

Manfred Spieker: Ekologia człowieka. Wkład Benedykta XVI

Według Benedykta XVI jeśli Kościół przyjmuje odpowiedzialność za zbawienie, „powinien bronić nie tylko ziemi, wody i powietrza jako darów stworzenia należących do wszystkich. Powinien przede wszystkim chronić człowieka przed zniszczeniem samego siebie”



Prometejskie roszczenie biomedycyny, by człowieka wytwarzać w laboratorium i optymalizować genetycznie, ma poważne konsekwencje dla społeczeństwa, które w równym stopniu rzucają wyzwanie etyce życia, etyce społecznej oraz zsekularyzowanemu prawoznawstwu i naukom społecznym. Kto ma rozstrzygać, co jest optymalizacją

człowieka? – pyta Manfred Spieker w eseju, który jest publikowany jednocześnie w kilku językach z okazji niedawnego 90-lecia urodzin papieża Benedykta XVI

Dystans

Joseph Ratzinger prorokiem nauki społecznej Kościoła? Jego kariera teologiczna na uniwersytetach w Bonn, Münsterze, Tybindze i Ratzbonie nie dawała podstaw do formułowania tego rodzaju oczekiwań. Teologia fundamentalna i dogmatyka, dyscypliny, w ramach których prowadził badania i które wykładał, nie wiodły wprost do katolickiej nauki społecznej. Kiedy zaś Ratzinger zrobił ekskurs na obszar tej powstałej pod koniec XIX wieku dyscypliny, stąpił po kruchym lodzie. Powążył się na to w pochodzącym z 1964 roku tekście *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre* (Prawo naturalne, ewangelia i ideologia w katolickiej nauce społecznej) i natychmiast otrzymał aplauz ze złej strony. Śmiało zarzucał „tak zwanej” katolickiej nauce społecznej, że w znacznej mierze unika historyczności i pod „przykrywką prawa naturalnego” skonstruowała ponadczasową dogmatykę społeczną wyrażoną w abstrakcyjnych formułach[1]. Tekst dystansował się wyraźnie wobec prawa naturalnego, które najwyraźniej stanowiło dla niego wówczas wyłącznie „ideę” właściwą dla hierarchiczno-stanowego świata średniowiecza. Do dziś z uznaniem cytują go zwolennicy teologii wyzwolenia, by uzasadnić swój dystans wobec katolickiej nauki społecznej i odeprzeć krytykę tej teologii przez późniejszego prefekta Kongregacji Nauki Wiary. W wieku 90 lat Ratzinger ujawnił, jakie były początki jego teologicznej drogi: „Wszyscy – wtedy było to w modzie –

żywiliśmy pewną pogardę dla XIX stulecia (...) chciałem wyjść z klasycznego tomizmu, przy czym pomocą i przewodnictwem służył mi św. Augustyn”[2].

Również urząd prefekta Kongregacji Nauki Wiary nie skłaniał go ku katolickiej nauce społecznej. Jego zadaniem była wszak obrona *credo*, badanie tez dotyczących dogmatyki i teologii moralnej, a także ochrona doktryny wiary i moralności Kościoła katolickiego. Dla polityki, gospodarki i społeczeństwa, sprawiedliwości i pokoju Kościół katolicki posiada własne „ministerstwo”, a mianowicie Papieską Radę Justitia et Pax, a mówiąc dokładniej – posiadał taką radę w latach 1967-2016[3]. Dwa spory, by nie powiedzieć dwa pola walki, zmusiły Josepha Ratzingera do zajęcia się problemami polityki i dobra wspólnego i do zbliżenia do katolickiej nauki społecznej: spór z teologią wyzwolenia o chrześcijańskie rozumienie wyzwolenia oraz spór z niemieckim katolicyzmem dotyczący konsultacji aborcyjnych. Jednocześnie oba te spory dotyczyły kluczowych kwestii dogmatyki i teologii moralnej.

Zbliżenie

Teologia wyzwolenia w ujęciu jej najbardziej znanych przedstawicieli, jak Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Jan Sobrino czy Hugo Assmann, dążyła do redefinicji relacji chrześcijańskiego zbawienia i historii politycznej[4]. Interpretowała Ewangelię jako zadanie przeprowadzenia rewolucji politycznej, walki klasowej i stworzenia społeczeństwa socjalistycznego[5]. Domagała się odnowy wszystkich dyscyplin teologicznych. Uznawała się, wedle krytyki Josepha Ratzingera z 1984 roku, za nową hermeneutykę wiary chrześcijańskiej, która zmienia wszystkie formy życia kościelnego: kościelną konstytucję, liturgię,

katechezę i postawę moralną[6]. Ortodoksję zastąpiła u niej ortopraksja. Teologia wyzwolenia łączyła nadzieję na Królestwo Boże z akcją polityczną i socjalistyczną utopią. Polityka została w niej podporządkowana metafizyce, „podobnie jak w nacechowanym teologicznie marksizmie od Saint Simona do Ernsta Blocha”, zamiast – jak w arystotelizmie – etyce[7].

Spór Ratzingera z teologią wyzwolenia, w której z racji swego zaangażowania na rzecz biednej i marginalizowanej części społeczeństwa wielokrotnie dostrzegał „ziarno prawdy”[8], zmusił go do nowego spojrzenia na katolicką naukę społeczną, której „realizm” przejawiał się w tym, „że nie obiecywała ona raju na ziemi, ostatecznego i pozytywnego społeczeństwa w ramach historii”. Jej zadaniem jest tworzenie „modeli najlepszej z możliwych organizacji spraw ludzkich w zastanej sytuacji historycznej” i przeciwstawiające się mitowi rewolucji poszukiwanie „drogi reform, która nie wyklucza całkowicie gwałtownego sprzeciwu w sytuacjach ekstremalnych”. Stanowiła ona naukowe rozwinięcie zasadniczych imperatywów moralnych dotyczących budowy ludzkiego społeczeństwa, „które wynikają z niezbywalnych zasad wiary i coraz większego doświadczenia w ramach praktyki historycznej”[9]. Pojęciu wolności postulowanym przez teologię wyzwolenia, którego ukryty model stanowi anarchia, katolicka nauka społeczna przeciwstawia wizję, „wedle której uporządkowane powiązania [stanowią] właściwą ochronę wolności”, powiązania, „które są właściwe człowiekowi”[10]. Pytanie o to, co właściwe człowiekowi, prowadzi do prawa naturalnego. Ratzinger unikał jeszcze tego pojęcia, choć już poruszał się w jego obszarze. Dotyczy to również obu instrukcji Kongregacji Nauki Wiary dotyczących teologii wyzwolenia, które zostały opracowane pod jego przewodnictwem. Zarzucono w nich teologii wyzwolenia „bezkrytycznie przyjęte zapożyczenia z filozofii marksistowskiej” oraz

„powrót do tez nacechowanej racjonalizmem hermeneutyki biblijnej”[11]. Przeciwstawiono jej katolicką naukę społeczną, której postulaty moralne odwołują się do Ewangelii i ludzkiej natury. Są one „wspólnym dziedzictwem wszystkich ludzi”[12].

