

Szymon Andrzej Berger
Akademia Katolicka w Warszawie

Religia a racjonalizm. Filozoficzno-społeczna myśl Josepha Ratzingera

Wstęp

Historia chrześcijaństwa w Europie to w dużej mierze historia religii w zależności do odkryć i osiągnięć naukowych. Przez wiele wieków rzeczywistość wiary i nauki były ze sobą zgodne, a nawet uzupełniające się. Dla tych, którzy zajmowali się zarówno teologią jak i opisem świata przyrody (np. św. Albert Wielki), pojęcia naukowe i język religijny nie były ze sobą sprzeczne. Z jednej strony istniało głębokie przekonanie o istnieniu Boga i mesjańskim posłannictwie Syna Bożego, z drugiej natomiast racjonalny opis świata językiem wolnym od dogmatów. W pracach wielu średniowiecznych i późno średniowiecznych uczonych znajdziemy sporo tekstów, w których rzeczywistość świata empirycznego była opisywana ze szczególnym uwzględnieniem roli i znaczenia religii¹.

¹ Por. J. Chelini, *Dzieje religijności w Europie Zachodniej w średniowieczu*, tłum. I. Wyrzykowska, M. Wyrzykowska, Warszawa 1996; A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. 1: *Nauka w średniowieczu w okresie V–XIII w.*, tłum. S. Łypaciewicz, Warszawa 1960; A. Siemieniowski, *Ścieżką nauki do Boga. Nauki przyrodnicze i duchowość w starożytności i średniowieczu*, Warszawa 2009; C. S. Lewis, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średnio-*

Sytuacja ta zmienia się w nowożytności. Od XVII wieku, a szczególnie w XVIII, następuje silne rozgraniczenie pomiędzy odkryciami przyrodniczymi, matematycznymi, fizycznymi i astro-nomicznymi, a tym, co na temat stworzenia, kosmosu i obrazu świata głosił Kościół. Na podstawie Biblii i chrześcijańskiego objawienia rozumiano zasady funkcjonowania świata i kosmosu. Jednak za sprawą prac naukowych Mikołaja Kopernika, Galileusza, a potem przyrodniczych dowodów zostały podważone utrwalone wizje ówczesnego świata².

Oświeceniowa nauka rozpoczęła nowy etap w rozumieniu nauki, cywilizacji i kultury. Ostatecznie racjonalne uzasadnienie świata doprowadziło do rozłamu filozofii od teologii, nauk ścisłych od humanistycznych, wreszcie religii od pojęć racjonalnych, rozumowych³. Narastająca separacja racjonalizmu wobec religii stała się nieuchronnym procesem, który swój kulminacyjny moment osiągnął w Oświeceniu. Zaczęto racjonalnie formułować teorię poznania i wynikające z niej uzasadnienie rze-

wiecznej i renesansowej, tłum. W. Ostrowski, Warszawa 1986; M. Czarnocka, *O zależności nauki od kultury*, w: *Wiedza a kultura*, red. A. Motycka, „Phoenix. Filozoficzne problemy wiedzy” t. 6, Warszawa 2007; *Czasy katedr – czasy uniwersytetów. Źródła jedności narodów Europy*, red. W. Sajdek, Lublin 2005; R. C. Dales, *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, Brill 1992.

² Kardynał Joseph Ratzinger, powołując się na E. Blocha i P. Feyerabenda, „odmitologizuje” proces Galileusza, pokazując, że Kościół w XVII wieku bardzo przestrzegał zasad rozumowych, a także uwzględniał społeczne i moralne konsekwencje teorii heliocentrycznej. Ratzinger dostrzega rozgraniczenie metodologii nauk rozumowych od zawartych w Biblii prawd objawionych, przy jednoczesnym stwierdzeniu, iż „wiara nie wyra- sta z resentmentu czy zwątpienia w racjonalność, ale tylko z zasadniczej afirmacji i dalekosiężnej rozumności.” Por. J. Ratzinger, *Czas przemian w Europie*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 86–89.

³ Według włoskiego filozofa, Marcello Pera, pomiędzy nauką a religią istnieją punkty styczne i rozbieżne. Wiara i nauka nie mogą być ze sobą sprzeczne, ponieważ w wyniku „wielkiego rozłamu” jak go nazywa, są od siebie niezależne i dzisiaj używa się odrębnych metodologii dla teologii i poszczególnych nauk ścisłych i humanistycznych. Por. M. Pera, *Wprowadzenie do „Europa Benedykta w kryzysie kultur”*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005, s. 23–24; tenże, *Dlatego powinniśmy nazywać siebie chrześcijanami*, tłum. F. Glen, Lublin 2014, s. 44–45.

czywistości wyłącznie za pomocą nauk przyrodniczych. W tej sytuacji religia, wraz ze swoją teologiczną i metafizyczną argumentacją, okazała się nie wystarczająco przekonująca. Rodzący się triumf empiryzmu sprawił, że dotychczasowe filozoficzno-teologiczne racje uzasadniania istnienia Boga, duszy nieśmiertelnej czy życia po śmierci, przestały obowiązywać ze względu na niemożliwość ich racjonalnego udowodnienia. Stąd nurtami dominującymi i jednocześnie antagonistycznymi wobec koncepcji wyznaniowych stały się: racjonalistyczny deizm, agnostycyzm i wreszcie skrajny ateizm.

