



KS. KRZYSZTOF MĘTLEWICZ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

 <https://orcid.org/0000-0002-8148-0119>

e-mail: krzysiek.metlewicz@wp.pl

PRAWDA I WOLNOŚĆ JAKO NIEROZŁĄCZNE ZASADY ŻYCIA CHRZEŚCIJAŃSKIEGO. SPOJRZENIE

JOSEPHA RATZINGERA/BENEDYKTA XVI

Truth and freedom as inseparable principles of Christian life.
View of Joseph Ratzinger/Benedict XVI

Abstrakt: Artykuł porusza kwestię dwóch fundamentalnych zasad życia chrześcijańskiego: prawdy i wolności w ujęciu Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI. Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie: w jaki sposób niemiecki teolog postrzega prawdę i wolność oraz na ile jego refleksja stanowi novum wobec istniejącego w teologii chrześcijańskiej rozumienia prawdy i wolności. W pierwszej i drugiej części autor przypomina tytułowe definicje, wyszczególniając w nich zwłaszcza refleksję Ratzingera/ Benedykta XVI. W trzecim punkcie zaprezentowane zostanie zestawienie prawdy i wolności jako nowatorski sposób rozumienia tych pojęć, będących wyłącznymi dla siebie.

Słowa kluczowe: wolność, prawda, relatywizm, absolutyzm, wyzwolenie.

Abstract: The article deals with the issue of two fundamental principles of Christian life: truth and freedom as defined by Joseph Ratzinger/Benedict XVI. The aim of the article is to answer the question of how the German theologian perceives truth and freedom and to what extent this reflection is a novelty in relation to the understanding of truth and freedom existing in Christian

KS. KRZYSZTOF MĘTLEWICZ – kapłan diecezji włocławskiej; mgr lic. teologii dogmatycznej, doktorant Szkoły Doktorskiej UKSW w Warszawie w dziedzinie nauk teologicznych, badania prowadzi wokół sakramentologii J. Ratzingera/ Benedykta XVI. Współtwórca internetowego kompendium teologii liturgii www.vademecumliturgiczne.pl, kapelan Hufca ZHP w Sieradzu.

theology. In the first and second part, the author recalls the title definitions, detailing in them the reflection of Ratzinger/Benedict XVI. In the third point, the juxtaposition of truth and freedom will be presented as an innovative way of understanding these concepts, which are exclusive to each other.

Key words: freedom, truth, relativism, absolutism, liberation.

Od zarania dziejów toczy się żywa dyskusja nad pojęciami prawdy i wolności. Polemiki i debaty na polu szeroko rozumianych nauk humanistycznych, nie są również obce myśli chrześcijańskiej. Począwszy od czasów ziemskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa, przez kolejne okresy historyczne Kościół nieustannie wyznawał zasadę, iż pojęcia prawdy i wolności, pochodzące od Jego Pana i Głowy, muszą stanowić przedmiot poznania wśród Jego wierzących członków. Szczególnym „odkrywcą” i „popularyzatorem” tych pojęć w myśli teologicznej jest Joseph Ratzinger/ Benedykt XVI. Widząc nieustanne próby relatywizowania prawd absolutnych i zauważając tendencje do kreowania antychrześcijańskiego rozumienia ludzkiej wolności, dziś na nowo warto oddać głos „współpracownikowi Prawdy”, który pomoże zrozumieć, jak fundamentalne dla każdego człowieka są prawda i wolność w ich katolickim rozumieniu.

Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie: w jaki sposób niemiecki teolog postrzega prawdę i wolność jako wartości wyłączne dla siebie oraz na ile jego refleksja stanowi *novum* wobec istniejącego w teologii katolickiej pojęć prawdy i wolności. W tym celu na treść opracowania złożą się trzy odrębne punkty. W pierwszej części ukazane zostanie spojrzenie Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI na pojęcie prawdy, zwłaszcza w odniesieniu do zwolenników i przeciwników katolickiego ujęcia. W kolejnym punkcie w bardzo zbliżony sposób podjęta zostanie refleksja nad pojęciem wolności. Ostatni punkt – odwołując się do spojrzenia Josepha Ratzingera/ Benedykta XVI – zestawi ze sobą wolność i prawdę, ukazując ich istotowe współistnienie i egzystencjalne skutki wynikające z ich powiązania.

Prawda w filozoficzno-teologicznym dyskursie

„Cóż to jest prawda?” (J 18, 38). Milczenie Jezusa w reakcji na pytanie Poncjusza Piłata zdaje się sugerować, że nie ma dobrej odpowiedzi na to pytanie. Tymczasem chwilę wcześniej Syn Boży daje świadectwo: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie.

