznaniu rozumności teologii kolejnym krokiem jest zaakceptowanie, że prowadzi ona do (P)prawdy. Niestety dzisiejsze koncepcje odrzucające możliwość jej (prawdy) poznania zamykają teologii, filozofii, etyce itp. drogę do formułowania wniosków powszechnie obowiązujących. Taka koncepcja prawdy (a więc jej nieistotność, prywatność, niemożliwość poznania), prowadzi do zagrożenia wolności. Dyktatura relatywizmu jest dziś czymś oczywistym, doświadczanym także w przestrzeni popkultury, gdzie powszechnie mówi się już o tzw. *cancel culture*. Stąd taka koncepcja prawdy (jako nieistotnej, niemożliwej do poznania bądź prywatnej), zamiast służyć wolności, w praktyce ją ogranicza, gdyż stanowi (dla wielu jedyny) obowiązujący paradygmat, który wszyscy „nowocześni” ludzie „muszą” zaakceptować. Słowem wszystko jest względne, poza relatywizmem, który jest bezwzględny.

Skutkuje to zagrożeniem wiary, gdyż takie myślenie prowadzi do prywatyzacji religii bądź do uznania, że wszystkie religie są takie same. To z kolei prowadzi do idei „nieistotności religii”⁵⁵⁹. Tak więc współczesny człowiek Zachodu znajduje w swej kulturze, filozofii, a także szeroko rozumianym *mainstreamie* więcej argumentów przeciwko wierze niż za nią. W tej rzeczywistości teologia ma za zadanie dostarczać argumentacji, która pomoże przyjąć wiarę w Chrystusa oraz tłumaczyć nowym językiem te prawdy, które choć nadal obowiązujące, mogą być niezrozumiałe przez upływ czasu i zmiany, które dokonały się w kulturze.

Świat współczesny jest dla Ratzingera przestrzenią, źródłem i argumentem teologicznym, czyli jednym z jego *loci theologici*. Widać to doskonale na przykładzie

⁵⁵⁹ Por. K. Szocik, *Moralna nieistotność religii: perspektywa ewolucyjna*, „Filozofia w Praktyce” 2017, t. 3, https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/280864/szocik_moralna_nieistotnosc_religii_2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y [dostęp: 17.08.2022].

jego nauki o Trójcy Świętej. Bóg żywy i prawdziwy jest Tym, którego świat potrzebuje i za którym tęskni współczesny człowiek. Wszystkie odpowiedzi, które nie dosięgają Jego, są ostatecznie niepełne i pozbawione szerszej perspektywy. Dlatego tak ważne jest, by postawić Go na pierwszym miejscu w teologii, Kościele, życiu itd. Prymat Boga i teocentryzm teologii Benedykta XVI są odpowiedzią na problemy świata współczesnego. Choć teza ta była i jest krytykowana i odrzucana, to – szczególnie w czasie trwania pontyfikatu – rozbrzmiewała głośno i wyraźnie, tak, że nie dało się przejść obok niej obojętnie.

Teocentryzm przeradza się w teologii Ratzingera w chrystocentryzm, gdyż chrześcijaństwo to przede wszystkim więź z Jezusem Chrystusem. Nie da się zrozumieć człowieka, ale też i współczesności, bez Chrystusa. On nie jest „rywalem” czy zagrożeniem dla ludzkości, ale jej Zbawicielem i Odkupicielem. On objawia nam kochającego Ojca, a więc pełnię prawdy o Bogu.

Naukę o Trójcy Świętej, w teologii Ratzingera, wieńczy pneumatologia, w której widoczne są wszystkie powyższe wątki. Jedność Osób Bożych, Bóg i człowiek, jednostka i Kościół, duch i materia, wszystko to przenika Duch Święty. Dlatego też Ratzinger uważa, że mówiąc o Synu czy Ojcu zawsze mówi się także o Duchu, który jest ich *communio*. Omawiając różne błędy wynikające z fałszywej pneumatologii, Ratzinger podaje ich wspólny mianownik. Wszystkie łączy dystans do widzialnego Kościoła i marzenie o lepszej i bardziej „duchowej” rzeczywistości. Choć takie pragnienie samo w sobie nie jest negatywne, to jednak jego realizacje często kończą się na utopijnych ideach, które wprowadzone w czyn, mogą być dla ludzkości niebezpieczne. Dlatego tak ważne jest, by pneumatologia zawsze była rozwijana w oparciu o chrystologię i wewnątrz Kościoła, a nie w opozycji do niego.

Świat współczesny to z pewnością zbiór wielu argumentów za teologicznymi tezami i przeciw nim. Joseph Ratzinger pokazuje w swojej twórczości, że nie można i nie powinno się go ignorować czy z zasady odrzucać. Dobra znajomość realiów nowoczesności pozwoliła mu stać się teologiem, który ortodoksyjną naukę Kościoła pokazuje i objaśnia współczesnemu człowiekowi. „Świat tego czasu” to dla Ratzingera ostatnie siedemdziesiąt lat, a więc czas przed i po Soborze Watykańskim II, czas pontyfikatu wielkiego Jana Pawła II, jego samego i papieża Franciszka. To dekady, które sprawiły, że Kościół i teologia są w tym miejscu, w jakim dziś się znajdują. Dlatego lektura dzieł Josepha Ratzingera/Benedykta XVI (być może ostatniego żyjącego z wielkich teologów XX wieku obok Rahnera, Balthasara, Guardiniego, de Lubaca,

Congara itd.) jest doskonałym sposobem, by poznać proces przemian, którym podlegał świat w ostatnim czasie. Jest on niezwykle przewodnikiem, pełnym mądrości, erudycji, językowej precyzji okraszanej nutką ironii, a czasem i autoironii, o horyzontach i spojrzeniu na chrześcijaństwo bardzo szerokim, a jednocześnie zawsze ortodoksyjnym.

Czy jest on najlepszym teologiem na nasze czasy? Trudno z perspektyw pracy doktorskiej odpowiedzieć na to pytanie, ale można by pokusić się o stwierdzenie, że lepszego obecnie nie mamy. Dlatego warto go czytać i posługiwać się jego myślą zwłaszcza wtedy, gdy zmagamy się ze współczesnością, gdyż teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI – korzystając z niej (współczesności) – ma jej jednocześnie ciągle wiele do powiedzenia.

Zakończenie

*świat współczesny okazuje się zarazem mocny i słaby,
zdolny do dokonania tak najlepszych, jak i najgorszych rzeczy,
skoro tylko otwiera się przed nim droga do wolności albo niewoli,
postępu albo zacofania, braterstwa albo nienawiści*⁵⁶⁰.

Powyższe słowa motta otwierały niniejszą pracę, która za cel postawiła sobie odpowiedź na pytanie: Czy świat współczesny, *mundus huius temporis*, jest miejscem teologicznym dla dzieła teologicznego Josepha Ratzingera/Benedykta XVI? A jeśli tak, to w jakim zakresie, w jaki sposób, przy spełnieniu jakich warunków? A także w jakim celu, dla jak pojętego dobra świata i Kościoła?

