



Katolicka nauka społeczna – aktualne wyzwania

Ks. Piotr Mazurkiewicz¹

Moja wypowiedź będzie jedynie rodzajem streszczenia wystąpienia, jakie kard. Joseph Ratzinger wygłosił w Laxenburgu 2 maja 1989 r. Usprawiedliwieniem niech będzie moje przekonanie, że ów rzymski analityk należy do największych katolickich umysłów do czasów kard. Johna Henry'ego Newmana, a jego tekst sprzed trzydziestu lat jest w pełni aktualny dziś i – jak mi nie mam – będzie taki za kolejne trzydzieści lat. Dystans trzydziestu lat pozwala nam zarazem wsłuchiwać się w jego myśl w sposób spokojny, z dala od aktualnych polemik toczących w Kościele. Kardynał Ratzinger wspomina o istnieniu czegoś w rodzaju litanii zastrzeżeń w stosunku do praktyki i nauczania Kościoła. Na liście w tamtym czasie znajdowały się m.in. odrzucenie antykoncepcji, a w związku z tym także prawa indywidualnego „sumienia” do swobodnego decydowania o poczęciu dziecka; „niesprawiedliwa dyskryminacja” homoseksualizmu, a więc odrzucenie uznania równej wartości każdej formy aktywności seksualnej, o ile wynika z „miłości”, a przynajmniej „nikomu nie szkodzi”; dopuszczenie osób w powtórnych związkach do sakramentów Kościoła oraz wyświęcanie kobiet na kapłanów². Dwa pierwsze zastrzeżenia dotyczą nauczania moralnego, a ściśle – nauczania na temat seksualności, dwa drugie – porządku sakramentalnego w Kościele. Kardynał Ratzinger zwraca uwagę, że kościelne standardy w dziedzinie seksualności postrzegane są niekiedy jako swego rodzaju tabu, które Kościół miałby forsować wbrew prawu jednostki do auto-determinacji. Jeśli zatem Kościół rzeczywiście

chciałby bronić wolności – mówi się – a nie jedynie starego porządku, powinien porzucić dawne tabu i dokonać rewizji swojego nauczania. Postawienie sprawy w ten sposób powoduje, że Kościół „ustawiony” jest na z góry przegranej pozycji. Któż bowiem chciałby być obrońcą tabu kosztem ludzkiej godności i wolności? Zwłaszcza, że ceną za obstawanie przy „starym” paradygmacie może być wykluczenie z publicznego dyskursu, do czego dochodzi dzisiaj nie tyle za sprawą fizycznej przemocy, co siły pieniądza, propagandy, drwiny czy szyderstwa. Istotą współczesnych wyzwań – stwierdza Ratzinger – nie są jednak wspomniane kwestie, ale zmiana „paradygmatu” jaka dokonała się w cywilizacji zachodniej z chrześcijańskiego na spreczny w znacznym stopniu z chrześcijańską antropologią.

Wspomniana zmiana zaczęła się wraz z podjętą przez Grocjusza próbą opisu świata „tak, jakby Boga nie było”. Sama hipoteza nieistnienia Boga w celu rozważenia genezy obowiązku moralnego była stosowana w teologicznej debacie przynajmniej od połowy XIV wieku³. Nie była ona jednak – jeśli tak można powiedzieć – agresywna wobec wiary religijnej. Oświecenie stopniowo czyniło hipotezę Boga zupełnie zbędną zarówno z punktu widzenia nauki, jak i życia codziennego. Efektem jest m.in. fakt, że zachodnie nauki społeczne oparte są na ateistycznym paradygmacie. Opisują świat w taki sposób, że „hipoteza Boga” jest w nich całkowicie zbędna. Jesteśmy do tego tak przyzwyczajeni, że nawet nie zauważamy, że przekonanie o światopoglądowej neutralności nauk społecznych jest z gruntu fałszywe.