O ile oświeceniowi naukowcy poprawnie argumentowali fizyczne czy przyrodnicze zasady funkcjonowania świata, o tyle nie potrafili jeszcze całościowo i czysto racjonalnie uzasadnić praw moralnych. Nadal odwoływali się do motywów religijnych wynikających z Objawienia (np. Dekalog). Choć właśnie w epoce Oświecenia dokonuje się pierwsze wolne od konfesyjnej narracji opisywanie zasad funkcjonowania świata, a także osadzonego w nim człowieka, to jednak sama argumentacja naukowa nie potrafiła sprostać pytaniom o prawomocność etyki czy zasad uniwersalnego postępowania moralnego.

Rozłam pomiędzy teologią a filozofią, a także rolą państwa wobec społeczeństwa a Kościołem, mocno podważył zasadność klasycznej, metafizycznej argumentacji. Znaczenie wpływu nauk ścisłych i rodzących się wówczas idei liberalnych na postreganie i realizowanie powszechnych zasad postępowania w XX wieku zauważył niemiecki duchowny, teolog i dawny prefekt Kongregacji Nauki Wiary kardynał Joseph Ratzinger.

Zwrócił uwagę na fakt, że za sprawą myślicieli oświecenia angielskiego, czy francuskiego oraz wybitnego niemieckiego filozofa Immanuela Kanta dokonano się w Europie, a potem także na świecie, ostateczne rozdzielenie religii i nauki, Objawienia i moralności, wyznawania wiary i uzasadniania racji społecznych. Przepaść pomiędzy najważniejszymi sferami ludzkiego życia, jakimi są nauka i religia, poznanie i wiara, a które przez wieki współistniały tworząc fundamenty europejskiej kultury, tylko się powiększała. Próby ich korelacji nie udały się

do dziś. Wydaje się zatem, że po wiekach debaty należy pogodzić się z tym, że wiara i nauka używają innej, właściwej sobie argumentacji. Jeśli jednak dyskusja dotyczy tak fundamentalnych kategorii jak moralność, wolność, prawo czy solidarność, to przedstawiciele świata nauki i religii powinni uważać siebie za równorzędnych partnerów. Spór bowiem dotyczy nie zagadnień przyrodniczych, które można uchwycić empirycznie oraz opisać językiem matematyki i fizyki, ale spraw i problemów, które przez swą humanistyczną uniwersalność dotyczą życia każdego z nas. Od ich definiowania zależy kształt współczesnych społeczeństw. W tych kwestiach – styku empirii i humanistyki – twórczy dialog nauk powinien prowadzić do twórczego konsensusu. Właśnie Ratzinger dostrzegł, że zarówno po stronie religii, jak i wiedzy naukowej odnajdziemy nie tylko szanse, lecz także zagrożenia. Mogą one być wynikiem oportunistu, zarówno przedstawiciele świata nauki, jak i ludzi wierzących. Jednym z największych zagrożeń – pisał kardynał – które niszczy właściwy dialog i współpracę sfer wiary i nauki, są religijny fanatyzm i patologia rozumu⁴.

Fanatyzm religijny i patologia rozumu

Szczególnym zagrożeniem dla idei religijnej, według Ratzingera, jest fanatyzm. Powiązał go z koncepcją mesjanistyczną. Charakteryzuje się silną postawą roszczeniową, za pomocą której ludzkość ma zostać uwolniona od wszelkich niedoskonałości i zła. Człowiek sam sobie nadając władzę rozstrzygnięcia o przyszłości świata i człowieka staje się inicjatorem tworzenia i realizacji idealnej rzeczywistości doczesnej. Niebezpieczeństwo fanatyzmu w głównej mierze polega na instrumentalizacji bóstwa z jednoczesnym pominięciem idei Opatrz-

⁴ Por. J. Ratzinger, *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005, s. 70, 91.

ności Bożej oraz łaski⁵. Jakoby Bóg udzielał zgody na przemoc i terror.