W sporze dotyczącym konsultacji aborcyjnych chodziło o teologiczno-moralny problem współudziału w złym czynie, określanej w terminologii teologii moralnej jako „cooperatio formalis”. Czy wystawienie zaświadczenia o konsultacjach jest środkiem ratowania życia nienarodzonego dziecka, a więc dobrym uczynkiem, jak utrzymują obrońcy zaświadczeń, czy też współudziałem w zabiciu dziecka, a więc czynem moralnie niegodziwym, jak sądzą jego krytycy? Do obrońców zaliczało się większość niemieckich biskupów, przede wszystkim przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec, Karl Lehmann, większość Centralnego Komitetu Niemieckich Katolików, organizacji i mediów katolickich, natomiast krytyczne stanowisko zajęła mniejszość niemieckich biskupów, zwłaszcza Johannes Dyba, mniejszość niemieckich katolików, a przede wszystkim Joseph Ratzinger i papież Jan Paweł II. Obrońcy zaświadczenia uznawali koncepcję konsultacji przewidzianą w §219 Kodeksu karnego za formę udzielania pomocy ciężarnej znajdującej się w trudnej sytuacji, by wyraziła zgodę na dziecko. Powoływali się przy tym na §219 ust. 1: „Konsultacje służą ochronie życia nienarodzonego”. Krytycy wskazywali zaś na §218a, ust. 1 kodeksu, który zabójstwo dziecka nienarodzonego w ciągu pierwszych trzech miesięcy nie tylko pozostawiał bez kary, lecz przez wyłączenie stanu faktycznego nie uznawał za aborcję, o ile ciężarna przedstawiła zaświadczenie o odbyciu konsultacji. Jednocześnie przywoływali ustawę o trudnej sytuacji ciężarnych oraz wyrok Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 27 października 1998 roku, który przyznawał ciężarnej prawo do zaświadczenia o odbyciu konsultacji nawet wtedy,

kiedy nie była ona gotowa na ich odbycie. Zaświadczenie stało się zatem dla lekarza dokonującego aborcji licencją na zabijanie i zmieniło karny charakter czynu zabójstwa niewinnego dziecka w usługę medyczną.

List papieża Jana Pawła II skierowany do biskupa Karla Lehmana z 20 października 1999 roku, który wprawdzie podpisał kardynał Angelo Sodano, ale wedle pogłosek i argumentacji przypisywany był prefektowi Kongregacji Nauki Wiary, zakończył konflikt o zaświadczenie o konsultacjach po czterech długich i męczących latach. Ponieważ niemieckie prawo karne „w niemożliwy do oddzielenia sposób powiązało ze sobą tak i nie, czyniąc ochronę życia za pomocą konsultacji jednocześnie środkiem dysponowania ludzkim życiem przez dowód o ich odbyciu, Kościół nie może (...) brać w tym udziału”. Organy konsultacyjne Kościoła wystawiając zaświadczenie zostałyby uwikłane w realizację prawa. Tym samym Kościół stałby się „wspólnikiem/zakładnikiem prawa”. Ta kooperacja obciążałaby Kościół i pozbawiła jasności i stanowczości jego świadectwo na rzecz życia. To „nie do pogodzenia z jego moralnym zadaniem i przesłaniem”. Głosząc swoje przesłanie i angażując się na rzecz życia Kościół nie może wspierać się na przymusie kodeksu karnego i atrakcyjności zaświadczenia[13].

W przeciwieństwie do większości niemieckich biskupów i Centralnego Komitetu Niemieckich Katolików Joseph Ratzinger dostrzegł w regulacji o konsultacjach problem strukturalno-etyczny, który Jan Paweł II rozważał w encyklice *Evangelium Vitae*: do współdziałania w złym uczynku dochodzi nie tylko wtedy, kiedy czyn z racji swej natury czy intencji współdziałających jest zły, lecz również wtedy, kiedy kontekst prawny sprawia, że ów czyn oznacza tego rodzaju

współudział, a więc *cooperatio formalis*[14]. Z tego względu papież Jan Paweł II w liście z 20 października 1999 roku podkreślał, że powszechnie przyjęta w teologii moralnej „indywidualno-etyczna” interpretacja doktryny *cooperatio formalis* nie pomaga w sporze o zaświadczenie o konsultacjach. Zadziwiający był już sam fakt, że w przeciwieństwie do większej części niemieckich katolików Joseph Ratzinger i papież Jan Paweł II rozpoznali strukturalno-etyczny problem niemieckiej regulacji o konsultacjach, a przecież niemiecki katolicyzm od czasu Kulturkampfu Bismarcka przeciwko Kościołowi katolickiemu w XIX wieku oraz narodowosocjalistycznej walki z Kościołem w XX wieku cechował się wrażliwością na instytucje i regulacje prawne gwarantujące wolność, jak i rozdziałem Kościoła i państwa. Pułapka niemieckiej regulacji o konsultacjach została dostrzeżona i skrytykowana przez Centralny Komitet Niemieckich Katolików na początku debaty parlamentarnej wokół reformy §§218 i nn. z 1995 roku: jeśli dowód o odbyciu konsultacji ma być jedyną przesłanką bezkarnej aborcji, to konsultacje pełnią jedynie „funkcję alibi”, jak ogłosiła ówczesna przewodnicząca Komitetu Rita Waschbüsch na walnym zebraniu, które odbyło się jesienią 1993 roku. Dla katolików było to „nie do przyjęcia”[15].

Argumenty Josepha Ratzingera zyskały popularność w obydwu sporach – w mniejszym stopniu dlatego, że przeciwnicy dali się przekonać ich logice, co raczej z powodu zewnętrznych przemian, jakie się tymczasem dokonały. O teologii wyzwolenia zrobiło się ciszej, ponieważ na przełomie lat 80. i 90. upadł socjalizm w państwach Europy Środkowej i Wschodniej. Panowanie socjalizmu, o którym marzyło wielu teologów wyzwolenia, wszędzie okazało się koszmarem. To, że ucichł spór o konsultacje aborcyjne, wynikało z wymuszonego ustępstwa biskupów, którzy pragnęli zapobiec podziałowi Kościoła. Wielu spośród nich wspierało jednak założenie zainicjowanego przez Centralny Komitet

Niemieckich Katolików stowarzyszenia Donum Vitae, które kontynuowało wydawanie zaświadczeń we własnych punktach konsultacyjnych[16].