Rozprawa na pewno nie jest całościowym opracowaniem tej bogatej i złożonej kwestii, niemniej niemało udało się przebadać, opisać, wyinterpretować. Opis twórczości niemieckiego teologa, biskupa, prefekta Kongregacji Nauki Wiary i wreszcie papieża stanowi inspirację do dalszych badań tego zagadnienia, które jest egzystencjalnie niezwykle istotne. Każdy teolog poszukuje przecież odpowiedzi na pytania takie, jak: Czy świat, w którym żyjemy, wpływa na naszą twórczość? Na ile ten wpływ jest uświadomiony i jak wykorzystać go w sposób właściwy? Jak nie poddać się presji czasów, a jednocześnie jak od nich nie uciekać, a prowadzić ze współczesną myślą ludzką konstruktywny dialog?

Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, jak przystało na prawdziwego mistrza teologii, może być przewodnikiem na ścieżkach poszukiwania najnowszych odpowiedzi na powyższe pytania. Odpowiedzi teologicznych i duszpasterskich, teoretycznych i praktycznych, co wykazały przeprowadzone tu badania. Jego teologia jest na wskroś współczesna, powstaje pod wpływem nowoczesności, odpowiada na pytania świata, a jednocześnie nie ztraca się w nim, potrafi mu się sprzeciwić i trwa przy prawdzie, nie bacząc na konsekwencje tej postawy. Przy tym wszystkim Ratzinger nie jest twórcą zgorzkniałym, piewcą „starych, dobrych czasów” i „prorokiem rozpacz”. Nie tworzy

⁵⁶⁰ *Gaudium et spes*, nr 9.

teologii rekonstrukcyjnej, która miałaby w prosty sposób wracać do przeszłości, odcinając się od tego, co tu i teraz. Z jego pism przebija cicha i skromna nadzieja, która swe źródło ma w wierze i prywatnej pobożności, ale też ogromnej erudycji. W tym dziele teologicznym widoczna jest także troska o zbawienie ludzkości, misyjny rozmach oraz gotowość do rozmowy z każdym człowiekiem „dobrej woli”.

Świat współczesny jest więc dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jednym z miejsc teologicznych. Rozprawa rozwijała tę tezę i zaprezentowała jej egzemplifikację, argumentację i interpretację w trzech etapach badawczych, które złożyły się na trzy rozdziały. Każdy z nich nawiązywał do innego rozumienia pojęcia *locus*, które oznacza przede wszystkim „miejsce”, ale także „przestrzeń”, „źródło” i „argument” (to właśnie owe trzy zniuansowane sposoby rozumienia pojęcia *locus*). Sumując treści znajdujące się w rozdziale pierwszym (przestrzeń), drugim (źródło) i trzecim (argument), otrzymujemy odpowiedź na pytanie: W jaki sposób *mundus huius temporis* stanowi dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI *locus theologicus*?

Przypomnijmy, podsumujmy.

W rozdziale pierwszym przedstawiony został opis świata współczesnego wywiedziony z pism Ratzingera. Świat współczesny jest przestrzenią, w której powstaje teologia, dlatego też warto tę przestrzeń poznać, zdiagnozować i zrozumieć. Ratzinger czyni to niezwykle precyzyjnie i wiele miejsca w swojej twórczości poświęca na opis współczesności. Opis ten jest dość krytyczny, choć nie w jednoznaczny sposób negatywny. Ratzinger uważa, że świat może sprzyjać teologii, ale i może jej szkodzić. Warto go (świat) jednak zrozumieć i wysłuchać, dostrzec jego bolączki i wady oraz poznać rozwiązania, jakie proponuje w odpowiedzi na swoje problemy. Rozwiązania te rzadko są podparte wiarą, ale mogą stanowić punkt wyjścia do dialogu Kościoła ze światem.

Po przedstawieniu obrazu współczesności, który wyłania się z pism Ratzingera, w rozdziale drugim opisane zostały źródła teologii papieża seniora, ze szczególnym uwzględnieniem *mundus huius temporis*. Badany w pracy świat współczesny nie jest głównym i najważniejszym źródłem teologii papieża Benedykta. Jego myśl stoi mocno na trzech filarach, którymi są: Biblia, Ojcowie Kościoła i wypowiedzi doktrynalne oraz inspiracje teologów mu współczesnych. Świat jest dla jego teologii źródłem pomocniczym, co nie znaczy, że nieistotnym. Ze współczesności Ratzinger czerpie problematykę wielu swoich tekstów (stara się na nią odpowiadać, odwołując się do przeszłości tak, aby stare tezy teologiczne transformować i twórczo je wykorzystać) oraz

inspiracje językowe (by forma przekazu treści była dostosowana do dzisiejszego odbiorcy).

Wszystko powyższe sprawia, że „świat tego czasu” jest dla niego nie tylko źródłem teologicznym, ale także i metateologicznym. To, w jaki sposób definiuje teologię, jakie stawia przed nią cele i w jaki sposób stara się prowadzić swoje badania, jest w dużej mierze inspirowane współczesnością.

Na koniec, w rozdziale trzecim, świat współczesny został przedstawiony jako argument i kontrargument teologiczny. Ratzinger stara się prowadzić nieustanną dyskusję z czasami, w jakich przyszło mu tworzyć. Stara się dostrzec – z jednej strony – wszystko to, co stanowi szansę, którą teologii, Kościołowi lub wierze stwarza współczesność. Z drugiej jednak strony widzi także i zagrożenia, które są przez niego nazywane, definiowane i analizowane po to, by się z nimi twórczo mierzyć. Podsumowaniem trzeciego rozdziału, i poniekąd całej pracy, jest przedstawienie, jak powyższa teoria – dotycząca świata współczesnego jako miejsca teologicznego – znajduje zastosowanie w najważniejszych trynitologicznych tezach Ratzingera.

Wnioski płynące z pracy

Praca dostarcza wielu wniosków. Od takich, które wydają się oczywiste i były już niejednokrotnie opisywane/analizowane przez badaczy twórczości Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, po takie, które są efektem niniejszych badań. Tu, w zakończeniu rozprawy, zostały one uporządkowane i zebrane w grupy, które przełamują strukturę pracy (spis treści), ale – zdaniem autora – są zgodne z wynikami badań oraz otwierają dysertację na nowe perspektywy. Ich ranga jest różna, ale właśnie całość tej panoramy wniosków pokazuje, jak głęboko i wielostronnie *mundus huius temporis* wchodzi w metateologię i ducha teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

Oto co udało się ustalić, przemyśleć, zinterpretować.

I. O Trójjedynym

1. Joseph Ratzinger/Benedykta XVI uważa, że prawdziwym problemem czasów współczesnych jest „kryzys Boga”. Gdy człowiek żyje, jakby Boga nie było i nie akceptuje tego, że jest stworzony na obraz i podobieństwo Boże, wtedy

wchodzi na drogę upadku, którego skutki są opłakane. Tylko uznanie swojej zależności od Stwórcy jest gwarantem dobrego wykorzystania wolności i obrony wzniosłej godności ludzkiego życia.