Pomimo tego, do niedawna teologia była na tyle „silna”, że to ona proponowała paradygmaty i terminologię innym naukom, w tym także społecznym. Tutaj ma swoje źródło dobrze uzasadnione przekonanie, głoszone, między innymi, przez Erica Petersona, Carla Schmitta, Roberta Spaemanna czy Rémi Brague’a, że niemal wszystkie terminy, jakimi posługujemy się w teorii i filozofii polityki są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi. Są one rozumiane w ramach społecznego dyskursu tylko dzięki ich



asocjacji z przepowiadaniem, jakiego ludzie zwykli wysłuchiwać w pierwszy dzień tygodnia z ust kaznodziejów. Dzisiaj, wydaje się, że jest dokładnie odwrotnie. Tendencja się odwróciła. Znacznie „silniejsze” od teologii są nauki społeczne, co sprawia, że kierunek zapożyczeń jest odwrotny. Szczególnie widać to w katolickiej nauce społecznej, ale nie tylko tam. Oznacza to, że katolicka nauka społeczna zapożycza z nauk społecznych pojęcia wypracowane w ramach ateistycznego paradygmatu. Samo *Kompendium nauki społecznej Kościoła* roi się od terminów przejętych z filozofii społecznych różnych proweniencji, jak choćby demokracja, społeczeństwo obywatelskie czy sam termin „partia”⁴. Nie jest to sytuacja absolutnie nowa, gdyż nawet do kluczowej zasady subsydiarności roszczą sobie prawo autorstwa nie tylko katolicy. Nie jest to jednak wystarczający powód, aby postulować jej zarzucenie. Nie oznacza to także, że z *Kompendium* coś jest nie w porządku. Potrzebna jest jednak samoświadomość naukowa osób uprawiających katolicką naukę społeczną, przejawiająca się m.in. w postaci znajomości genezy różnych koncepcji i terminów, jakimi się posługujemy, a przede wszystkim transformacji, jakiej musiały być poddane, aby mogły być zaabsorbowane przez KNS. Z drugiej strony pojęcia te i koncepcje, nawet jeśli nadalibyśmy im status „dogmatów nauk społecznych” wciąż ewoluują. W naukach społecznych bowiem nawet tak podstawowym terminom, jak państwo, demokracja, prawa człowieka, społeczeństwo obywatelskie czy subsydiarność nadaje się bardzo zróżnicowane znaczenia. Podlegają one interpretacjom i reinterpretacjom. Specjaliści od katolickiej nauki społecznej mają jednak bardzo niewielki wpływ na ewolucję tych pojęć. KNS grozi zatem, że nieświadomie „zasysać” będzie z nauk społecznych koncepcje stanowiące część obcego paradygmatu. Fundamentalne pytanie, jakie się tu pojawia, dotyczy tego, w jaki sposób katolicka nauka społeczna mogłaby odzyskać inicjatywę, aby odwrócić tę tendencję? Jak sprawić, aby przestała być jedynie reaktywna, a stała na nowo aktywna, tzn. inspirująca świeckie nauki?

Co stanowi *novum* w aktualnym podejściu do teologii? Po pierwsze, w zakresie zapożyczeń, nowy jest chyba fakt, że do języka teologicznego wprowadza się także pojęcia stworzone po to, aby wyprzeć z nauki terminy o proveniencji chrześcijańskiej (np. zrównoważony rozwój, zdrowie reprodukcyjne, cele milenijne, skrót LGBTQ itp.). Niektóre z nich nie mają charakteru naukowego, ale ściśle ideologiczny, stanowiąc część cywilizacji ufundowanej na tzw. post-prawdzie. Wprowadzając je do nauk teologicznych ryzykujemy, że, zamiast teologii, uprawiać będziemy coś w rodzaju post-teologii, refleksję skupioną na pewnych pożądanach konsekwencjach praktycznych, bez szczególnego jednak namysłu nad tym, jak ma się ona w stosunku do tradycji, nauczania Kościoła czy – mówiąc ogólnie – do ewangelicznej prawdy. Chodzi zatem o teologię na potrzeby zarządzania wiernymi, a nie z uwagi na prowadzenie ich do prawdy, a ostatecznie do wiecznego zbawienia. Po drugie, że współcześni teologowie często cierpią na swoisty kompleks niższości wobec innych nauk. Starają się wówczas udowodnić, że są nie mniej zsekularyzowani od swoich kolegów z innych uniwersyteckich wydziałów. Czyni to teologię, zwłaszcza katolicką naukę społeczną, służebniczką nauk społecznych, w tym politologii. Przejmują oni od swojej „pani”, jak wspomniałem, język, koncepcje, horyzontalizm, funkcjonalizm, aż po dziwną manierę polityzacji samego pojęcia katolickiej nauki społecznej. Przerysowując, ale nie aż tak bardzo, można powiedzieć, że tworzą teologię „tak, jakby Boga nie było”. Ostatnie zdanie wymaga drobnego komentarza. Papież-emeryt Benedykt XVI w tekście z 2014 r. wspomina sytuację, gdy przedłożono mu „szkic dokumentu [kościelnego], w którym pod koniec pojawiły się wprawdzie pobożne frazesy, ale w całym wywodzie argumentacyjnym nie tylko nie pojawił się Jezus Chrystus i Jego Ewangelia, ale również sam Bóg, i w ten sposób wydawali się zbyteczni”⁵. Argumenty teologiczne mogą być wprawdzie przywoływane w toku dowodzenia, ale jedynie jako swego rodzaju ozdobniki, nienależące do istoty wyводу. Kardya-