Etyka społeczna i etyka życia

Wydaje się, że z tych dwóch sporów – o teologię wyzwolenia i o konsultacje aborcyjne – to ten drugi stanowił dla Josepha Ratzingera przygotowanie do tego, by jako papież Benedykt XVI wnieść znaczący wkład w rozwój katolickiej nauki społecznej. Ów wkład polegał na powiązaniu etyki społecznej z etyką życia w jedną „ekologię człowieka”, którą papież Jan Paweł II wprowadził już encykliką *Evangelium Vitae* w 1995 roku[17]. Po legalizacji aborcji w wielu państwach zachodnich w latach 70. ochrona życia nienarodzonego stała się kwestią etyki społecznej, a nie tylko teologii moralnej[18]. Z tego względu, jak pisał Benedykt XVI w *Caritas in Veritate* z 2009 roku, Kościół musi uwydatniać „z mocą tę więź między etyką życia i etyką społeczną, ze świadomością, że «nie może (...) mieć solidnych podstaw społeczeństwo, które – choć opowiada się za wartościami, takimi jak godność osoby, sprawiedliwość i pokój – zaprzecza radykalnie samemu sobie, przyjmując i tolerując najrozmaitsze formy poniżania i naruszania życia ludzkiego, zwłaszcza życia ludzi słabych i zepchniętych na margines»”[19].

Punktem wyjścia zarówno dla etyki społecznej, jak i etyki życia, jest pytanie o człowieka, a ono ponownie skierowało Ratzingera do prawa naturalnego. Nie unikał już tego pojęcia, chociaż w czasie rozmowy z Jürgenem Habermasem przeprowadzonej w 2004 roku w Akademii Katolickiej w Monachium jeszcze wyjaśniał, że nie chce się opierać na

prawie naturalnym, ponieważ to narzędzie „niestety się stępiło”[20]. Podejmowane w czasie jego pontyfikatu starania o nowe ujęcie prawa naturalnego przenikały zarówno jego encykliki i przemowy, jak również prace rozmaitych instytucji, jak Papieska Akademia Nauk, Papieska Akademia Życia, Międzynarodowa Komisja Teologiczna i Papieski Uniwersytet Laterański. W swej pierwszej encyklice *Deus Caritas Est* poświęconej miłości chrześcijańskiej szczegółowo rozważał społeczny wymiar miłości, *caritas*. W XIX wieku jako odpowiedź na pytanie o sprawiedliwą strukturę społeczeństwa Kościół stworzył katolicką naukę społeczną, która „stała się podstawowym wskazaniem proponującym słuszne kierunki również poza jego granicami”. Argumentuje ona „wychodząc od rozumu i prawa naturalnego, a więc od tego, co jest wspólne naturze każdej istoty ludzkiej”[21]. Już w swojej rozmowie z Jürgenem Habermasem przyznawał on, że prawo naturalne jest zdolne poszukiwać podstaw porozumienia co do etycznych zasad prawa w dialogu ze świeckim społeczeństwem i innymi religiami[22]. Kiedy jednak chodzi o sprawiedliwą strukturę społeczeństwa lub międzynarodowy pokój, nie oznacza to jedynie upewnienia się co do etycznych zasad prawa. Trzeba dbać o ich obowiązywanie w coraz to nowych sytuacjach historycznych. Z tego powodu nauka społeczna Kościoła nigdy nie jest ostatecznie dookreślona, czego dowodzi historia encyklik społecznych od czasu *Rerum Novarum* z 1891 roku[23]. Benedykt XVI podkreśla to wyzwanie w swojej encyklice poświęconej nadziei, *Spes Salvi*, a także w pierwszym tomie swojej trylogii o Jezusie: „Konsekwencją tego, co zostało powiedziane jest fakt, że wciąż nowe, żmudne poszukiwanie słusznego ładu rzeczy ludzkich jest zadaniem każdego pokolenia; nigdy nie jest zadaniem skończonym”[24]. Z tego powodu również „chrześcijaństwo [musi] stale (...) na nowo wypracowywać ‘chrześcijańską naukę społeczną’[25].

W czasie wizyty w niemieckim Bundestagu 22 września 2011 roku Benedykt XVI ubolewał, że idea prawa naturalnego po „dramatycznych przemianach” ostatniego półwiecza uznawana jest „za doktrynę typowo katolicką”, o której poza obszarem katolickim prawie wcale się nie dyskutuje, „tak że nieomal wstyd przynosi samo wspomnienie tego słowa”. Swoje wystąpienie poświęcił kwestii podstaw wolnościowego państwa prawa, których nie można znaleźć ani w zasadzie większości, ani też w boskim prawie objawionym. Niewystarczalność zasady większości w odniesieniu do kluczowych kwestii prawa, w których stawką jest godność człowieka, było w Niemczech oczywiste po doświadczeniach totalitarnej władzy nazistów. Z drugiej strony, w przeciwieństwie do innych wielkich religii chrześcijaństwo nigdy nie oferowało państwu i społeczeństwu porządku prawnego pochodzącego z objawienia. „Zamiast tego wskazywało na naturę i rozum jako prawdziwe źródła prawa”. „Stawało po stronie filozofii, uznając wzajemnie powiązane rozum i naturę za obowiązujący wszystkich porządek prawny”. Jak podkreślał w wykładzie wygłoszonym w Ratzbonie 12 września 2006 roku, spomiędzy innych wielkich religii na pierwszym miejscu należałoby wymienić islam[26]. Pozytywistyczne wyobrażenie natury, które ujmuje ją funkcjonalnie jako związek przyczynowo-skutkowy, oraz pozytywistyczne zawężenie rozumu „zniosły klasyczne źródła poznania w odniesieniu do etosu i prawa”, zamykając tym samym dostęp do prawa naturalnego. Ponowne otwarcie tego dojścia stanowiło „główny cel” przemówienia w Berlinie, które Ratzinger rozpoczął nawiązaniem do króla Salomona, który przy objęciu tronu mógł skierować do Boga jedną prośbę. Salomon poprosił o „serce rozumne”, które miało mu dać możliwość odróżniania dobra od zła i sprawiedliwego rządzenia swym narodem. Serce rozumne wedle Ratzingera to „rozum otwarty na język bytu”, który wyraża się w sumieniu[27]. Owocem rozumu, który jest otwarty na język bytu, są

prawa człowieka, które Benedykt XVI ustanowił głównym tematem swojego przemówienia w Zgromadzeniu Ogólnym ONZ wygłoszonym 18 kwietnia 2008 roku w Nowym Jorku. „Prawa te mają swój fundament w prawie naturalnym, zapisanym w sercu człowieka i obecnym w różnych kulturach i cywilizacjach”[28].