Podobne zagrożenie zauważył włoski myśliciel Gianni Vattimo. Religijny dogmatyzm i klasyczne rozumienie *sacrum* definiował jako „przemoc metafizyczną”. Twierdził, iż jest przyczyną wojen na tle religijnym i nieporozumień między wierzącymi. „Przemoc metafizyczna” i fanatyzm religijny, według Vattimo, przyczyniły się do pogłębienia sekularyzacji i laicyzacji społeczeństwa. Rozwiązaniem zatem, według włoskiego filozofa, jest zredukowanie religii do sfery prywatnej⁶. Poglądy Vattimo podzielał również niemiecki filozof Jürgen Habermas. Według niego, przeżywanie wiary prywatnie ma stanowić nowy model duchowej tożsamości wierzących. Ustanowienie takiego modelu ma się odbyć poprzez skuteczne rozdzielenie idei państwowych od religijnych⁷. Ich rozważania wyrosły na gruncie wydarzeń z 11 września 2001 roku w Stanach Zjednoczonych. Muzułmańscy terroryści dokonali zburzenia wieżowców centrum światowego handlu, które uważano za symbol zachodniego kapitalizmu i cywilizacji. Działania te miały być „zadośćuczynieniem” za ucisk krajów bogatych nad biedniejszymi.

Podobnie jak Vattimo i Habermas, Ratzinger również zauważył, że fanatyzm przybrał formę terroryzmu o podłożu religijnym. Jednak nie był przekonany co do proponowanych przez nich rozwiązań. Zasady moralne obecnie są poddawane pozytywistycznemu osądowi oraz czysto empirycznej weryfikacji rozumowej. W konsekwencji moralność rozumowa zostaje uzasadniona na sposób subiektywny. Człowiek samodzielnie decyduje o tym, co przyniesie mu korzyść, a jest nią to wszystko co może wyprodukować i konsekwentnie udoskonalać za pomocą technologii. Bez zachowania obiektywności etycznej, dobre zatem jest tylko to, co może być tylko lepsze. Kardynał stwier-

⁵ Tamże, s. 90–92.

⁶ Por. G. Vattimo, *Belief*, Stanford UP, Stanford 1999, s. 39.

⁷ Por. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak”, nr 568, Rok LIV, Kraków 2002, s. 9–12.

dził, że moralność polegająca na nieustannym ulepszaniu i poszerzaniu technologicznych możliwości jest charakterystyczna dla ideologii nazistowskiej. Charakterystyczna dla niej myśl eugeniczna miała na celu doprowadzić do wyprodukowania perfekcyjnej istoty pozbawionej wad i błędów. W tym momencie dochodzimy do pojęcia patologii rozumu, który przekracza granice etyki, a dzięki technologicznym możliwościom jest w stanie realizować haxleyowską wizję świata⁸.

Największym zagrożeniem ze strony patologii rozumu jest, zdaniem Ratzingera, produkcja i zastosowanie bomb atomowych zdolnych w jednej chwili zniszczyć cały glob, a także odebranie człowiekowi od jego naturalnych predyspozycji i zredukowanie do przedmiotu, który już w pierwszej fazie życia można zaplanować, wyprodukować i w razie defektów usunąć. Co więcej w perspektywie nowoczesnego potencjału technologicznego podmiot niczym nie ograniczony przez religię może stawać się wytworem własnych możliwości⁹. Dlatego kardynał stawia istotne pytania. Jakich potrzeba sił moralnych i politycznych, aby ludzkość nie uległa zagładzie? Jak należy połączyć idee wolnościowe i tolerancji z religią? Wreszcie, jakiej potrzeba determinacji, aby rozumowi stawiać granice respektujące najintymniejsze pokłady ludzkiej egzystencji?

Ratzinger stwierdził, że technologia sama w sobie nie jest jeszcze przyczyną patologii rozumu, lecz brak balansu pomiędzy technologią a ludzką moralnością, zachwianie równowagi pomiędzy jej współczesnym potencjałem a obiektywną etyką¹⁰. Subiektywizm, cechujący zarówno patologię rozumu, jak i fanatyzm religijny, są przyczyną destabilizacji pokoju i w konsekwencji prowadzą do wojen i terroru. Dlatego, według kardynała, zarówno jak rozum potrzebuje religii z jej niezmiennymi powszechnymi zasadami moralnymi, tak i religia musi uwzględ-

⁸ Ratzinger, *Europa...*, dz. cyt., s. 39.

⁹ Tamże, s. 71.

¹⁰ Tamże, s. 42–43.

niać refleksję rozumową. Wzajemność religii i racjonalizmu zabezpiecza przed fanatyzmem, a także nadużywaniem technologii, która obiektywnie jest dobra, jeśli bezwarunkowo respektuje godność i wolność każdego człowieka¹¹.