nał Gerhard Müller mówi o ryzyku „konwersji do świata, zamiast do Boga”. Odwrotnie niż w czasach św. Pawła, który starał się podobać Bogu, a nie ludziom (por. Gal 1,10), dziś wielu duchownych stara się przypodobać opinii publicznej, gdyż bycie popularnym stało się swoistym kryterium bycia dobrym pasterzem i dobrym teologiem⁶.

Aby nauki kościelne, w tym także katolicka nauka społeczna, mogły odzyskać inicjatywę w opisywaniu świata, konieczne jest przede wszystkim zrozumienie istoty omawianego problemu. Zamiast skupiania uwagi na „detalach”, potrzebne jest poszukiwanie odpowiedzi na zasadnicze pytanie: dlaczego teologia okazała się tak mało odporna na uwiedzenie ze strony świeckich nauk społecznych?

Istnieją racje natury psychologicznej, o których pisze papież Franciszek w *Evangelii gaudium*: „Nowe kultury rodzą się nadal w ogromnych skupiskach ludzkich, gdzie chrześcijanin nie jest już promotorem lub twórcą sensu, natomiast otrzymuje od nich inne języki, symbole, przesłania i paradygmaty, dające nowe ukierunkowania życia, często sprzeczne z Ewangelią Jezusa” (EG, 73). „W następstwie tego – zauważa papież Franciszek – wielu pracujących w duszpasterstwie, chociaż się modli, to jednak pogłębia w sobie pewien rodzaj kompleksu niższości, prowadzący do relatywizowania lub ukrywania swojej chrześcijańskiej tożsamości i przekonań. (...) nie są zadowoleni z tego, kim są i z tego, co robią, nie utożsamiają się z misją ewangelizacyjną, (...) tłumią radość z misji w pewnego rodzaju obsesji, by być jak wszyscy inni i mieć to, co mają inni” (EG, 78). Zamiast być znakiem sprzeciwu, starają się upodobnić do świata tak, aby nikt nie zauważył, że są chrześcijanami. Dotyczy to nawet duchownych, których coraz trudniej rozpoznać nie tylko na ulicy, ale nawet na katolickiej uczelni. To nie chrześcijanie kreują dzisiaj kulturę, ale świecka kultura określa sposób myślenia chrześcijan i postrzegania przez nich sensu własnego życia i misji. Amerykańscy biskupi w liście z 1998 r. piszą o podobnym procesie zachodzącym w Stanach Zjednoczonych oraz o jego efektach.

Katolicy przez dziesięciolecia starali się dostosować do amerykańskiego stylu życia, ale asymilując się „byliśmy «połykani i trawieni». Zostaliśmy zmienieni nadmiernie przez tę kulturę, a zarazem nie zmieniliśmy jej wystarczająco”⁷. Jedynym rzeczywistym skutkiem błędnie rozumianego *aggiornamento* była autosekularyzacja. Psychologia i kompleksy niższości nie wyjaśniają jednak kwestii zaniku odporności immunologicznej teologii na „świeckie ukąszenie” w sposób wystarczająco głęboki.