Kiedy w tekstach Benedykta XVI mowa o naturze, nie oznacza ona przede wszystkim natury otaczającej człowieka, lecz to pojęcie ma zawsze konotacje antropologiczne – chodzi o osobę. Jest ona sercem całego porządku społecznego oraz, jak podkreślał za Tomaszem z Akwinu, „tym, co najdoskonalsze w naturze”[29]. Już Jan XXIII utrzymywał w encyklice *Pacem in Terris* z 1963 roku, że osoba stanowi centrum każdego porządku społecznego: „Wszelkie współzycie ludzi, jeżeli chcemy, aby było dobrze zorganizowane i rozwijało się pomyślnie, musi opierać się na podstawowej zasadzie, że każdy człowiek jest osobą, to znaczy istotą obdarzoną rozumem i wolną wolą, wskutek czego ma prawa i obowiązki, wypływające bezpośrednio i równocześnie z własnej jego natury”[30]. Benedykt XVI stale odnosił to stwierdzenie do ekologii, jednocześnie rozszerzając pojęcie ekologii na człowieka, jak wcześniej czynił to Jan Paweł II. Jeśli Kościół przyjmuje odpowiedzialność za zbawienie, „powinien bronić nie tylko ziemi, wody i powietrza jako darów stworzenia należących do wszystkich. Powinien przede wszystkim chronić człowieka przed zniszczeniem samego siebie”[31]. W przemówieniu w niemieckim Bundestagu przypomniał o powstaniu ruchów ekologicznych w latach 70., które wprawdzie uświadomiły nam, że nasze podejście do natury nie jest odpowiednie, jednak przeoczyły fakt, że istnieje również „ekologia człowieka”: „Również człowiek ma naturę, którą winien szanować i którą nie może manipulować dla własnej przyjemności. Człowiek nie jest tylko wolnością, którą się tworzy dla niej samej. Człowiek nie stwarza sam siebie. Jest on duchem i wolą, ale jest też przyrodą, a jego wola jest

słuszna wtedy, kiedy słucha on także przyrody, kiedy ją szanuje i przyjmuje siebie takiego, jakim jest, oraz to, że nie sam siebie uczynił”[32].

Już Jan Paweł II w encyklice *Centesimus Annus* postulował „prawdziwą ekologię ludzką”, która zakłada, że człowiek ujmuje sam siebie jako dar i respektuje „naturalną i moralną strukturę, w jaką został wyposażony”[33]. Jak podkreślał Benedykt XVI, kiedy naturę, a zwłaszcza człowieka, ujmuje się jako owoc przypadku lub determinizmu ewolucyjnego, świadomość odpowiedzialności za relację do środowiska naturalnego oraz rozwój społeczeństwa i kultury ulega osłabieniu. Kiedy człowiek ingeruje w naturę, musi przestrzegać „gramatyki”, jaką ona w sobie kryje, a która ma „charakter normatywny” w odniesieniu do kultury i porządku społecznego[34]. Odczytanie tej „gramatyki” stanowi zadanie rozumu. We wszystkich kulturach „występują zbieżności etyczne (...) będące wyrazem takiej samej natury ludzkiej, jakiej chciał Stwórca”, a które mądrość etyczna ludzkości nazywa „prawem naturalnym”. Zgoda na tego rodzaju „powszechne prawo moralne”, które jest wpisane w ludzkie serca, „stanowi przesłankę wszelkiej konstruktywnej współpracy społecznej”[35].

Przypominanie o „gramatyce” natury ludzkiej jest wspólnym zadaniem etyki społecznej i etyki życia. Benedykt XVI dostrzegł to zadanie i wskazywał na konsekwencje, jakie pociąga za sobą nieprzestrzeganie owej „gramatyki”. Nie mówił o nich jednak głośno, w osobnej encyklice, lecz wspominał je mimochodem w encyklice *Caritas in Veritate*, którą powszechnie uznaje się za „encyklikę o globalizacji”. Dotyczy ona antropologicznych i teologicznych podstaw globalizacji, jak i jej aspektów ekonomicznych, społecznych i politycznych, a jednak jest

czymś daleko więcej niż tylko encykliką o globalizacji[36]. To pouczający dokument, który wiąże etykę społeczną z etyką życia i stanowi podstawę integralnej ekologii człowieka. Jednak w większości komentarzy ten fakt się pomija – nie tylko w profesjonalnej etyce społecznej, ale również w oświadczeniach biskupów, włączając w to stanowisko arcybiskupa Monachium Reinharda Marxa[37] oraz wykład kardynała Tarcisio Bertone, sekretarza stanu Stolicy Apostolskiej, wygłoszony na temat tej encykliki we włoskim senacie[38]. Do nielicznych wyjątków zaliczają się Lothar Roos[39], George Weigel[40] i Jean-Yves Naudet[41]. Lothar Roos przesłał swój komentarz do encykliki Benedyktowi XVI, który odpowiedział mu 18 listopada 2009 roku: „Z wielką wdzięcznością i w pełnej zgodzie przeczytałem Pański tekst, który tym bardziej mnie ucieszył, że w Niemczech nie tylko FAZ oraz Süddeutsche Zeitung, ale także (...) Herder-Korrespondenz pisały o encyklice zdecydowanie negatywnie. Tak więc Pański głos stanowi dobry uczynek i pomoc dla wszystkich tych osób w Niemczech, które pragną dotrzeć do tekstu: stokrotne dzięki!”[42].