Liberalizm

Jak zauważył Ratzinger, Oświecenie to nie tylko epoka racjonalizmu, ale również zapoczątkowanie historii ludzkiej wolności. Kardynał powołał się na Immanuela Kanta – czołowego myśliciela XVIII wieku, aby ukazać, że racjonalizm należy powiązać z liberalizmem. Kant bowiem posłużył się ideą rozumu, aby uwypuklić i poszerzyć myśl wolnościową. Uważał, że człowiek powinien dążyć do wyzwolenia od zwyczajów, tradycji i dogmatów kościelnych. Etap posłuszeństwa autorytetom porównał do okresu dzieciństwa. Człowiek dojrzały z kolei to taki, który samodzielnie używa własnego rozumu i w sposób racjonalny rozporządza swoją wolnością. Dlatego Kant rozslawił sentencję Horacego, przyjętą za dewizę Oświecenia: *sapere aude!* „Odważ się posługiwać własnym rozumem”¹². Historia wolności to zatem dzieje oświeconego człowieka, który zdobył się na posługiwanie własnym rozumem, wyzwolonym spod dyktatury tradycji i nauczania autorytetów kościelnych¹³. Proces wyzwolenia człowieka, według założeń Kanta, przyczynił się, według Ratzingera, do obarczenia religii winą za powstawanie konfliktów i czynnik hamujący ludzką wolność. Zaczęto postrzegać religię jako sys-

¹¹ Ratzinger w swoich rozważaniach odwołuje się także do Leszka Kołakowskiego, który pewność wiary mistyków przeciwstawia oświeconemu rozumowi. Autentyczność wiary dla Kołakowskiego zapewnia przede wszystkim racjonalizm. Por. tamże, s. 94, oraz L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 132–150.

¹² I. Kant, *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. T. Kupś, Kęty 2005, s. 44.

¹³ J. Ratzinger, *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, tłum. J. Kruczyńska, Warszawa 1990, s. 225.

tem przeciwstawny idei tolerancji. Liberalizacja społeczeństwa konsekwentnie doprowadziła do skrajnej laicyzacji i eliminacji religii z życia społecznego. Kardynał zaobserwował również, że wszelkie przejawy wyznawania wiary publicznie są uważane za formę przemocy i obrazy uczuć niewierzących lub wyznawców religii niechrześcijańskich¹⁴.

Na przestrzeni wieków model monolitycznego – chrześcijańskiego społeczeństwa europejskiego zaczął zanikać na rzecz współczesnej cywilizacji wielokulturowej. Dlatego nowoczesna wspólnota europejska nie może już określać się przez chrześcijaństwo a wysokorozwiniętą kulturę oświeceniową. W jej założeniach, Ratzinger wyszczególnia: „wolność religijnego wyboru, zawarta w neutralności religijnej państwa; wolność wyrażania opinii pod warunkiem, że nie podaje w wątpliwość właśnie tego kanonu; demokratyczna organizacja państwa i parlamentarna kontrola organizmów państwowych; wolne zakładanie stronnictw; niezależność sądownictwa; i wreszcie ochrona praw człowieka i zakaz dyskryminacji”¹⁵.

Sam kanon kultury oświeceniowej, według kardynała, nie musi wykluczać kategorii chrześcijańskich. Uważa je za konieczne dla utrzymania pokoju i powszechnej tolerancji. Mimo to, zauważa, iż nurt prywatyzacji poglądów, opinii, zasad postępowania, czy przekonań religijnych, jest na tyle silny, że we współczesnej kulturze, polityce i debatach uprzywilejowane miejsce zajmuje koncepcja wolności wyboru. Tak ujęty skrajny liberalizm, kategorie religii, sumienia, możliwości decydowania klasyfikuje jako osobiste preferencje, które w żaden sposób nie mogą naruszać wolności drugiej osoby o innych poglądach, poprzez ich upowszechnienie w kulturze czy też prawie. Aktualna zatem pozostaje liberalna koncepcja Johna Stuarta Milla, wedle której jednostka odpowiada za swoją wolność tylko wtedy, gdy jej postępowanie wpływa na życie społeczne. W przestrzeni prywatnej natomiast nie ponosi jakichkolwiek konse-

¹⁴ Ratzinger, *Europa...*, dz. cyt., s. 50.

¹⁵ Tamże, s. 51.

kwencji¹⁶. Samo pojęcia prawa do wolności nabiera nadrzędnego znaczenia dla współczesnego humanitaryzmu i staje się nową formą dogmatyzmu, już nie kościelnego a liberalnego.