Kardynał Ratzinger zastanawiając się nad typem redukcji, jakiej poddano wiarę w ciągu ostatnich dwóch wieków, a która stopniowo doprowadziła do dominacji ateistycznego paradygmatu nawet w umysłach wiernych, stwierdza, że było to możliwe przede wszystkim za sprawą całkowitego zniknięcia z obszaru teologii nauki o stworzeniu⁸. Ludzie wprawdzie wciąż są przekonani, że natura ma racjonalną, matematyczną strukturę – co jest warunkiem rozwoju nauki – ale przyjęcie, że racjonalność tej natury ma także moralny charakter, odrzucane jest jako metafizyczna fantazja. Teologię stworzenia zastąpiła filozofia ewolucji, którą jednak trzeba odróżniać od naukowej hipotezy ewolucji. Natura w ramach nowego „paradygmatu” – ponieważ nie wyszła spod ręki racjonalnego Stwórcy, nie została uczyniona „w mądrości” – nie niesie człowiekowi żadnego moralnego przesłania do odczytania. Ewolucja jest ślełą panią, nad którą dzięki rozwojowi techniki możemy dzisiaj próbować zapanować, przekonani z jakiś powodów, że racjonalna kalkulacja może być sprytniejsza niż ślepa „ewolucja” i w związku z tym sprawniej poprowadzi nas ku „lepszemu światu”. Indywidualne sumienie – pisze Ratzinger – do którego ludzie się tutaj czasem odwołują, w istocie jest głuche, podobnie, jak natura jest ślepa. Bez teologii stworzenia, sumienie nie może być anamnezą, czyli przypomnianiem sobie prawdy złożonej w sercu człowieka przez Boga. Przypomnijmy, według św. Bazylego, każdemu człowiekowi w momencie stworzenia została dana „wrodzona iskra miłości Bożej”; „od razu otrzymaliśmy w swym wnętrzu zdolność i goto-



wość do spełniania wszystkich nakazów Bożych [...] nie są one niczym narzuconym z zewnątrz⁹. Anamneza jest jakby złożonym w sercu człowieka pra-wspomnieniem dobra i prawdy. Człowiek wewnętrznie otwarty rozpoznaje w sobie echo głosu dobiegającego do niego z pierwotnego źródła¹⁰. „Przepaść przyzywa przepaść, hukiem wodospadów” – jak poetycko ujmuje to psalmista (Ps 42,8). Istnienie tego praźródła w każdym człowieku jest podstawą działalności misyjnej Kościoła. „Ewangelię możemy, wręcz musimy głosić poganom, ponieważ oni sami na to czekają w skrytości” (por. Iz 42,4)¹¹. Charakterystyczne jest, że kiedy Jezus wyjaśnia faryzeuszom naukę na temat małżeństwa, odwołuje się do tego, co było „na początku”. „Na początku”, to nie znaczy: po wielkim wybuchu. Chodzi o początek „w umyśle Boga”, a zatem o pierwotny Boży plan, zgodnie z którym stworzony jest człowiek i świat i który zapisany jest w naturze w sposób możliwy dla człowieka do odczytania. Jeśli trzy pierwsze rozdziały Księgi Rodzaju potraktujemy jak metafizyczną fantazję, cała chrześcijańska antropologia, wraz z nauką o grzechu pierwotnym, zostają pozbawione fundamentu.

Ratzinger opisuje jeszcze dwa istotne elementy redukcji wiary. Rozstanie z metafizyką sprawia, że osoba Jezusa Chrystusa zostaje sprowadzona do wyłącznie „empirycznych” wymiarów. Jezus nie może być już Synem, skoro nie ma Ojca – Stwórcy. Jest jedynie Jezusem historycznym. Istnieją dwie zasadnicze figury Jezusa historycznego: burżuazyjno-liberalna i marksistowsko-rewolucyjna. Jezus staje się zatem albo głóscielem liberalnej moralności, walczącym z każdą formą legalizmu, albo wywrotowcem deifikującym walkę klas. W obu przypadkach z pola widzenia znika Krzyż, a w konsekwencji także Zmartwychwstanie i cała Tajemnica Paschalna. W modelu marksistowskim Jezus jest jednak rewolucjonistą nieudany, poniósł bowiem porażkę. W tej wersji wprawdzie pojawia się Krzyż, ale człowiek nie ma przez Krzyż być zbawiony, lecz od Krzyża wybawiony. Takie podejście domaga się reinterpretacji całej doktryny chrześcijańskiej.