Caritas in Veritate wskazuje katolickiej nauce społecznej drogę prowadzącą do etyki życia. Katolicka nauka społeczna musi ustosunkować się do społeczno-etycznych wymiarów postępu biomedycznego. To aktualne wyzwanie, które zmusza świat chrześcijański do sformułowania nauki społecznej na nowo. Przyszłość ludzkości w mniejszym stopniu zależy od globalizacji niż od biomedycyny, jak można podsumować przesłanie Benedykta XVI. Ustęp 74 zawiera jego prorocze napomnienie: „Głównym i kluczowym polem walki kulturowej między absolutyzmem techniki a odpowiedzialnością moralną człowieka jest dzisiaj bioetyka, w której to dziedzinie rozgrywa się decydująco kwestia możliwości integralnego rozwoju ludzkiego. Chodzi o bardzo delikatną i decydującą sferę, w której z dramatyczną mocą dochodzi do głosu fundamentalne pytanie: czy

człowiek jest wytworem samego siebie, czy też zależy on od Boga. Odkrycia naukowe na tym polu oraz możliwości interwencji technicznej wydają się tak bardzo zaawansowane, że skłaniają do wyboru między dwiema kategoriami racjonalności – rozumem otwartego na transcendencję, albo racjonalności rozumu zamkniętego w immanencji. Stajemy wobec decydującego albo – albo”[43].

Konsekwencje prometejskich roszczeń

Benedykt XVI ostrzega przed realnym niebezpieczeństwem, że człowiek zacznie wierzyć, że może tworzyć człowieka. Po rozszyfrowaniu kodu genetycznego człowieka zwracał uwagę na to niebezpieczeństwo w tomie wywiadów *Bóg i świat*. Jeśli człowiek nie powstaje „z tajemnicy miłości, w ostatecznie przecież tajemniczym procesie płodzenia życia i narodzin”, lecz „przemysłowo niczym produkt”, to fakt, że jest tworzony przez innych ludzi, pozbawia go godności[44]. W dyskusji z Jürgenem Habermasem wskazywał na to zagrożenie: „Człowiek jest dzisiaj w stanie tworzyć ludzi, produkować ich niejako w probówce. Człowiek staje się produktem, a tym samym zasadniczej zmienia ulega stosunek człowieka do samego siebie”[45]. Wypracowana pod jego kierunkiem Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary „Donum Vitae” z 10 marca 1987 roku o szacunku dla rodzącego się życia i o godności jego przekazywania podkreśla, że „przekazanie życia osobie ludzkiej nastąpiło jako owoc właściwego aktu małżeńskiego, aktu miłości między małżonkami”[46], a dziecko ma prawo „być owocem właściwego aktu miłości małżeńskiej swoich rodziców, i by również mieć prawo do szacunku jako osoba od chwili swojego poczęcia”[47]. Kościół katolicki odrzuca zatem zapłodnienie in vitro, które sprzeciwia się „godności i równości, które powinny być wspólne rodzicom i dzieciom”[48].

„Prometejskie roszczenie”, by być swym własnym i jedynym twórcą[49], ma poważne konsekwencje dla samorozumienia człowieka, relacji z innymi ludźmi i społeczeństwa. Daje wolną drogę zarówno eugenicie, jak i eutanazji. Z tego względu kwestia społeczna „stała się radykalnie kwestią antropologiczną, w tym sensie, że obejmuje ona nie tylko sposób poczęcia życia, ale również manipulowania życiem, które biotechnologia w coraz większym stopniu składa w ręce człowieka”. W zapłodnieniu *in vitro*, badaniach na embrionach, klonowaniu i w hybrydyzacji człowieka „absolutyzm techniki znajduje swój najwyższy wyraz”. To nowe, potężne instrumenty kultury śmierci. Do tragicznej plagi aborcji dołącza „systematyczne eugeniczne planowanie narodzin” oraz „*mens euthanasica*”[50]. Wiele państw demokratycznych zalegalizowało aborcję w latach 70. XX wieku, a pierwsze lata XXI wieku zaczęło od dopuszczenia diagnostyki preimplantacyjnej i asysty w samobójstwie. Niektóre państwa, jak kraje Beneluksu, Kanada i większość stanów USA zalegalizowały również eutanazję. W Nocie doktrynalnej o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym z 24 listopada 2002 roku Kongregacja Nauki Wiary pod przewodnictwem Josepha Ratzingera podkreślała, że te podważające ochronę życia ustawy naruszyły „fundamentalne i niezbywalne nakazy etyczne”, w przypadku których katolicy nie mogą zgodzić się na jakichkolwiek ustępstwa, wyjątki czy kompromisy[51].

Prometejskie roszczenie, które wzbrania się przed uznaniem „gramatyki” natury ludzkiej, ma również konsekwencje dla samorozumienia człowieka jako istoty płciowej, na które już w połowie lat 90. wskazywał Joseph Ratzinger. Owo roszczenie definiuje ideologię gender, która nie tylko dąży do uwolnienia od przypisanych ról płciowych, lecz również od biologicznych uwarunkowań człowieka. „Człowiek powinien mieć możliwość dowolnego kształtowania samego

siebie, powinien być wolny od wszelkich wytycznych swojej istoty (...). Stoi za tym bunt człowieka przeciwko granicom, które zawiera w sobie jako istota biologiczna. Chodzi ostatecznie o bunt przeciwko temu, że stanowimy dzieło stworzenia. Człowiek sam ma być swoim stwórcą – nowoczesne wydanie odwiecznej próby stania się Bogiem – jak Bóg”[52]. Kto swoją wiedzę na temat gender czerpie jedynie ze strony Federalnego Ministerstwa ds. Rodzin czy z ulotki na temat gender wydanej przez Radę Duszpasterstwa Kobiet Konferencji Episkopatu Niemiec, nie zrozumie tej krytyki. Gender uzna on za synonim równouprawnienia mężczyzn i kobiet. Kto natomiast przyjmuje do wiadomości założenia dekonstrukcyjnej teorii gender, które zakładają, że płeć człowieka nie jest czymś danym, „nie jest zjawiskiem binarnym, lecz kontinuum”[53], „pojęciem procesualnym, stawaniem się i konstruowaniem”[54], może się do niej tylko przychylić. Atrybuty i akty tożsamości płciowej mają dla Judith Butler charakter „performatywny”, to znaczy są tworzone dopiero w konkretnym zachowaniu. Z tego powodu „nie istnieją ani fałszywe, ani prawdziwe, ani też zafałszowane akty tożsamości płciowej”[55]. Na kilka tygodni przed swoją rezygnacją w czasie ostatniego spotkania bożonarodzeniowego z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu, które miało miejsce 21 grudnia 2012 roku, Benedykt XVI szczegółowo zajął się tematem gender. Zasadniczy fałsz tej teorii, która stanowi rewolucję antropologiczną, polega na tym, że kwestionuje ona to, iż „natura [człowieka] jest wcześniej ustanowiona przez jego cielesność”. Manipulowanie naturą, potępiane w odniesieniu do środowiska, staje się w niej „podstawowym wyborem człowieka co do samego siebie (...). 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”. Dziecko zamiast być odrębnym podmiotem praw staje się wówczas przedmiotem, który można sobie załatwić. Tam, gdzie „wolność działania staje się wolnością czynienia siebie samego, nieuchronnie

dochodzi do zanegowania Stwórcy, a przez to ostatecznie dochodzi także do poniżenia człowieka w samej istocie jego bytu, jako stworzenia Bożego, jako obrazu Boga”[56]. Papież Franciszek wielokrotnie potwierdził krytykę ideologii gender Benedykta XVI, nie tylko w preferowanym przez siebie stylu wywiadu, lecz również w dwóch ważnych dokumentach wydanych w czasie urzędowania – w encyklice *Laudato Si* oraz w adhortacji *Amoris Laetitia*[57].