Dogmatyzm liberalny, według Ratzingera, jest poglądem pełnym sprzeczności. Kardynał posługuje się tutaj przykładem aborcji, która niejako stała się płaszczyzną konfliktu dwóch praw wolności. Pierwsze z nich wyraża się w najbardziej fundamentalnym prawie każdego człowieka – prawie do życia, drugie w prawie do wolności wyboru ze strony matki – kobiety¹⁷. Niestety, dominującym prawem jest wolność wyboru. Dlatego Ratzinger podjął jeszcze bardziej pogłębioną refleksję na temat liberalizmu. Ponownie dotarł do pojęcia nowej moralności, która dobro definiuje jako rozwój technologiczny i cywilizacyjny. Kardynał, realne zagrożenie dla liberalizmu i moralności dostrzega również w ideologii marksistowskiej. Według tej wizji świat jest przypadkowy i nieuporządkowany, pozbawiony przyczyny rozumowej. Ład i harmonię samodzielnie zaprowadza człowiek w ewolucyjnym procesie technologicznego rozwoju. Dobrze zatem jest to co przyczynia się do postępu cywilizacyjnego¹⁸. Nieustanne ulepszanie, pomnażanie dobra jest wyznacznikiem marksistowskiej moralności, wedle której należy zdecydowanie odrzucić wszystkie czynniki hamujące procesy ewolucyjne. Zaprowadzenie racjonalności w kategoriach polepszania sposobu życia, produkcji, użyteczności ma być nowym porządkiem świata, w którym poszczególne jednostki posiadają faktyczną władzę w postaci dostępu do rozwoju technologicznego i posiadania ku temu środków¹⁹.

¹⁶ „Każdy jest odpowiedzialny przed społeczeństwem jedynie za tę część swego postępowania, która dotyczy innych. W tej części, która dotyczy wyłącznie jego samego, jest absolutnie niezależny; ma suwerenną władzę nad sobą, nad swoim ciałem i umysłem”. Por. J. S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 2012, s. 103.

¹⁷ Ratzinger, *Europa...*, dz. cyt., s. 63.

¹⁸ Tamże, s. 38.

¹⁹ Tamże, s. 38–40.

Nieustanne podnoszenie jakości życia, według myśli liberalno-marksistowskiej, przyniosło odwrotne skutki. „Żądza życia”, jak ją nazywa Ratzinger, pozbawia egzystencję sensu. Paradoksalnie „żądza życia” doprowadza do jego odrzucenia i szerzenia procedurów aborcji, eutanazji i samobójstw. Według kardynała, człowiek musi posiadać swój świat wartości, etos, dla którego chce żyć i to życie poświęcić, nawet za cenę własnej śmierci. Jeśli istnieje takie dobro, dla którego warto, wbrew logice liberalno-marksistowskiej, oddać swoje życie, to znaczy, że świat wartości stał się jego kwintesencją. Oddanie się temu co ważne nie jest możliwe bez przekonania, że ludzka egzystencja nie ogranicza się do samej immanencji, ale wykracza poza doskonale znaną rzeczywistość²⁰.

Polityka i kultura

Ratzinger w swoich przemówieniach, artykułach i sympojach dotyczących relacji nauki i religii, zwrócił uwagę na fakt, że z powodu patologii rozumu, a także szerzącej się idei skrajnego liberalizmu doszło do zasadniczych przemian na tle politycznym, tożsamościowym i kulturowym w Europie oraz w instytucji Kościoła. Jako dobry obserwator obecnej rzeczywistości próbował określić miejsce i zadania religii we współczesnej kulturze i polityce. Usiłował zaprezentować prawdziwe chrześcijaństwo, które od zawsze, od samego początku uzasadniało żywą wiarę, jako religię logosu, rozumu, wolności, sprawiedliwości i szacunku wobec wszystkich.

W sferze polityki Ratzinger stwierdził, że dominującym nurtem jest racjonalizm naukowy, który podporządkował sobie rozum moralny. Przypomnijmy, że w takim ujęciu dobre jest to,

²⁰ „Człowiek potrzebuje etosu, by być sobą. Ale etos wymaga wiary w stworzenie i nieśmiertelność, to znaczy wymaga obiektywizmu powinności i nieodwołalności odpowiedzialności i spełnienia”. Por. Ratzinger, *Czas przemian...*, dz. cyt., s. 34.

co służy postępowi, rozwojowi nauki i poszerza pojęcie wolności. Kardynał zauważył, że po upadku ideologii nazizmu i komunizmu wciąż powstają nowe polityczne założenia, które odwołują się do postępu technologicznego, rozwoju naukowego i rozszerzania wolności jednostki. Dostrzegł, że niebezpieczeństwo założeń czysto rozumowych, które podporządkowały sobie rozum moralny, tkwi w odwołaniu się do autentycznych wartości sformułowanych we współczesnych prawach człowieka²¹.