Drugim elementem podlegającym redukcji jest chrześcijańska eschatologia. W świecie, który jest owocem ewolucji, zbawienie może być jedynie doczesne. Nie jest ono ulokowane „ponad” tym światem i „ponad” człowiekiem, ale „przed” nim, w nadchodzącej przyszłości. Stąd moralny obowiązek zaangażowania w walkę o „lepszego świat”. Królestwo Boże zostaje tu zredukowane do utopijnej kategorii „lepszego” jutra, a chrześcijańska nadzieja zastąpiona przez światowy optymizm. Optymizm – jak pisze Richard Neuhaus – jest jednak sprawą optyki, a nie wiary. Optymista widzi to, co chce zobaczyć, nie dostrzega tego, czego nie chce widzieć. Nie potrzebuje duchowego kierownika. Wystarczy, że obstaluje u optyka różowe okulary¹². Należy zwrócić uwagę, że ten sposób redukcji wiary do religijnego *Ersatzu* jest charakterystyczny dla ideologii totalitarnych. Sformułujmy to prowokacyjnie: celem jest *il mondo migliore*. Nie jest jasne, dlaczego ludzie, których przeznaczeniem jest jedynie „to” życie, mieliby się zaangażować dobrowolnie w ulepszanie świata, do którego nigdy nie wejdą. Jeśli doczesna wiara rzeczywiście ich motywuje do takich poświęceń, to – jak podkreśla Ratzinger – nie chodzi tu o wiarę prawdziwą, ale o placebo. Niestety – stwierdza kardynał – terminologia lepszego świata szeroko wkroczyła do kościelnych modlitw i kazań. Doczesny raj, niedostępny dla większości ludzi, może jednak stać otworem dla nielicznych, stanowiących awangardę ludzkości. Innym, dostępnym jest substytut w postaci somy¹³.

W przypadku dążenia do „lepszego świata”, który jest „przed” nami, jak zawsze, gdy myślimy w kategoriach postępu, pojawia się pytanie, na czym ugruntowane jest przekonanie, że to, co nam się wydaje postępowe, będzie za takie wciąż uznawane za kolejnych kilkadziesiąt lat? Wszak nawet takim symbolom postępu i nowoczesności, jak Margaret Sanger, utożsamiająca progres ze swobodnym dostępem do aborcji i eugeniką, mającą zapobiec rodzeniu dzieci przez „niewłaściwych” rodziców, może kiedyś przypaść miejsce wprawdzie zaszczytne, ale pośród tych naukowców ubiegłego stulecia, którzy z podobną jak



ona gorliwością głosili naukową teorię rasizmu¹⁴. Skąd zatem mamy pewność, gdzie jest „przód”, a gdzie „tył”?

Kardynał Ratzinger nie próbuje przekonać swoich słuchaczy do tego, aby zrzucili z siebie całkowicie odpowiedzialność za sferę doczesną. Właściwy sposób zaangażowania wyjaśnia za pomocą metafory zapisanej w XIV w. przez Mikołaja Kabazyłasa. „Tylko ci osiągną niebo, którzy już tu na ziemi są jego przyjaciółmi i którzy mają uszy. Albowiem nie tam dopiero zawiązana będzie przyjaźń, ucho się otworzy, weselny strój zostanie uczyniony i wszystko inne będzie przygotowane; to raczej obecne życie jest warsztatem, gdzie trzeba to wszystko uczynić. Gdyż jak natura przygotowuje embrión w ciemności łona do życia w świetle i formuje go, zgodnie z miarą życia po narodzeniu, tak samo dzieje się ze świętymi”¹⁵. Świat zatem trzeba poprawiać, trzeba działać na rzecz *mondo migliore*, ale mając świadomość, że celem ludzkiego życia nie jest wieczne trwanie w tym świecie, jakaś doczesna nieśmiertelność. Wprawdzie księgarnie na dworcach czy lotniskach roją się od książek obiecujących ziemskie zbawienie, ale chyba dobrze jest zachować do nich zdrowy dystans. Na przykład, poczytny autor, Yuval Noah Harari stwierdza, że ludzkość osiągnęła dzisiaj taki poziom rozwoju techniki, że jest w stanie zagwarantować każdemu człowiekowi ziemską nieśmiertelność. Śmierć jest już jedynie „technicznym problemem”, z którym uporamy się ostatecznie w najbliższym czasie. Świat bez śmierci – zauważa Harari – będzie także światem bez nieba, piekła i reinkarnacji, a zatem również bez chrześcijaństwa, islamu czy hinduizmu¹⁶. Opinia ważna, ale chyba nadmiernie optymistyczna.