2. Prymat Boga jest możliwy wtedy, gdy dostrzega się w Nim kochającego Ojca a nie zepsutego tyrana bądź nieobecnego Stwórcę. Bóg Jezusa Chrystusa pociąga do siebie człowieka „więzami miłości”.
3. W teologii Ratzingera teocentryzm i chrystocentryzm to dwa przeplatające się wątki, które przewijają się przez prawie wszystkie jego pisma.
4. Ratzinger, zgodnie z Chalcedonem, stara się budować swoją chrystologię podkreślając z jednej strony prawdziwe bóstwo Jezusa Chrystusa, a więc Jego niepowtarzalność, jedyność i wyjątkowość, a z drugiej strony Jego prawdziwe człowieczeństwo, które tak obrazowo zostało opisane na kartach Ewangelii.
5. Boga Ojca objawił nam Jezus Chrystus. Dlatego też przyjęcie chrześcijaństwa to przede wszystkim przyjęcie Chrystusa i nawiązanie z Nim relacji.
6. Pneumatologia Ratzingera na pierwszy rzut oka wydaje się być „ukryta” pośród innych wątków jego twórczości. Tymczasem zdaniem niemieckiego teologa wszystko co pisze, jest jednocześnie o Duchu Świętym, który przenika całą teologię, liturgię i prywatną pobożność, nawet gdy nie jest On wspomniany z Imienia.
7. Cechą Ducha Świętego jest bycie *communio* Ojca i Syna. Duch jest tym co wspólne. To „Osobowa Jedność”, która łączy ze sobą trynitologię, eklezjologię, ale też i chrześcijański personalizm.
8. Nie można przeciwstawiać Chrystusa – Duchowi Świętemu, mówić o „religii Kościoła” i „religii Ducha”. Przeciwnie, zdaniem Ratzingera niezbędne jest, by łączyć chrystologię z pneumatologią, wydarzenie Wcielenia z Pięćdziesiątnicą, by urealniać to co duchowe i uwznioślać to co materialne. To zadanie Kościoła, które najpełniej objawia się w sprawowaniu świętej liturgii.

II. O teologii *in se*

1. Zdaniem Josepha Ratzingera/Benedykta XVI Kościół bez teologii nie może istnieć i pełnić swojej roli a teologia bez Kościoła staje się rozmyta w dowolności.

2. Benedykt XVI definiuje teologię jako: „myśl ścigającą serce” oraz „odповідź, której nie wymyśliliśmy sami”. W tych definicjach zawarte są także cele, jakie badany autor stawia przed teologią.
3. Cele, które wyznacza teologii Ratzinger są następujące: być nauką prawdziwie interdyscyplinarną (budującą mosty pomiędzy rozumem a doświadczeniem, duchowością a wiarą), nieustannie dążyć do prawdy i ją głosić, służyć Chrystusowi i Jego Kościołowi, uprawiać teologię „na kolanach”, szukać odpowiednich form przekazu, nie zapominać o wierze „maluczkich”.
4. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI proponuje specyficzne znaczenie pojęcia „Ojciec Kościoła”. Według niego odnosi się ono do tych twórców, którzy nie tylko są starożytni, ale także byli nauczycielami Kościoła sprzed podziału.
5. Teologia żyje z twórczego napięcia pomiędzy wiarą i wiedzą. Jest ono dostrzegalne w pismach Josepha Ratzingera/Benedykta XVI.

III. O świecie i jego rozumieniu

1. Świat współczesny jest dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI przestrzenią teologiczną, czyli miejscem, w którym tworzy swoją teologię i które ma na nią wpływ. Wpływ ten jest w dużym stopniu uświadomiony a refleksja nad nim przeprowadzana wchodzi w zakres metateologii Ratzingera.
2. Świat jest także przestrzenią *quasi*-teologiczną, co oznacza, że czasami pomaga, a innym razem przeszkadza w tworzeniu teologii. Dlatego też *mundus huius temporis* nie może być bezrefleksyjnie przyjęty i (naiwnie) potraktowany jako bezwarunkowy sojusznik w teologicznych dociekaniach. Ratzinger, choć zawsze zainteresowany współczesnością (gdyż to do niej kieruje swoją teologię), stara się zrozumieć świat i umiejętnie rozróżnić, co jest przydatne dla teologii, a co z nią sprzeczne i jej przeciwne.
3. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI zauważa, że jeżeli chrześcijanin ma być otwarty na świat, to powinien wiedzieć, czym ten „świat” jest. Podejmując refleksję nad tym istotnym pojęciem, przedstawia cztery znaczenia tego terminu, które stanowią klucz do zrozumienia jego relacji ze współczesnością.

Zauważa też, że to, w jaki sposób dany teolog definiuje „świat”, skutkuje jego otwarciem bądź zamknięciem na otaczającą go rzeczywistość.

4. Pierwsze znaczenie terminu „świat” (w pismach Ratzingera) to po prostu cała rzeczywistość, która została powierzona człowiekowi przez Boga Stwórcę. Ta rewolucyjna chrześcijańska koncepcja w odróżnieniu od myśli greckiej i wierzeń pogańskich zakłada, że odwieczny Logos powierza ludzkości ziemię, by czyniła ją sobie poddaną. Człowiek za pomocą rozumu może i powinien odkrywać mechanizmy rządzące wszechświatem tak, by na końcu tych poszukiwań dotrzeć do ich Stwórcy – Boga.
5. Drugie znaczenie pojęcia „świat” odnosi się do tego wszystkiego, co jest budowane przez człowieka. Ratzinger zwraca uwagę, że postęp jest w Biblii różnie oceniany. Choć nie jest zły z zasady, to jednak często powiązany jest z grzechem. Aby postęp był godziwy moralnie i służył ludzkości, nie może być prowadzony wbrew Bogu.
6. Po trzecie, „świat” to także ludzkość, która tworzy, buduje i niszczy swój porządek rzeczy. Dyskusja chrześcijanina ze światem jest prowadzona zawsze wewnątrz wspólnoty ludzkiej. Można powiedzieć, że w pewnym sensie jest to rozmowa z samym sobą, gdyż teolog, wierzący, Kościół, jest częścią tej wspólnoty.
7. Ostatnie, czwarte rozumienie pojęcia „świat”, które podaje Ratzinger, jest także zakorzenione w Piśmie Świętym i oznacza rzeczywistość przeciwną Bogu. W niej żyją uczniowie Chrystusa i starają się jej nie poddawać. Takie rozumienie świata skutkuje jego odrzuceniem.
8. Wszelkiego rodzaju struktury społeczne, państwowe czy międzynarodowe, budowane tylko na umowie międzyludzkiej bądź ideologicznej i utopijnej wizji świata (przyszłości bez problemów i konfliktów), będą niewystarczające i z czasem obrócą się przeciwko człowiekowi.
9. Ratzinger, opisując utopijne dążenia do ustanowienia idealnego porządku już tu na ziemi, nazywa je próbą „bycia jak Bóg”. Nie przekreślając ich w całości, dodaje, że „świat współczesny nie myli się, mówiąc, że masz być jak Bóg. Myli się tylko w Jego rozumieniu”. Tak więc dążenie do doskonałości nie jest złe z zasady, jeżeli człowiek nie zapomina o tym, że jest stworzony przez Boga i Jemu zawdzięcza swoje istnienie i wszelkie możliwości.