Ratzinger stwierdza, iż w obszarze polityki rozum naukowy jest pozbawiony prawdziwych, racjonalnych założeń i dlatego należy nadrzędne miejsce oddać rozumowi moralnemu, tak aby „przywrócić rozum samemu rozumowi”²². Przede wszystkim należy rozum uwolnić od opinii i woli większości. Moralność jest wyznaczana głosem większości, gdy tymczasem osoby decydujące o losach społeczeństwa powinny kierować się rozumem opartym na prawie naturalnym. Kardynał upatruje ratunek dla autentyczności racjonalizmu w zachowywaniu powszechnych, trwałych i niezmiennych prawideł moralnych. Jednocześnie zdaje sobie sprawę z tego, iż współcześnie prawo naturalne rozpoznawane przez *ratio recta*²³ jest postrzegane jako katolicka doktryna, a nie sąd rozumowy, a także, że dominuje przekonanie o pierwszorzędym znaczeniu kryteriów sądu rozumu praktycznego, jakby kategorie czystego rozumu w ogóle nie istniały. Dlatego stwierdza, że kryzys pojęcia kategorii rozumu w polityce można przezwyciężyć dzięki wierze. Dostrzega jej znaczący wpływ na życie polityczne, ponieważ wyznacza ona granice możliwościom technologicznym oraz chroni przed patologią rozumu. Dla skażonego rozumu to właśnie wiara męczenników i ich świadectwo niejednokrotnie stanowiły remedium²⁴. Dzia-

²¹ Ratzinger, *Europa...*, dz. cyt., s. 58–59.

²² Por. Tamże, s. 61. Szerzej również to zagadnienie omawia Ignacy Bokwa w artykule *Zmagania o tożsamość i chrześcijańskiego ducha Europy*, „Studia Nauk Teologicznych”, t. 12 (2017), s. 218–221.

²³ Por. M. Bała, *Tomaszowy postulat recta ratio w relacji wiary i rozumu*, „Studia Gdańskie” XVII (2004), s. 248–256.

²⁴ Ratzinger, *Europa...*, dz. cyt., s. 64.

łania polityczne bowiem tylko wtedy będą miały rzeczywisty wpływ na rzecz pokoju i sprawiedliwości społecznej, gdy ich kryterium będzie stanowić rozum moralny²⁵.

Powołując się na poglądy Oswalda Spenglera, Ratzinger snuje z pozoru pesymistyczną wizję przyszłości kultury europejskiej. Stwierdza, że nastaje kres tego, co było znane do tej pory. Pomimo usilnych prób podtrzymania tego, co jest znane, kultura europejska nieuchronnie wiedzie ku własnej śmierci. Jednakże zauważa też, że nastaje nowa, która będzie bazować na tym, co po sobie pozostawi poprzednia²⁶. Kardynał stawia zatem istotne pytania; jaki jest stan ludzkiego etosu, który nie powinien wynikać z politycznych działań moralności czysto rozumowej, lecz z prawa naturalnego, jakiej potrzeba nowej religijnej siły, aby schyłkowe chrześcijaństwo współistniało z ludzkimi tradycjami religijnymi w nowej rzeczywistości kulturowej? Zauważa również, że wciąż są podejmowane próby ocalenia religii w postaci bądź liberalnego protestantyzmu, bądź skrajnej laickości, która uznaje i szanuje rolę religii, ale nie akceptuje znanego porządku rzeczy w instytucjach kościelnych, rytuałach, obrzędach, obchodach świąt, czy publicznego wyznawania wiary. Taki pogląd podzielają chociażby Jürgen Habermas i Marcello Pera. Twierdzą, że wierzący i niewierzący mogą współistnieć na zasadach religii obywatelskiej. Zakłada ona kultywowanie tradycji, kultury i moralności chrześcijańskiej bez wyznawania wiary i praktyk kościelnych. Uważają, że jest to atrakcyjna propozycja dla ateistów, czy agnostyków, którzy utożsamiają się z chrześcijaństwem, a także dla tych wszystkich, którzy pragną oddzielić kwestie wiary od polityki

²⁵ Ratzinger odwołuje się do ojców założycieli Unii Europejskiej, gdy pisze: „Były to osoby obiektywne i inteligentne, odznaczające się zdrowym politycznym realizmem. Ale ten realizm miał swoje korzenie i żywotne podłoże w chrześcijańskim etosie, który oni uznawali za etos rozumu subtelnego i jasnego. Doskonale wiedzieli, że polityka nie może być zwykłym pragmatyzmem, lecz przedsięwzięciem moralnym.” Por. Ratzinger, *Europa...*, dz. cyt., s. 117.