Każdy, kto jest z prawdy, słucha mojego głosu” (J 18, 37). Dla poganina – Piłata prawdą było to, co poznane i pewne dla Imperium Rzymskiego. Tymczasem Jezusowe pojęcie prawdy z Ewangelii Janowej to: „boska rzeczywistość, która jest przeciwieństwem świata, w którym znajduje się człowiek, a która staje się dostępna dla człowieka jedynie przez objawienie. Prawda jest więc boską rzeczywistością w swoim udzieleniu się przez samo-otwarcie lub objawienie” (Muszyński, 1992, 236). Można zatem powiedzieć, że odpowiedzią na wspomniane pytanie był sam *Logos* – Chrystus stojący przed obliczem rzymskiego prokuratora. Jego posłannictwo przebiegało pod znakiem głoszenia „królestwa prawdy”, podczas którego sam siebie określał „Drogą, Prawdą i Życiem” (J 14, 46). Takie też rozumienie przedstawiali wczesnochrześcijańscy myśliciele jak Justyn Apologeta czy Orygenes (Dola, 1999, 97–106).

Ojcowie Kościoła prawdę utożsamiali albo z samym Jezusem Chrystusem, albo z Jego Ewangelią. Ambroży z Mediolanu nauczał o egzystencjalnym wymiarze prawdy. Według jego koncepcji poznanie prawdy prowadzi wierzących do zbawienia, a chrześcijanin to ten, który nie tylko zna prawdę, ale według niej żyje (Ep. 49, 1–2). Ciekawą koncepcję prawdy przedstawił św. Augustyn. Według niego źródłem prawdy w życiu wierzących jest Bóg, w którym każda z Trzech Osób utożsamia się z nią. Skutkiem tego prawda pozostaje jako rzeczywistość niezmienna, niestworzona, jedna i ponadczasowa (*De Trinitate*, VIII, 1). Odwieczna Prawda – Chrystus – staje się przedmiotem wiary uczniów. Jednocześnie jest Osobą, która prowadzi do pełnego poznania prawdy. Mimo poznania prawdy i odkrycia jej w osobie Jezusa Chrystusa, wierzący powinien dalej ją poznawać i być z nią w komunii przez całe życie (*De vere religione*, 39).

Tomasz z Akwinu definiuje prawdę jako odpowiedniość bytu wobec intelektu. Rzeczy wytworzone przez człowieka są prawdziwe przez odniesienie ich do ludzkiego intelektu, natomiast rzeczy naturalne są prawdziwe przez odniesienie do boskiego intelektu. Również dla Tomasza istnieje Najwyższa Prawda, którą jest Bóg – on również jest miarą i przyczyną prawdy w bytach i ludzkim intelekcie (STh., I q. 16 a. 1). Odnosząc się do procesu Zbawiciela w Ewangelii Janowej, daje jednoznaczny interpretację, że Prawdą jest Jezus Chrystus ze względu na swoją boską naturę. W Jezusie człowiek realizuje najpełniej poznawanie prawdy.

W teologii współczesnej o prawdzie mówi się głównie w kontekście kryzysu prawdy, której szczególnym wyrazem jest rezygnacja z jej wartości. Teologia mówi bardzo często o obiektywności, a nawet transcendentalności

prawdy. Mówi się o prawdzie biblijnej, która przekazuje poparte boskim autorytetem Słowa (W. Pannenberg), chrystologicznym wymiarze prawdy, dla którego Chrystus jako Prawda Absolutna jest interpretatorem Ojca (H.U. von Balthasar) oraz egzystencjalnym wymiarze prawdy, według którego człowiek realizuje prawdę w czasie i przez nią odkrywa świadomość samego siebie, przekraczając to, co przemijające (W. Kasper) (Pasquale, 2001, 37–56).

Czym zatem lub, lepiej powiedzieć, kim jest dla katolików Prawda? Jak podaje *Encyklopedia katolicka*, „jest to głównie właściwość Boga tożsama z Nim samym (*Veritas absoluta*) oraz orędzie zbawcze Objawienia Bożego (*Veritas revelationis*); jej historyczną pełnię stanowi osoba, życie i nauczanie Jezusa Chrystusa jako wcielonego Syna Bożego (*Veritas Plena*). [...] Jest to podstawowy wymóg życia chrześcijańskiego, który warunkuje w nim poznanie, dążenie i działanie zarówno w wymiarze indywidualnym, jak też społecznym (*veritas in praxi*), zwłaszcza na drodze do wolności (*veritas liberans*) i miłości (*veritas amoris*)” (Kochaniewicz, 2012, 277; Engelhardt, 1965, 919–920). Można zatem mówić tak o Bożej prawdzie (jako właściwości), osobie objawiającej Prawdę (Jezusie Chrystusie) i o życiu w prawdzie (egzystencji chrześcijan).