IV. O współczesności

1. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, opisując bolączki współczesnego świata, posługuje się obrazowym pojęciem zaczerpniętym z przypowieści o synu marnotrawnym. To: *regio dissimilitudinis*, czyli „kraina, gdzie wszystko jest inaczej”. Chodzi o taką rzeczywistość, która odwraca porządek Boży, a zaprowadza chaos ludzkiego egoizmu, który choć na początku wypełnia pustkę po Bogu, po czasie obraca się przeciwko człowiekowi i dąży do jego unicestwienia.
2. Najbardziej dramatyczne i tragiczne zjawiska obecne w *regionem longinquam* („dalekich stronach” – to kolejne nawiązanie do przypowieści o synu marnotrawnym) są następujące: narkomania, bunt przeciwko wszystkiemu, chora ekologia i jej pochodne, aborcja, antykoncepcja, homoseksualizm, radykalny feminizm i ideologia gender.
3. Powyższe problemy są skutkami głębszych procesów, które Ratzinger stara się analizować i nazywać. Z jego pism wyłaniają się trzy następujące cechy świata współczesnego (za którymi stoją opisane przez niego transformacje): nowoczesność: od natury do techniki; wykonalność: od *factum* do *faciendum* oraz subiektywność: od prawdy do wątpliwości.
4. Nowoczesność świata objawia się zdaniem Ratzingera między innymi tym, że człowiek ma coraz mniejszy bezpośredni kontakt z naturą, a na co dzień spotyka się tylko z tym, co sam stworzył. Rozwój technologiczny przesłania mu przyrodę, która w naturalny sposób kierowała kiedyś jego myśl w stronę Stwórcy. Technika natomiast kieruje ludzkie spojrzenie na samego człowieka, gdyż to on jest jej twórcą.
5. Choć współczesny świat potrafi czasem dostrzec dwuznaczność postępu, to często czyni to na zbyt płytkim poziomie, nie wchodząc w metafizyczną głębię czy duchowość, którą daje teologia.
6. Wiara w postęp techniczny ma swoje umocowanie w określonej filozofii. Nowożytny świat według Ratzingera przestał pytać o byt jako taki. Zamiast tego skupił się na fakcie jako na rzekomo bardziej „naukowym” przedmiocie refleksji. Tak historia zastąpiła metafizykę. Później jednak, wraz z rozwojem współczesnego rozumienia nauki, fakt historyczny także stracił na znaczeniu, gdyż jego ocena jest zawsze subiektywna i uwarunkowana wieloma

zmiennymi czynnikami. Dlatego też badanie faktu zastąpiło badanie tego, co wytworzyła sama ludzkość. Nastąpił zwrot ku „myśleniu technicznemu”. Stąd przedmiotem badań nie jest już byt jako taki, ani nawet fakt historyczny, ale postęp technologiczny. Widać to doskonale chociażby we współczesnym rozwoju nowoczesnych technologii i w tym, jaki mają wpływa na przeżywanie i funkcjonowanie w codzienności przeciętnego człowieka. Tak pokrótce można by opisać wspomnianą wyżej cechę współczesności: „wykonalność: od *factum* do *faciendum*”.

7. Świat współczesny w dużej mierze zrezygnował z możliwości pojęcia prawdy i traktuje ją jako relikw przeszłości i rzeczywistość opresyjną ze swej natury. To podstawa światopoglądu, który Jan Paweł II nazywa dyktaturą relatywizmu, a której wielokrotnie sprzeciwiał się Joseph Ratzinger.
8. Współczesne dylematy, błędy i grzechy bioetyczne są skutkiem „niehumanizmu” oderwanego od Boga Stwórcy. Życie ludzkie w takiej koncepcji staje kolejną rzeczywistością, nad którą człowiek chce panować, często bez oglądania się na konsekwencje.
9. „Niehumanizm”, który Ratzinger dostrzega we współczesności, to idea, która głosi samowystarczalność człowieka (mówiąc językiem teologicznym: możliwość samozbawienia). Polega ono na myśleniu, iż postęp technologiczny i nowoczesne możliwości są w stanie zaprowadzić na świecie właściwy porządek i przemienić go w raj na ziemi.
10. Ostatecznie jednak autosoteryczne dążenie człowieka, realizowane głównie przez postęp technologiczny, pcha go w stronę rozpacz, nihilizmu i beznadziei. Brak pokory względem własnego bytu i niezgoda na bycie stworzeniem (niezgoda na Stwórcę) skutkują niezrozumieniem siebie i swojej godności. Człowiek techniczny jest tylko przypadkowym tworem ewolucji, jest zwierzęciem, które można dowolnie zmieniać, warunkować i dostosowywać do określonych celów, które często nie są nawet nazwane czy uświadomione.
11. Współczesne, opisane powyżej dążenie do samozbawienia, które łączy się z nową koncepcją wolności (od wszystkiego), szybko przeradza się w niewolę. Wyzwolony ze wszystkiego człowiek nie wie, co ma robić ze swoją wolnością, przekracza kolejne granice w poszukiwaniu nowych doznań. Gdy już nie ma się z czego „wyzwalać”, sięga często po swoje życie jako po ostatnią rzecz, od której jeszcze wolny nie jest.

12. Dobrobyt nie jest gwarancją wolności. Źle przeżywany, może ją natomiast zniekształcić.
13. Współczesna etyka, która nie bierze pod uwagę Boga Stwórcy, jest mocno indywidualistyczna i skupia się jedynie na tym, co „możliwe”, „opłacalne” i „przyjemne”.
14. Ateizm i tolerancja (rozumiana jako otwarcie się na wszystko to co lewicowo-liberalne, a odrzucenie wszelkiej myśli konserwatywnej, a także religijnej) zdaniem Ratzingera nie są w stanie zapewnić ludzkości pokoju. W swoich pismach teolog często zwraca uwagę na fakt, że największe reżimy XX wieku były budowane właśnie na odrzuceniu wiary i krytyce religii (szczególnie chrześcijańskiej). Historia pokazuje, że cywilizacja bez Boga nie jest utopijnym rajem na ziemi, ale piekłem, które ludzkość sama sobie gotuje.
15. Świat współczesny jest mniej lub bardziej świadomy swoich problemów. Benedykt XVI, opisując dzisiejsze czasy, stara się dostrzec także i ten fakt.
16. Ratzinger dostrzega we współczesności „szansę solidarności”. Pod tym pojęciem kryją się wszystkie dobre strony procesów globalizacyjnych, którym podlegamy. Benedykt wyróżnia tutaj: pomoc krajom biednym, rosnąca świadomość ekologiczna, refleksja nad ekonomią i przeciwstawiania się konsumpcjonizmowi, rosnąca pokora (przynajmniej części) naukowców i tzw. dobry relatywizm, który otwiera oczy na inne kultury, nie narzucając „jedynej słusznej”.
17. Dzisiejszy świat stoi także przed „szansą komunikacji”. W teologii Ratzingera oznacza ona dwie rzeczywistości: możliwość skomunikowania się wewnątrz globalnego świata (sprzyja to pokojowi i wzajemnej pomocy) oraz znaczący postęp w dialogu międzyreligijnym i ekumenicznym.
18. Komunikacja, która pomaga dostrzec drugiego, jego potrzeby i problemy, jest niezwykle cenną cechą naszych czasów. W dużej mierze umożliwia ją Internet, który jest współczesną agorą – miejscem swobodnej wymiany myśli. Fakt ten dostrzegł Benedykt XVI i dlatego założył papieskie konto na Twitterze, które dziś obserwuje ponad 19 mln użytkowników.