²⁶ Tamże, s. 22.

i życia społecznego. Ratzinger podziela ich opinię, ale zwraca uwagę na fakt, że do utrzymania wizji obu filozofów, niemieckiego i włoskiego, potrzeba wyznawców żywej wiary. Nie wystarczy ani samo dobre postępowanie, ani życie zgodne z etosem chrześcijańskim bez osób przeżywających i praktykujących wiarę. Kardynał zaznacza, że nie musi być to duża grupa ludzi, mogą być w mniejszości, lecz jeśli całkowicie zabraknie kategorii wiary żywej, to również filozoficzna propozycja Habermasa i Pery nie będzie prawomocna²⁷.

Sens żywej wiary Ratzinger upatruje przede wszystkim w prawdziwej wizji chrześcijaństwa. Wskazuje, że wiara chrześcijańska jest racjonalna. Jest religią rozumu, boskiego logosu, który w sposób harmonijny i logiczny stworzył świat i w nim działa. Wiara w Chrystusa uwalnia też od niewiedzy i ukierunkowuje na prawdę i autentyczne dobro. Chrześcijaństwo ze swej natury jest także powszechne, jest ponad wszelkimi podziałami rasowymi, etnicznymi, językowymi, a nawet narodowymi, państwowymi czy politycznymi. Stąd też nie może nigdy stanowić jednego z elementów organizacji państwowej. Ratzinger zarzucił nawet instytucji Kościoła, że oddaliła się od swoich pierwotnych założeń, wikłając się w struktury urzędnicze i politykę. Opisał obecną strukturę Kościoła jako najbardziej zbliżoną do socjalizmu i demokracji, gdy tak naprawdę chrześcijaństwo jest religią wolności.

Racjonalizm, idea wolnościowa, niezależność Kościoła od państwa i polityki, a także bezwarunkowe poszanowanie godności każdego człowieka, Ratzinger uważa za istotę chrześcijaństwa i sens żywej wiary. Dlatego też stwierdzi, że „w tym sensie oświecenie wywodzi się z chrześcijaństwa i zrodziło się nieprzypadkowo i wyłącznie w ramach wiary chrześcijańskiej”²⁸. Według kardynała, epoka Oświecenia jest kojarzona z ateizmem

²⁷ Por. P. J. Colosi, *Ratzinger, Habermas, Pera o racji publicznej i religii*, „Chrześcijaństwo. Świat, Polityka”, No 21, 2017, tłum. B. Barszczevska, s. 36–53.

²⁸ J. Ratzinger, *Europa...*, dz. cyt., s. 66.

czy liberalizmem nie tylko z powodu rozwoju nauk ścisłych i tworzących się wówczas nowych koncepcji filozoficznych, lecz również z powodu oddalenia się Kościoła od swojej natury, jako religii rozumu i wolności, niezależnej od wpływów politycznych²⁹. Tymczasem założenia filozoficzne XVIII wieku są głęboko zakorzenione w religii chrześcijańskiej³⁰. Istnieje zatem możliwość pogodzenia kategorii racjonalnych i liberalnych z żywą wiarą oraz tożsamością, kulturą i moralnością chrześcijańską. Wspólne bowiem założenia mogą stanowić szansę dla określania czym jest racjonalizm i wiara dla wyłaniającej się, nowej epoki XXI wieku.

Zakończenie

Rozłam pomiędzy teologią a filozofią, który rozpoczął się w XVII i XVIII wieku dokonał się ostatecznie. Chociaż początkowo był rozumiany jako wzajemna wrogość pomiędzy religią a rozumem, to jednak na przestrzeni wieków teologia, filozofia i nauki ściśle wypracowały odmienne metody badawcze. To rozgraniczenie spowodowało, że kategorie wiary i racjonalności nie muszą być postrzegane jako sprzeczne ze sobą. Paradoksalnie właśnie rozłam przyczynił się do ożywienia dialogu pomiędzy teologami

²⁹ Według Ratzingera na szczególną uwagę w kwestii relacji religii i rozumu zasługuje „Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym”, *Gaudium et spes*, II Soboru Watykańskiego. Nauczanie Kościoła szeroko opisuje sytuację współczesnego człowieka w kategoriach rozumowych, wolnościowych, technologicznych, politycznych i ekonomicznych. Por. *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: „Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje.”, Poznań 2002, s. 528–533.