Prometejskie roszczenie biomedycyny, by człowieka wytwarzać w laboratorium i optymalizować genetycznie, ma poważne konsekwencje dla społeczeństwa, które w równym stopniu rzucają wyzwanie etyce życia, etyce społecznej oraz zsekularyzowanemu prawoznawstwu i naukom społecznym. Kto ma rozstrzygać, co jest optymalizacją człowieka? Demokratycznie wybrane parlamenty, rządy, organizacje badawcze, ciała ONZ czy może rady etyczne? Na to pytanie nie można udzielić odpowiedzi w społeczeństwie opartym na wolności. Nie da się go rozstrzygnąć zgodnie z zasadą większości. Można jednak przewidzieć, że to prometejskie roszczenie wiedzie do społeczeństwa dwuklasowego, w którym z jednej strony znajdują się stworzenia splecione, a z drugiej wytworzone produkty. To narusza godność człowieka, która wiąże się z równością osób wynikającą z ich powstania. Instrukcja *Donum Vitae* już w 1987 roku wskazywała, że zapłodnienie *in vitro* sprzeciwia się równości, która musi łączyć rodziców i dzieci. Druga instrukcja Kongregacji Nauki Wiary dotycząca kwestii bioetycznych, która została wydana dwadzieścia lat później, ponownie podkreślała naruszenie równości rodziców i dzieci w odniesieniu do płodzenia przez postęp w zakresie biomedycyny, np. diagnostykę preimplantacyjną i klonowanie[58]. Społeczeństwo dwuklasowe, które powstaje w wyniku przemian biotechnologicznych, nie tylko stanowi przedmiot rozważań we wspomnianych dokumentach Kościoła katolickiego, lecz również nauk społecznych i filozofii.

Zdaniem Jürgena Habermasa opanowanie natury przez ingerencje w kod genetyczny człowieka „obraca się w akt autozawłaszczenia, który zmienia nasze gatunkowe samorozumienie etyczne” oraz zaciemnia „intuicyjne rozróżnienie między tym, co wzrosło, i tym, co zostało wytworzone, subiektywnym i obiektywnym”[59]. Nie można zakładać zgody tego, co zostało wytworzone na takie interwencje biotechniczne, nie zachodzi również „symetria relacji”, na których opiera się godność ludzka i wolne społeczeństwo. Zdaniem Clemensa Kauffmanna „biotechnologiczna kolonizacja natury [kwestionuje] model prawomocności państw liberalnych oparty na teorii kontraktu”[60], a dla Roberta Spaemanna i Waltera Schweidlera biomedyczne możliwości działania dekonstruuja „różnicę między osobą i rzeczą”[61], a zatem podstawy godności i porządku państwa prawa.

Spółeczeństwo, w którym zniesiono strukturalną równość jego członków, ponieważ naprzeciwko siebie stoją w nim spółdzone podmioty i wyprodukowane przedmioty, niszczy symetrię relacji, nawet jeśli porządek prawny odnosi się zarówno do wyprodukowanych przedmiotów, jak i do podmiotów. Prometejskie roszczenie, by wziąć we własne ręce reprodukcję społeczeństwa, idzie ramię w ramię z roszczeniem do określania kryteriów reprodukcji, a zatem do decydowania o życiu wartościowym i nie wartościowym. Tego rodzaju społeczeństwo zmierza wprost do rządów totalitarnych, w których ustanawia się warunki reprodukcji, a naturalna reprodukcja oznacza ryzyko usłyszenia zarzutu braku odpowiedzialności. Zmiany w naukach biologicznych nie są jednak nieodwracalne. Ich regulacja w odniesieniu do państwa prawa i godności ludzkiej jest zadaniem biopolityki, a zatem także zadaniem katolickiej nauki społecznej, które jak dotąd nie zostało zauważone w wystarczającym stopniu[62]. Jan Paweł II i Benedykt XVI dostrzegli niebezpieczeństwo rządów totalitarnych. Przeciwstawili się mu, w porę czy też nie w porę, żywiąc przekonanie,

że „kiedy Kościół stwierdza, że bezwarunkowe poszanowanie prawa do życia każdej niewinnej osoby (...) jest jednym z filarów każdego cywilizowanego społeczeństwa, ‘pragnie po prostu przyczynić się do budowy państwa o ludzkim obliczu. Państwa, które uznaje za swą podstawową powinność obronę fundamentalnych praw człowieka, zwłaszcza człowieka słabszego’”[63]. Odwaga w sprawie ochrony życia, małżeństwa i rodziny, która cechowała pontyfikat Jana Pawła II, charakteryzowała również pontyfikat Benedykta XVI. Prorocze zawołanie Jana Pawła II przy obejmowaniu urzędu papieskiego 16 października 1978 „Nie lękajcie się!” odnosi się również do Kościoła katolickiego w Niemczech.

Manfred Spieker

przełożyła Kinga Wudarska

Powyższy tekst, który ukazuje się równocześnie w kilku językach europejskich, zostanie opublikowany w „Teologii Politycznej” nr 10 (2017-2018)

Esej stanowi poszerzoną wersję artykułu *Der leise Prophet. Benedikt XVI. und die katholische Soziallehre*, który ukazał się w „Communio” w kwietniu 2017 roku.

[1] Joseph Ratzinger, *Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema*, w: Klaus von Bismarck, Walter Dirks, red., *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart 1964, s. 29.

[2] Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, przeł. J. Jurczyński, Kraków 2016, s. 100-101.