V. O teologii współczesnej

1. Prawda nigdy nie jest czyjąś własnością, a jej obrona nie zakłada użycia przemocy. Wręcz przeciwnie, Ratzinger zauważa, że prawdy broni się w sposób pokorny i wytrwały. To ona umożliwia dialog, a jej wykluczenie skutkuje przemocą, która prędzej czy później da o sobie znać. Dlatego też niebezpieczne jest budowanie społecznego ładu w oparciu o konsensus z pominięciem prawdy. Taki porządek polityczny przerodzi się z czasem w jakąś formę tyranii.
2. Chrystologia pomniejszająca boskość Jezusa, traktująca Go jedynie jako inspirującego nauczyciela, może osłabiać wiarę współczesnych.
3. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI wiele miejsca w swoich pismach poświęca metodzie historyczno-krytycznej. Choć nie jest ona przez niego zupełnie przekreślona, to jednak często ją krytykuje. Duże zastrzeżenia budzą w nim arbitralne próby demitologizacji, która nie ma względu na wcześniejszą tradycję wiary i samodzielnie decyduje o tym, co w Piśmie Świętym jest mityczne, a co nie jest. Zdaniem Ratzingera tylko środowisko wiary Kościoła jest odpowiednim miejscem (przestrzenią hermeneutyczną) do właściwej interpretacji Biblii.
4. Rozwój metody historyczno-krytycznej odbił się na współczesnym rozumieniu osoby Jezusa Chrystusa. Benedykt XVI, odpowiadając na jej niewłaściwe, fragmentaryczne, błędne przedstawienia naszego Zbawiciela, pisze *Jezusa z Nazaretu*, w którym stara się pogodzić wyniki badań współczesnej egzegezy z wiarą Kościoła. Jezus historii jest dla niego Chrystusem wiary. Wszystkie sprzeczności pomiędzy jednym a drugim są zdaniem Ratzingera błędne i rozbijają teologiczny fundament, na którym zasadza się chrześcijaństwo.
5. Joseph Ratzinger/Benedykt XVI przez całe swoje życie odpowiednio reagował na wyzwania, które stawiała przed nim współczesność. Przykładem tego może być reakcja na rewoltę studencką roku 1968. W czasie swoich wykładów nie boi się rozmawiać ze swoimi słuchaczami i omawia krytycznie myśl Marksa i Engelsa. Tworzy także *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, które w systematyczny sposób przedstawia najważniejsze prawdy wiary Kościoła. Towarzyszy mu przekonanie, że to właśnie przez spokojny i rzeczowy dialog

(nawet z nurtami filozoficznymi, które nie są do pogodzenia z katolicyzmem) oraz przedstawianie piękna fundamentów chrześcijańskiej wiary można odpowiedzieć na często dramatyczne problemy, które przynosi współczesność oraz nie zatracić się w bezustannych polemikach, które w ostateczności prowadzą donikąd.

6. Tezy głoszące, jakoby Joseph Ratzinger zmienił swoje podejście do teologii po roku 1968 i z otwartego modernisty stał się zamkniętym i przestraszonym konserwatystą, są błędne. Szczegółowo omawia ten problem Peter Seewald w książce *Benedykt XVI. Życie*, gdzie udowadnia, że poglądy i sposób uprawiania teologii Ratzingera się nie zmieniły, a wspomniane zarzuty wynikają z wypowiedzi innych teologów, często nastawionych do niego negatywnie. Nie sposób się z Seewaldem nie zgodzić.
7. Innym przykładem odpowiedzi Ratzingera na współczesne problemy teologiczne jest jego reakcja na teologię wyzwolenia. Niemiecki papież zwraca uwagę, że choć powstała ona w XX wieku, to jednak jej korzenie sięgają zagadnień, z którymi mierzyli się już Ojcowie Kościoła. Szczególnie istotnym twórcą, który pomaga Ratzingerowi zanalizować ten nurt teologiczny, jest św. Bonawentura. Jego krytyka Joachima z Fiore stanowi podstawę analizy teologii wyzwolenia, którą przeprowadza Ratzinger. Streszczając jego stanowisko, można powiedzieć, że teologia wyzwolenia jest niewłaściwa, gdyż obiecuje to, czego człowiek sam sobie dać nie może – zbawienie, utopijny stan szczęścia zdobyty poprzez rewolucję, która choć różnie rozumiana, kończy się zawsze tak samo: przemocą.
8. Omawiając współczesne zagrożenia dla teologii, a więc kontrargumenty, z którymi nauka ta powinna się zmierzyć, Ratzinger koncentruje się wokół takich tematów, jak: rozum, prawda, wolność i wiara.
9. Ubóstwianie rozumu, jego deprecjacja, fideizm i skrajny racjonalizm to rzeczywistości kryjące się pod pojęciem „zagrożenia rozumu”.
10. Ratzinger, odpowiadając współczesnym dylematom (które można by streścić w prostym wyborze: albo rozum, albo wiara), opowiada się za połączeniem wiary i rozumu. Rozum, który jest pozbawiony wiary, odchodząc od Boskiego Logosu, zatracą się w swoich dociekaniach tak bardzo, że kategorie dobra i zła przestają mieć znaczenie, a liczy się tylko to, co możliwe, użyteczne i niezbędne. Wiara natomiast, oddzielona od rozumu, szybko przeradza się

w gnozę, a Kościół w sektę. Odwoływanie się do rozumu to „jedno z wielkich zadań Kościoła”.

11. Jedność wiary i rozumu to jedno z centralnych zagadnień teologii Josepha Ratzingera i pontyfikatu Benedykta XVI.
12. Kolejnym istotnym zagadnieniem, które stanowi ważny punkt w teologii Ratzingera, jest prawda. Jej związek z rozumem, wolnością i wiarą jest dla niego nierozzerwalny. Tylko rozum może dążyć do prawdy, bez niej natomiast nie ma wolności, a ta z kolei umożliwia osobowe oddanie się Bogu, czyli wiarę.
13. Prawdziwa wolność, zdaniem Ratzingera, jest możliwa tylko wtedy, gdy nie negujemy możliwości poznania prawdy i akceptujemy fundamentalną prawdę o sobie – to, że jesteśmy stworzeni przez Boga.