³⁰ Stanisław Janeczek powołując się na Sebastiana Merklego, który po raz pierwszy posłużył się terminem „katolickie oświecenie” w 1908 roku, uważa podobnie jak Ratzinger, że założenia oświeceniowe są zgodne z ideami chrześcijańskimi i nie sposób jest oddzielić wpływu religii myśli XVIII wieku. Por. S. Janeczek, *Rola oświecenia chrześcijańskiego w kulturze wieku XVIII*, *Kultura i wartości*, nr 15/2015, s.14 oraz 32–34.

i filozofami, wierzącymi i niewierzącymi, oraz poszerzył przestrzeń wzajemnego szacunku i tolerancji. W XX i XXI wieku jak nigdy dotąd można zaobserwować, iż zarówno dla religii, jak i rozumu istnieją zagrożenia w postaci patologii rozumu i fanatyzmu religijnego. Ratzinger postrzega jedność wiary i racjonalizmu jako gwarancję jedności i pokoju. Zarówno religia potrzebuje racjonalnych argumentów, jak i rozum domaga się religijnej, chrześcijańskiej moralności, aby zachować bezwarunkowe poszanowanie dla każdej istoty ludzkiej. Zachowanie idei wolności i rozumu w kulturze i etyce okazuje się mieć ścisły związek z chrześcijaństwem. Epoka Oświecenia nie musi już oznaczać wzajemnej wrogości pomiędzy racjonalizmem, liberalizmem a religią i żywą wiarą. Wzajemność wiary i rozumu tworzą przestrzeń otwartego dialogu, w świetle którego chrześcijaństwo nie jawi się jako autorytarna religia dogmatów, ale wiara w odwieczny logos, oświecony rozum i powszechną wolność. ■

Religion and Rationalism.

The philosophical and social thought of Joseph Ratzinger

SUMMARY

Cardinal Joseph Ratzinger noticed that in contemporary philosophical, social and political thought, as well as culture and science, there had been a final separation between religious and rational categories. This separation has caused mutual dangers, such as religious fanaticism, the pathology of reason, extreme liberalism and moral subjectivism. Paradoxically, this separation of religious and scientific ideas has widened the space of dialogue between believers and atheists, between the men of church and the men of science. Ratzinger is certain that the relations between religion and rationalism are necessary to maintain the lasting and universal moral laws, preserving the unconditional respect for every human being. Their correlation presents christianity as the universal religion of the enlightened reason, disseminating the idea of liberty, free from political influences.

Keywords: Ratzinger, religious fanaticism, the pathology of reason, liberalism, Enlightenment, christianity, political, culture

BIBLIOGRAFIA

- Bała M., *Tomaszowy postulat recta ratio w relacji wiary i rozumu*, „Studia Gdańskie” XVII (2004).
- Bokwa I., *Zmagania o tożsamość i chrześcijańskiego ducha Europy*, „Studia Nauk Teologicznych”, t. 12 (2017).
- Chelini J., *Dzieje religijności w Europie Zachodniej w średniowieczu*, tłum. I. Wyrzykowska, M. Wyrzykowska, Warszawa 1996.
- Crombie A. C., *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, t. 1: *Nauka w średniowieczu w okresie V–XIII w.*, tłum. S. Łypaciewicz, Warszawa 1960.
- Colosi P. J., *Ratzinger, Habermas, Pera o racji publicznej i religii*, w: „Chrześcijaństwo. Świat, Polityka”, No 21, 2017, tłum. B. Barszczewska.
- Czarnecka M., *O zależności nauki od kultury*, w: *Wiedza a kultura*, red. A. Motycka, „Phoenix. Filozoficzne problemy wiedzy” t. 6, Warszawa 2007.
- Czasy katedr – czasy uniwersytetów. Źródła jedności narodów Europy*, red. W. Sajdek, Lublin 2005.
- Dales R. C., *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, Brill 1992.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz, „Znak”, nr 568, Rok LIV, Kraków 2002 (9).
- Janeczek S., *Rola oświecenia chrześcijańskiego w kulturze wieku XVIII*, „Kultura i wartości”, nr 15/2015.
- Kant I., *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. T. Kupś, Kęty 2005.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988.
- Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym*, w: „Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje”, Poznań 2002.
- Lewis C. S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. W. Ostrowski, Warszawa 1986.
- Mill J. S., *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 2012.

- Pera M., *Dlatego powinniśmy nazywać siebie chrześcijanami*, tłum. F. Glen, Lublin 2014.
- Ratzinger J., *Czas przemian w Europie*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005.
- Ratzinger J., *Europa Benedykta w kryzysie kultur*, tłum. W. Dzieża, Częstochowa 2005.
- Ratzinger J., *Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro*, tłum. S. Czerwik, Kielce 2005.
- Ratzinger J., *Kościół – Ekumenizm – Polityka*, tłum. Joanna Kruczyńska, Warszawa 1990.
- Siemieniowski A., *Ścieżką nauki do Boga. Nauki przyrodnicze i duchowość w starożytności i średniowieczu*, Warszawa 2009.
- Vattimo G., *Belief*, Stanford UP, Stanford 1999.