Podsumujmy zatem: moim skromnym zdaniem, pierwszym zadaniem katolickiej nauki społecznej obecnie nie jest znalezienie odpowiedzi na konkretne „detaliczne” problemy świata. Nie jest nim pójście w zawody z naukami społecznymi w poszukiwaniu najbardziej skutecznej „technologii” ulepszania tego świata. Wykładowcy katolickiej nauki społecznej nie powinni się rumienić ze wstydu, gdy przegrywają w wyścigu zbieraczy aluminium lub

innych odpadów, czy też, gdy nie potrafią wymyślić np. lepiej funkcjonującego systemu partyjnego. Nie powinni jednak pozwolić na redukcję przesłania katolickiej nauki społecznej do roli handlarza nadzieją na doczesne zbawienie. Zasadniczym wyzwaniem jest analiza świata i obrona Kościoła przed przejściem z nauk społecznych sprzecznego z chrześcijaństwem paradygmatu. Dopiero wówczas, gdy właściwie ustawiona jest zasadnicza sprawa, tzn. świadomość zmierzania przez człowieka i ludzkość „od Boga do Boga”, od stworzenia do wiecznego zbawienia, Kościół rzeczywiście ma coś istotnego do powiedzenia światu. Może pomagać ludziom uczynić także ten świat lepszym, dzięki temu, że patrzą na niego z właściwej perspektywy.

Summary:

Nowadays, the main task of the Catholic social teaching has not been focused on finding specific answers for the „retail” problems of the world. It also has not been devoted to challenge social teachings in order to find the most efficient „technology” to make the world a better place. Lecturers of the Catholic social teaching must not feel embarrassed when they lose in the race for gatherers of aluminum and other waste or when they are unable to come up with solutions concerning, e.g. a better party system. However, they should not allow having the meaning of Catholic social teaching be reduced to the role of a merchant offering hope for temporal salvation. The essential challenge is to analyze the world and ensure that the Church will not acquire a paradigm that is contrary to the Christian paradigm. The Church has actually something to be communicated to the world only when one crucial matter is properly established, i.e. the awareness that people and the mankind are moving „from God to God”, from creation to eternal salvation. When people look at the world from the proper perspective, the Church might help them make it a better place.

Keywords:

Catholic social teaching, challenges, making the world a better place



Przypisy:

¹ Ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz, członek komitetu naukowego „Społeczeństwa”, wykładowca w Instytucie Politologii UKSW w Warszawie.

² Por. J. Ratzinger, *Difficulties confronting the faith in Europe today*, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/incontri/rc_con_cfaith_19890502_laxenburg-ratzinger_en.html (02 X 2018).

³ Por. J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, Warszawa 2001, s. 52.

⁴ Warto pamiętać o zasadniczej różnicy między antyczną demokracją opartą na niewolnictwie, a demokracją nowożytną odwołującą się do równej godności każdego człowieka, stworzonego na obraz i podobieństwo Boga czy np. o treściowej różnicy między zasadą pomocniczości w unijnym prawie pierwotnym i KNS.

⁵ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Uwolnić wolność. Wiara a polityka w trzecim tysiącleciu*, Lublin 2018, s. 14.

⁶ Por. G. Müller, *We are experiencing conversion to the world, instead of to God*, *The Catholic World Report*, 26 VI 2018, <https://www.catholicworldreport.com/2018/06/26/cdl-muller-we-are-experiencing-conversion-to-the-world-instead-of-to-god/>

⁷ *Living the Gospel of Life: A Challenge to American Catholics. A Statement by the Catholic Bishops of the United States*, <http://www.usccb.org/issues-and-action/human-life-and-dignity/abortion/living-the-gospel-of-life.cfm> (02 X 2018).

⁸ Por. J. Ratzinger, *Difficulties confronting the faith in Europe today*. Ciekawe, że Yuval Noah Harari twierdzi dokładnie to samo. Jego zdaniem, nowoczesny system społeczny, w odróżnieniu od uprzedniego, opartego na mitach, ściśle związany jest z „obiektywnymi teoriami naukowymi, takimi jak teoria ewolucji” (Y. N. Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, Harper Perennial, New York 2018, s. 179).

⁹ Św. Bazyli, *Reg fus* 2,1 (PG 31, 908) w: J. Ratzinger/ Benedykt XVI, *Uwolnić wolność*, s. 104.

¹⁰ Por. tamże, s. 104.

¹¹ J. Ratzinger, *Prawda – wartości – władza*, Kraków 1999, s. 49.

¹² Por. C. J. Chaput, *Strangers in a strange land. Living the Catholic Faith in a Post-Christian World*, New York 2017, s. 148.

¹³ Por. A. Huxley, *Nowy wspañiaty świat*, Kraków 1988.

¹⁴ Por. C. J. Chaput, dz. cyt., s. 157.

¹⁵ Za: J. Ratzinger, *Difficulties confronting the faith in Europe today*.

¹⁶ Por. Y. N. Harari, *Homo Deus. A Brief History of Tomorrow*, s. 22.