VI. O teologii własnej

1. Istnienie prawdy i możliwość jej poznania to nie tylko założenia stojące u podstaw chrześcijańskiej wiary, ale jednocześnie paradygmat ważny egzystencjalnie dla Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, który zajmował się nim od samego początku swojej drogi naukowej. Jak sam pisze: „sceptycyzm nie jest fundamentem życia”. Słowa te oddają jego prywatne podejście do tej kwestii, które ma swoje odbicie w jego twórczości i biskupim zawołaniu: *cooperator Veritatis*.
2. Świat współczesny jest jednym ze źródeł teologicznych Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Zajmuje ważne miejsce w jego katalogu *loci theologici*, ale jako źródło pomocnicze, wtórne dla teologii, oparte (jak pisał Melchior z Cano) na „ludzkim autorytecie”.
3. Świat współczesny jest także źródłem metateologicznym, a więc kształtuje myślenie Ratzingera na temat teologii, wyznacza problematykę, pomaga dostosować formę, która ułatwi odbiór współczesnemu czytelnikowi.
4. Teologia Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jest oparta na Piśmie Świętym. Szczególnie ważna w jego badaniach jest relacja pomiędzy Objawieniem, Pismem Świętym i Tradycją Apostolską. Stąd też widoczny jest wpływ, jaki Ratzinger wywarł na Konstytucję o Objawieniu Bożym *Dei verbum*.

5. Ratzinger jest teologiem nurtu *ressourcement*, a to oznacza, że pragnie on powrotu do źródeł: Pisma Świętego i Ojców Kościoła.
6. Dzieło teologiczne Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jest oparte także na myśli Ojców Kościoła. Sposób myślenia i uprawiania teologii Bawarczyk zawdzięcza św. Augustynowi, którego eklezjologii poświęca swoją pracę doktorską. Nie ogranicza się on jednak tylko do Augustyna, ale wiele miejsca w swojej twórczości poświęca Ojcom. Przekrojową znajomość ich spuścizny Benedykt XVI prezentuje w katechezach im poświęconych.
7. Ratzinger korzysta z myśli Ojców Kościoła w sposób szczególny w następujących zagadnieniach: formowanie się kanonu, wyznanie wiary, liturgia, początek teologii oraz eklezjologia.
8. Ratzinger uprawiający „teologię kościelną” stara się korzystać także z nauczania soborów, papieży (*ex cathedra*) oraz Kościoła rozproszonego po całym świecie. Nie jest bezkrytyczny w stosunku do wyżej wymienionych, ale jednocześnie nie traktuje dogmatów jako zniewolenia i ograniczenia w badaniach.
9. Relacja Ratzingera do dogmatu została ukształtowana w dużej mierze pod wpływem Romano Guardiniego, który krytykując podejście modernistyczne, nazywał je „liberalizmem ograniczonym przez dogmat”. Tymczasem w zdrowej teologii powinno być wręcz przeciwnie. Dogmat nie jest zagrożeniem, ale pewnym punktem oparcia bądź wyjścia do dalszych teologicznych dociekań.
10. Współczesność teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI objawia się przede wszystkim w problematyce, którą porusza, w transformacji starych zagadnień i omawianiu ich w dzisiejszych kontekstach oraz w języku, jakim się posługuje.
11. *Mundus huius temporis* jest źródłem teologicznym między innymi dlatego, że dostarcza teologowi problematyki: ściśle teologicznej, właściwej, aktualnej i żywej. Na przestrzeni ponad sześćdziesięciu lat twórczości Joseph Ratzinger/Benedykt XVI odpowiadał na wiele różnych współczesnych kwestii, także z racji funkcji, które pełnił (profesora, biskupa, prefekta Kongregacji Nauki Wiary i wreszcie papieża).
12. Świat współczesny dostarcza Josephowi Ratzingerowi/Benedyktowi XVI środków przekazu teologicznej treści. Ponieważ uważa on, że misją teologii

- jest dialog ze współczesnym człowiekiem, dlatego stara się mówić językiem swoich czasów.
13. Cechy języka teologii Josepha Ratzingera to: egzystencjalność, metaforyka, estetyka oraz ironia.
 14. Współczesność ma wpływ na metateologię Josepha Ratzingera/Benedykta XVI. Pod jej wpływem konstruuje on projekt swojej teologii, co ma przełożenie na definicje teologii, cele jakie jej stawia oraz na model jego myślenia teologicznego.
 15. Na podstawie badań Jerzego Szymika można przedstawić następujący model myślenia teologicznego Josepha Ratzingera/Benedykta XVI: „egzystencjalny problem – odpowiedź Objawienia – diagnoza i ambiwalencja współczesności – teologalne rozwiązanie – eklezjalny kontekst całości”.
 16. Peter Seewald wskazuje nieco prostszy model myślenia teologicznego Benedykta XVI: stwierdzenie, rozważenie „drugiej strony medalu”, podsumowanie.
 17. Sam Ratzinger przedstawia swój teologiczny proces badawczy następująco: „zapoznanie się z aktualnym stanem wiedzy”, „wewnętrzna narada z samym sobą”, „odniesienie problemu do całości teologii”, modlitwa i „ duchowa obróbka”.
 18. Świat współczesny według Josepha Ratzingera jest argumentem teologicznym, czyli może dostarczać racji za teologią, może pomagać w głoszeniu dobrej Nowiny i budować lepszą cywilizację. Jednocześnie jest on także kontrargumentem, a więc adwersarzem, z którym teologia powinna mierzyć się w naukowej dyskusji.

VII. O perspektywach teologii (czego unikać, czego się trzymać, czego szukać)

1. Współczesny człowiek jest „wierzący”, nawet jeżeli w taki sposób nie werbalizuje swoich przekonań. Wiara w postęp, religijność dalekowschodnia, praktyki skupiające się na samorozwoju, dobrobyt i konsumpcja, wiara w ludzkość czy ludzki rozum – to tylko niektóre rzeczywistości, które mogą dziś zająć miejsce Boga.
2. Ratzinger zauważa, że kwestia wiary jest dziś mocno sprywatyzowana i według nowoczesnych standardów powinna taką pozostać. Wszelkie

zewnątrze przejawy religijności są uznawane dzisiaj za brak tolerancji i szacunku dla odmiennej wrażliwości drugiego człowieka. Tym trendom poddają się także katolicy, których świadectwo jest niejednokrotnie ograniczone do przestrzeni kościoła, w którym praktykują.