[3] Po półwieczu owocnej działalności 1 stycznia 2017 roku Papieska Rada Justitia et Pax została przekształcona w nową dykasterię ds. integralnego rozwoju człowieka. Jeszcze się okaże, czy jej połączenie z Papieskimi Radami Cor Unum, ds. Duszpasterstwa Migranców i Podróżujących oraz ds. Duszpasterstwa Chorych i Służby Zdrowia było rozsądnym posunięciem. Motu proprio papieża Franciszka *Humanam Progressionem* z 17.08.2016 roku miało na względzie najwyraźniej jedynie duszpasterstwo w ścisłym sensie i nie dostrzegało bardziej społeczno-etycznych zadań Justitia et Pax.

[4] Już w połowie lat 70. Międzynarodowa Komisja Teologiczna w swoim oświadczeniu „Postęp ludzki i zbawienie chrześcijańskie” skrytykowała pomieszania historii świata i historii zbawienia w teologii wyzwolenia. Por. Karl Lehmann, red., *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977, s. 173 i nn.

[5] Gustavo Gutiérrez, *Theologie der Befreiung*, München/Mainz 1973, s. 232; Leonardo Boff, *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf 1982, s. 85. Zob. także Manfred Spieker, *Das Problem der Revolution im Dialog zwischen Christen und Marxisten*, w: Winfried Becker/Hans Maier/Manfred Spieker, *Revolution-Demokratie-Kirche*, Paderborn 1975, s. 49 i nn. oraz tegoż, *Politik und Ökonomie in der Theologie der Befreiung*, w: Rupert Hofmann, red., *Gottesreich und Revolution*, Münster 1987, s. 93 i nn.

[6] Joseph Ratzinger, *Die Theologie der Befreiung. Voraussetzungen, Probleme und Herausforderungen*, „Die Neue Ordnung“ (1984) nr 38, s. 286 i n. [polskie wydanie tekstu: J. Ratzinger, *Teologia wyzwolenia w: Opera Omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*]

[7] Joseph Ratzinger, *Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung*, Opladen 1986, s. 19 i nn. [polskie wydanie tekstu: J. Ratzinger, *Polityka a zbawienie*.

O stosunku wiary, racjonalności i nieracjonalności w tak zwanej teologii wyzwolenia, w: *Opera Omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*]

[8] Joseph Ratzinger, *Die Theologie der Befreiung*, dz. cyt., s. 286; tenże, *Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion Libertatis Conscientia*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio“ (1986) nr 15, s. 413 [polskie wydanie tekstu: J. Ratzinger, *Wolność i wyzwolenie*.

Antropologiczna wizja instrukcji "Libertatis conscientia", w: *Opera Omnia*, t. X: *Zmartwychwstanie i życie wieczne. Studia o eschatologii i teologii nadziei*].

[9] Joseph Ratzinger, *Freiheit und Befreiung*, dz. cyt., s. 421 i n.; tegoż, *Politik und Erlösung*, dz. cyt., s. 23.

[10] Joseph Ratzinger, *Freiheit und Befreiung*, dz. cyt., s. 413 i n.

[11] Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o niektórych aspektach teologii wyzwolenia, *Liberatis Nuntius* z 6.08.1984, VI/10.

[12] Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu, *Libertatis Conscientia* z 22.03.1986.

[13] List ten został przedrukowany w: Manfred Spieker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikt*, wyd. 2, Paderborn 2008, s. 176 i nn.

[14] Jan Paweł II, *Evangelium Vitae* (1995), 74.

[15] Rita Waschbüsch, *Bericht zur Lage*, w: Zentralkomitee der deutschen Katholiken, *Berichte und Dokumente* 89 (1993), s. 5. Na moje pytanie, dlaczego Komitet, który swoją krytykę regulacji o konsultacjach podtrzymywał dwa lata dłużej niż Konferencja Episkopatu Niemiec, ostatecznie jednak zmienił stanowisko, Rita Waschbüsch odparła, że cóż miała uczynić, skoro biskupi zmienili zdanie.

[16] Manfred Spieker, „*Donum Vitae*“ und der deutsche Katholizismus, w: tegoż, *Der verleugnete Rechtsstaat. Anmerkungen zur Kultur des Todes in Europa*, wyd. 2, Paderborn 2011, s. 183 i nn.

[17] Nadal nie uwzględnia się *Evangelium Vitae* w zbiorach encyklik dotyczących etyki społecznej. Brakuje jej nawet w przeglądzie historii encyklik społecznych w kompendium nauki społecznej Kościoła wydanym przez papieską radę *Justitia et Pax* z 2004 roku (wydanie niemieckie Freiburg 2006, wydanie polskie Kielce 2005).

[18] Międzynarodowe Stowarzyszenie na rzecz chrześcijańskiej nauki społecznej z tego powodu zorganizowało 15-16.09.2006 roku w Rzymie razem z Papieską Radą *Justitia et Pax* konferencję „*La protection de la vie: Mission de l'enseignement social chrétien*”. Por. Manfred Spieker, *Der Schutz des menschlichen Lebens als Aufgabe der katholischen Soziallehre*, „*Die Neue Ordnung*“ (2007) nr 61, s. 164 i nn. oraz tegoż, *Sozialethische Fragen des Lebensschutzes*, w: Anton Rauscher, red. *Handbuch der katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, s. 361 i nn. Kilka dni po publikacji encykliki *Caritas in Veritate* późniejsza podsekretarz Papieskiej Rady *Justitia et Pax* Flaminia Giovanelli napisała 17.07.2009 roku jej twórcy odnosząc się do konferencji z września 2006 roku: „Wydaje mi się, że mogę powiedzieć, że nasza konferencja z 2006 roku stanowiła punkt zwrotny”.

[19] Benedykt XVI, *Caritas in Veritate* (2009) 15 ze wskazaniem na *Evangelium Vitae* 101.

[20] Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, w: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg 2005, s. 50.

[21] Benedykt XVI, *Deus Caritas Est* (2005), 27 i 28. Por. także Martin Schlag, *Naturrecht und Benedikt XVI.*, w: Elmar Nass/Wolfgang H. Spindler/Johannes Zabel, red., *Kultur des Gemeinwohls, Festschrift für Wolfgang Ockenfels*, Trier 2017, s. 178 i nn.

[22] Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält*, dz. cyt., s. 50.

[23] Manfred Spieker, *Freedom and its Limits, 1891-2015. How does Catholic Social Doctrine react to New Challenges?*, „Journal of Markets and Morality“, vol. 19/2, (Fall 2016), s. 419 i nn.

[24] Benedykt XVI, *Spes Salvi* (2007) 25.

[25] Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, t. 1, Freiburg 2007, s. 160 [polskie wydanie książki: J. Ratzinger / Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. 1, Warszawa 2008].