3. Ratzinger, zajmując się współczesnością, stara się na nią patrzeć z perspektywy historycznej i dostrzegać w niej odpryski dawnych kontrowersji, herezji czy sporów teologicznych. Sięga do historii po to, by dawne rozwiązania skonfrontować z nowymi problemami i sprawdzić, na ile są one zadowalające a na ile trzeba je na nowo przemyśleć, by sprostać wymagom dzisiejszych czasów.
4. Współczesny kryzys wiary może być paradoksalnie, zdaniem Ratzingera, jej szansą. W duchowej pustce dzisiejszych czasów nie słabnie w ludzkich sercach głód poznania Boga. Odpowiedzi, które daje nowoczesność, są dla wielu niewystarczające. Konfrontacja z nimi może pomóc współczesnemu człowiekowi na nowo odnaleźć wiarę.
5. Ratzinger dostrzega wiele współczesnych zagrożeń wiary. Najistotniejsze z nich to:
 - a) Bóg jest dziś dla wielu zbędny, a religia nie jest istotna.
 - b) W miejsce wiary wchodzi różnego rodzaju bożki (konsumpcja, materializm, postmodernistyczna filozofia itd.).
 - c) Kościół staje się Kościołem pogan – nie w starożytnym rozumieniu (wspólnotą, do której dołączają się nawróceni poganie), ale w nowoczesnym (ochrzczeni katolicy, którzy nazywając się wierzącymi, żyją tak, jakby Boga nie było lub też zmieniają doktrynę wiary, dostosowując ją do swoich przekonań i dzisiejszych trendów).
 - d) Problemy ze zrozumieniem koncepcji zbawienia (wszyscy będą zbawieni?), które skutkują zniechęceniem w praktykowaniu wiary i porzuceniem ewangelizacji.
 - e) Brak tolerancji na różnorodność duchowości i tradycji wewnątrz Kościoła.
 - f) Rozejście się wspólnych dróg wiary i kultury.
 - g) Wolnomyślicielstwo niektórych teologów (zauważalne szczególnie w Internecie).
 - h) Ideologie, które mogą bazować na wierze, ale w rzeczywistości ją wypaczać.

6. Wiara przeżywa swój kryzys także wewnątrz Kościoła. Zmniejszająca się liczba katolików (przynajmniej w krajach Zachodu) nie jest jego najgorszym przejawem. Ratzinger zauważa, że prawdziwym kryzysem Kościoła będzie odejście jego członków od wiary w Chrystusa, powrót do pogańskich wierzeń i egoistycznych dążeń, które będą łączone z deklaracją przynależności do Kościoła katolickiego.
7. W tym kontekście Ratzinger odnosi się do Soboru Watykańskiego II. Nie podważa on konieczności soboru, ale zwraca uwagę, że jego recepcja, interpretacja, a w niektórych miejsca świata nadinterpretacja otwarły drogę do nowych pęknięć wewnątrz samego Kościoła katolickiego.
8. Lekarstwem na powyższe zagrożenia jest „powrót do soboru”, który należy do każdego katolika. Dostępność soborowych tekstów jest zachętą do ich lektury i kształtowania Kościoła katolickiego zgodnie z ich treścią.
9. Ratzinger żywi wielką nadzieję związaną z nowymi ruchami w Kościele, w których trwa dynamika wiary i zdrowa nauka. Jako prefekt Kongregacji, a także jako papież wielokrotnie spotykał się z przedstawicielami takich wspólnot, co potęgowało jego nadzieję.
10. Ratzinger uważa, że współczesny teolog powinien w swojej twórczości:
 - a) „Racjonalnie przeświecić” badaną problematykę i odpowiedzieć na nią nauką Kościoła.
 - b) Swoją odpowiedź odpowiednio „uformować”, tak by była zrozumiała dla odbiorcy.
 - c) Nie rezygnować z dialogu ze współczesnością, szczególnie w kwestiach dotyczących światowego pokoju, ochrony stworzenia itd.
 - d) Być pocieszycielem, który przynosi prawdziwe pocieszenie, jakiego świat dać nie może.

VIII. O ekumenizmie i dialogu międzyreligijnym

1. Benedykt XVI stara się kontynuować ekumeniczne starania Jana Pawła II i zauważa, że punktem wyjścia w dialogu międzywyznaniowym powinno być uznanie wspólnej odpowiedzialności za rozłamy w chrześcijaństwie.

2. Pisząc o dialogu z protestantami, Ratzinger zauważa, że dziś to nie nauka o usprawiedliwieniu jest największą trudnością w pojednaniu, ale raczej rozumienie Kościoła i sakramentów.
3. Pomocą w dialogu katolicko-protestanckim mogą być anglikanie, którzy stanowią tzw. *Bridge-Church*, czyli Kościół-pomost pomiędzy wspólnotami eklezjalnymi a Kościołem katolickim.
4. Ratzinger zauważa, że choć Kościół katolicki i Kościoły prawosławne są sobie bliskie przez podobne rozumienie sukcesji apostoelskiej, sakramentów, praktykę liturgiczną itd., to w praktyce przywiązanie Wschodu do autokefalii i odrzucenie biskupa Rzymu (jako zwornika jedności całego Kościoła) skutkuje swoistą blokadą dialogu ekumenicznego.
5. Największym problemem ekumenizmu dziś jest zdaniem Ratzingera różna koncepcja Kościoła tak wśród katolików, jak i protestantów, i prawosławnych.
6. W dialogu międzyreligijnym z islamem i judaizmem Benedykt XVI stara się dostrzec elementy wspólne z chrześcijaństwem. Szczególnie cenna jest dla niego wymiana myśli z rabinami, których wiedza i znajomość Starego Testamentu powinna być uwzględniana przez egzegezę katolicką

IX. Złota zasada: uprawiać prawdziwą/dobłą/wierną teologię tu i teraz, dla tu i teraz

Spór ze światem współczesnym, opis jego wad, diagnoza zła nie są u Josepha Ratzingera/Benedykta XVI jednostronną krytyką, która w prosty sposób stara się wrócić do tego, co było. To jego „walka o duszę ludzkości”. Wspomniana surowa diagnoza nowoczesności stanowi punkt wyjścia do pokazania drogi ratunku – przedstawienia Boga. To „kryzys Boga”, czyli marginalizacja wiary, religijności, etyki, jest według niemieckiego teologa najgłębszą przyczyną wszystkich problemów czasów współczesnych. Tylko przyznanie Mu pierwszeństwa w życiu prywatnym i społecznym może ocalić człowieka przed złym wykorzystaniem daru wolności.

Niestety czasy współczesne zamiast wybierać Boga, kreują swoje bożki. Jednym z takich bożków być może najważniejszym, jest postęp. Choć wydaje się, że w nieskrępowany sposób poszerza on możliwości człowieka, to jednak może być dla świata niebezpieczny. Jeżeli rozwojowi technicznemu nie towarzyszy ciągły namysł nad etyką, a moralność, prawda, duchowość itd. nie stanowią dla niego swego

bezpiecznika, to łatwo staje się współczesnym bożkiem i remedium na niemalże wszystkie problemy świata. Kategorie „dobra” i „zła” przestają mieć znaczenie, a liczy się jedynie to, co możliwe do wykonania. W ten sposób postęp może być narzędziem, które zamiast służyć ludzkości, będzie ją niszczyć. Dlatego też Ratzinger chce, by na gruncie teologii łączyć poszukiwanie prawdy o bycie, zakorzenienie w historii i postulaty dotyczące kształtowania współczesności. W ten sposób teologia może być tą nauką, która uchroni postęp przed moralną degradacją.

Stanowi to wyzwanie także dla Kościoła, który powinien odpowiadać na znaki czasu. Nie oznacza to jednak bezkrytycznego poddania się wpływowi współczesności. Chodzi tu raczej o takie poznanie świata, które umożliwi przekazanie mu Dobrej Nowiny w dostosowanej do niego formie i twórczy dialog, który niejednokrotnie będzie przeradzał się w polemikę. Rezygnacja ze świata bądź dostosowanie się do niego za cenę zniekształcania Ewangelii to dwie pokusy, przed którymi stoi każdy wierzący, a także teologia jako taka. Ratzinger stara się im nie ulegać i mimo wszystko pozostawać w (trudnej) relacji ze światem współczesnym.

✱

Raz jeszcze podkreślmy, że rozprawa ta nie pretenduje do całościowego opracowania badanej kwestii, ale z pewnością może być punktem wyjścia do dalszych dociekań, a także inspiracją do dalszych prób traktowania współczesności – już tej najnowszej – jako *locus theologicus*. Może warto byłoby spróbować przebadać twórczość innych wielkich teologów przełomu XX i XXI wieku pod kątem obecności współczesności w zbiorze *loci theologici*, z których wyrasta ich dzieło.

Dla autora niniejszej pracy omawiany temat był i jest niezwykle ważny. Praca duszpasterza jest w dużej mierze szukaniem dróg dotarcia z Dobrą Nowiną do współczesnego człowieka. To pasjonujące, ale i niezwykle trudne przedsięwzięcie. Dlatego też teologia Ratzingera i jego podejście do nowoczesności są inspirujące i egzystencjalnie ważne dla piszącego te słowa. Badanie twórczości jednego z najwybitniejszych teologów naszych czasów było wciągającym i ekscytującym doświadczeniem – tak w sferze teologicznej teorii, jak i duszpasterskiej praktyki.

Kilka kwestii zostało rozwiązanych, ale przedstawione tezy zrodziły także nowe pytania: Czy świat jest zawsze zagrożeniem dla wiary? Jaki świat? Czy współczesne

realia są trudniejsze od czasów minionych? Według jakich kryteriów należałoby porównywać naszą epokę z minionymi wiekami?

Idąc dalej, warto by zająć się pewnymi pytaniami dotyczącymi samego Josepha Ratzingera/Benedykta XVI: Jaka jest recepcja jego myśli teologicznej w Polsce? Czy to teologiczne dzieło dobrze będzie znosić upływ czasu? Czy to wszystko, co powiedziano tu o miejscu teologicznym, jakim jest świat współczesny, który dla Ratzingera oznacza jednak w dużej mierze wiek XX, będzie aktualne w XXI wieku? Dlaczego Joseph Ratzinger/Benedykt XVI bywa krytykowany zarówno przez „modernistów”, jak i „tradycjonalistów”?

Niektóre odpowiedzi sugeruje dopiero co zakończona rozprawa. W pierwszym rozdziale, gdzie omawiane jest pojęcie „świat” w twórczości niemieckiego teologa, widać, że relacja Kościoła do czasów, w których przyszło mu żyć, zawsze będzie napięta, niejako z definicji tego, czym jest istota Kościoła i czym jest istota świata. Sam Jezus także to zapowiada. W innym miejscu wspomniana jest popularność Ratzingera w naszym kraju, zarówno w dyskursie akademickim, jak i w przestrzeni Internetu.

Kontynuując próbę odpowiedzi na powyższe zagadnienia, można powiedzieć, że profetyczny wydźwięk myśli Benedykta XVI jest mocno zauważalny. Jak daleko będzie sięgała skuteczność tego proroctwa – trudno w tej chwili orzec. Niemniej teksty o Kościele, pisane przez niego w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku, nie straciły nic ze swej aktualności i dalej wykorzystywane są w polemikach (teologicznych, publicystycznych, internetowych).

Na koniec warto podjąć próbę umiejscowienia Ratzingera pomiędzy „lewicą” i „prawicą”, „konserwatystami” i „liberałami”. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że jest on jednoznacznie tradycyjnym teologiem, który z nieufnością patrzy na współczesne przemiany dokonujące się w świecie, ale także i wewnątrz samej teologii. Jednak cała praca pokazuje, że jego stanowisko jest o wiele bardziej zniuansowane⁵⁶¹. Jak sam często zwykł mawiać: „prawda leży tam, gdzie leży”, co oznacza, że nikt nie ma na nią monopolu. W Kościele nie ma miejsca na frakcje i stronnictwa. Wszyscy bez wyjątku

⁵⁶¹ Ratzinger jest krytykowany także przez konserwatystów, którzy nie godzą się na wiele niuansów opisanych w niniejszej dysertacji. Dla przykładu warto podać książkę *„Dogmat i tiara. Esej o upadku rzymskiego katolicyzmu”*, w której Paweł Lisicki stanowczo krytykuje podejście Ratzingera do Soboru Watykańskiego II. „Hermeneutyka ciągłości”, którą głosi Ratzinger, jest dla Lisickiego nie do przyjęcia i błędna oraz nie sprawdza się i w praktyce prowadzi do katastrofalnych przemian w łonie Kościoła – por. P. Lisicki, *Dogmat i tiara. Esej o upadku rzymskiego katolicyzmu*, Warszawa 2020, s. 460-471). Autor niniejszej dysertacji dystansuje się od takiej tezy i wielokrotnie starał się przedstawić odmienne stanowisko na łamach niniejszej pracy.

mają dążyć do poznania Prawdy, którą ostatecznie jest sam Jezus Chrystus. Poznanie tego nie gwarantuje „lewa” bądź „prawa” strona – jeżeli mielibyśmy posłużyć się terminami politycznymi.

Powyższe odpowiedzi są jedynie wstępnym podejściem, zagajeniem kwestii, które należałoby przebadać w przyszłości dogłębniej. Być może mogą stanowić dobry temat dla krótszych opracowań naukowych, o których warto pomyśleć w przyszłości. Kończąc, warto jeszcze raz podkreślić przesłanie Josepha Ratzingera/Benedykta XVI: Świat współczesny nie jest przekleństwem dla teologa i jego pracy, ale raczej dopustem Bożym i to w sensie pozytywnym. Skoro Pan stawia nas w danym miejscu i czasie, to znaczy, że mamy tu coś do zrobienia. Tak swoją misję pojmuje Joseph Ratzinger/Benedykt XVI, który trwając w trudnym dialogu ze światem i nie „obrażając się” na współczesność, tworzy swoją teologię. Jego postawa stanowi inspirację i wzór do naśladowania dla młodszego pokolenia twórców, w tym autora niniejszej rozprawy.