[26] Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet. Wspomnienia i refleksje*. Przemówienie Ojca Świętego wygłoszone w czasie spotkania z przedstawicielami nauki w auli uniwersytetu w Ratyzbonie 12 września 2006 r.

[27] Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*. Przemówienie wygłoszone w niemieckim Bundestagu 22.9.2011.

[28] Benedykt XVI, *Prawa człowieka są wyrazem sprawiedliwości*. Przemówienie w siedzibie ONZ z 18.04.2008. Por, także Werner Münch, *Die Quellen des Rechts. Die Ansprachen Benedikts XVI. vor der UN-Vollversammlung 2008 und dem Deutschen Bundestag 2011*, w: Lothar Roos./Werner Münch/Manfred Spieker, *Benedikt XVI. und die Weltbeziehung der Kirche*, Paderborn 2015, s. 67 i nn.

[29] Benedykt XVI, *Osoba ludzka w centrum porządku społecznego*. Przemówienie do członków Papieskiej Akademii Nauk i Papieskiej Akademii Nauk Społecznych z 21.11.2005.

[30] Jan XXIII, *Pacem in Terris* (1963) 9.

[31] Benedykt XVI, *Caritas in Veritate* 51.

[32] Benedykt XVI, *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*. dz. cyt.

[33] Jan Paweł II, *Centesimus Annus* (1991) 38.

[34] Benedykt XVI, *Caritas in Veritate* 48.

[35] Benedykt XVI, *Caritas in Veritate* 59.

[36] Manfred Spieker, *Kontinuität und Erneuerung der katholischen Soziallehre im „Kompendium“ und in der Enzyklika „Caritas in Veritate“*, w: Jörg Althammer, red., *Caritas in Veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung*, Berlin 2013, s. 199 i nn.

[37] Reinhard Marx, Stellungnahme zur Sozialenzyklika Caritas in Veritate vom 7.7.2009, dostępane: www.erzbistum-muenchen.de/EMF009/EMF000828.asp?NewsID=16315

[38] Tarcisio Bertone, *Eine Gesellschaft ohne Brüderlichkeit ist nicht zukunftsfähig*, „Osservatore Romano“ (wydanie niemieckie) 28.8.2009.

[39] Lothar Roos, *Menschen, Märkte und Moral. Die Botschaft der Enzyklika „Caritas in Veritate“*, Kirche und Gesellschaft 362, Köln 2009, s. 9; tenże, *„Wahrheit der Liebe Christi in der Gesellschaft“*. Benedikt XVI. und die Sozialverkündigung der Kirche, w: Roos./Münch/Spieker, *Benedikt XVI. und die Weltbeziehung der Kirche*, dz. cyt., s. 54 i n.

[40] George Weigel, *“Caritas in Veritate” in Gold and Red*, www.eppc.org/printVersion/print_pub.asp?pubID=3868; tenże, *Charity in Truth*, www.eppc.org/printVersion/print_pub.asp?pubID=3872; tenże, *Benedict XVI and the Truth about Charity*, www.eppc.org/printVersion/print_pub.asp?pubID=3892.

[41] Jean-Yves Naudet, *Interview zu Caritas in Veritate*, www.zenit.org/article-23124?I=french

[42] Benedykt XVI, List do Lothara Roosa z 18.11.2009, cytowany za zgodą papieża Benedykta.

[43] Benedykt XVI, Caritas in Veritate 74.

[44] Joseph Kardinal Ratzinger, Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart/München 2000, s. 115 [polskie wydanie książki: J. Ratzinger, P. Seewald, *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach*, Kraków 2001].

[45] Joseph Ratzinger, Was die Welt zusammenhält, dz. cyt., s. 47.

[46] Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja Donum Vitae z 10.03.1987.

[47] Tamże.

[48] Tamże.

[49] Benedykt XVI, Caritas in Veritate 68.

[50] Benedykt XVI, Caritas in Veritate 75.

[51] Kongregacja Nauki Wiary, Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności i postępowania katolików w życiu politycznym z 24 listopada 2002 roku, część II/4.

[52] Joseph Kardinal Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1996, s. 141f. [polskie wydanie książki: J. Ratzinger, P. Seewald, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, Kraków 1997].

[53] Regina Ammicht Quinn, *Gefährliches Denken: Gender und Theologie*, „Concilium“ (2012) nr 48, s. 370; Taż, *Gender. Zur „Grammatik“ der Geschlechterverhältnisse*, w: Margit Eckholt, red., *Gender Studieren. Lernprozess für Theologie und Kirche*, Ostfildern 2017, s. 33.

[54] Judith Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt 1991, s. 60 [polskie wydanie książki: J. Butler, *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*, Warszawa 2008]. Inne odniesienia zob. Manfred Speiker, *Gender-Mainstreaming in Deutschland. Konsequenzen für Staat, Gesellschaft und Kirchen*, wyd. 2, Paderborn 2016, s. 17 i nn.

[55] Judith Butler, dz. cyt., s. 207 i n.

[56] Benedykt XVI, Przemówienie Benedykta XVI podczas spotkania z kardynałami oraz pracownikami Kurii Rzymskiej i Gubernatoratu z 21.12.2012 roku.

[57] Franciszek, *Laudato Si* (2015) 155; *Amoris Laetitia* (2016) 56.

[58] Kongregacja Nauki Wiary, Instrukcja *Dignitas Personae* dotycząca niektórych problemów bioetycznych z 8.09.2008 roku, 17.

[59] Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt 2001, s. 85 [polskie wydanie książki: J. Habermas, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, Warszawa 2003].

[60] Clemens Kauffmann, *Einleitung*, w: tenże./Hans-Jörg Sigwart, red., *Biopolitik im liberalen Staat*, Baden-Baden 2011, s. 11.

[61] Robert Spaemann, *Wann beginnt der Mensch Person zu sein?*, w: Manfred Speiker, red., *Biopolitik. Probleme des Lebensschutzes in der Demokratie*, Paderborn 2009, s. 39 i nn.; Walter Schweidler, *Biomedizinische Forschung und die biopolitische Agenda aus der Sicht der Bioethik*, in: C. Kauffmann/H.-J. Sigwart, red., dz. cyt., s. 19.

[62] Manfred Speiker, *Biowissenschaftlicher Fortschritt, gesellschaftlicher Wandel und Bioethik*, w: Norbert Arnold, red., *Biowissenschaften und Lebensschutz. Wissenschaft und Kirche im Dialog*, Freiburg 2015, s. 40 i nn.

[63] Jan Paweł II, *Evangelium Vitae*, 101.