Chrześcijaństwo współczesne funkcjonuje w świecie, w którym przeczą się niustanny spór między relatywizmem a absolutyzmem aletycznym. Wyrazem pierwszego z nich jest teza, że prawdziwość sądu zależy od podmiotu, czasu i miejsca jego stwierdzenia, a w konsekwencji dwa sądy sprzeczne mogą być zarazem prawdziwe. Mówi się nawet o relatywizmie pojęciowym, które, analogicznie do aletycznego, stawia tezę, iż „ludzkie pojęcia i przekonania zależą od konstrukcji biologicznej, kultury, środowiska, czasu i miejsca, a jednocześnie możemy uważać, że każde z tych przekonań jest prawdziwe lub nie jest prawdziwe, bez względu na okoliczności jego stwierdzenia” (Ziemińska, 2009, 300; Frank 2007, 178). Absolutyzm, jako pojęcie najbliższe katolickiemu ujęciu prawdy, reprezentuje przekonanie, iż „ten sam sąd, o dokładnie tej samej treści, nie może być raz prawdziwy, a innym razem fałszywy; prawdziwość sądu jest niestopniowalna, niezmienna i niezależna od podmiotu i okoliczności jego stwierdzenia” (Stępień, 2007, 140). Co ciekawe, według polskiej filozof Renaty Ziemińskiej „absolutyzmu aletycznego nie należy mylić z tezą o istnieniu prawd absolutnych w sensie prawd absolutnie pewnych czy uniwersalnych (np. zasad stosowalnych w każdej sytuacji)” (Ziemińska, 2009, 300). Propozycją pogodzenia relatywizmu i absolutyzmu w otwartym, humanistycznym

dyskursie, jest otwarta naukowa teza, by „nie głosić tezy o istnieniu wielu pojęć prawdy, w mocnymi słabych sensach, lecz odróżnić prawdę od tego, co jest uznawane za prawdę (od przekonań), i zarezerwować słowo «prawda» na oznaczenie prawdy radykalnie obiektywnej. Wtedy akceptowalibyśmy jedynie lokalny relatywizm co do pojęć i przekonań, a w kwestii prawdy byłibyśmy absolutystami” (Ziemińska, 2009, 313; Wright, 2000, 153–198). Skoro na płaszczyźnie humanistycznej mówi się o pewnej konieczności istnienia prawdy ponad ludzkim relatywizmem, to gdzie taką można znaleźć? Z odpowiedzią w tej kwestii przychodzi Joseph Ratzinger/ Benedykt XVI.

Warto powrócić do pytania Poncjusza Piłata o prawdę. Dla Ratzingera właśnie w rozmowie z rzymskim prefektem Judei objawia się obraz współczesnym problemów z rozumieniem prawdy jako kategorii życia. Pytanie to tak naprawdę można rozwinąć, pytając za niemieckim teologiem: „czy polityka może przyjąć prawdę jako coś niedostępnego subiektywności, a zamiast tego zobaczyć, jak przy pomocy stojących do dyspozycji instrumentów porządku władzy nie daje sobie rady, by zaprowadzić pokój i sprawiedliwość? [...] co dzieje się, kiedy prawda się nie liczy? Jaka sprawiedliwość jest wtedy możliwa?” (Ratzinger, 2015b, 514). Pytania te Ratzinger nazywa bardzo poważnymi, gdyż odnoszą się do wielu współczesnych debat o prawdzie w ogóle. Tym bardziej mocno wybija się tutaj odpowiedź Jezusa o dawaniu świadectwa prawdzie. Dla teologa oznacza ono „uwypuklenie panowania Boga i Jego woli, na przekór interesom świata i jego władzom. Bóg stanowi kryterium bytu. W tym sensie prawda jest rzeczywistym «królem», który wszystkim rzeczom nadaje blask i wielkość” (Ratzinger, 2015b, 515).

Joseph Ratzinger powrócił do tej myśli także w drugiej części *Jezusa z Nazaretu*. Odwołując się do fragmentu Ewangelii według św. Jana („już was nie nazywam sługami, bo sługa nie wie, co czyni pan jego, ale nazwałem was przyjaciółmi, albowiem oznajmiłem wam wszystko, co usłyszałem od Ojca mego” – J 15, 15), wykazuje, że właściwie „Chrystus jest prawdą” (Ratzinger, 2015a, 895). Uzasadniając tak konkretną tezę, doprecyzowuje: „Bóg, który nas, niewiedzące sługi, czyni przyjaciółmi, sprawia, że stajemy się z Nim współwiedzącymi. Obraz Chrystusa przyjaciela jest nam drogi, właśnie dzisiaj, ale Jego przyjaźń polega na tym, że stworzył między nami relację wzajemnego zaufania, a obszar zaufania jest prawdą” (Ratzinger, 2015a, 895). Jezus przyszedł objawić Prawdę, byśmy nie byli niewolnikami niewiedzy i nie błądzili na ścieżkach życia. Zrozumiałe zatem wydaje się w tym kontekście polecenie Jezusa, aby Jego Prawdę – Dobrą Nowinę „nieść na cały świat i głosić wszelkiemu stworzeniu” (Mk 16, 15).

Ratzinger w swoich refleksjach na temat prawdy wchodzi w pojęcia chrześcijańskiej antropologii. Nie sposób, jego zdaniem, podjąć tej kwestii bez odniesień do namysłu o człowieczeństwie. Chrześcijańska refleksja, czerpiąca z Objawienia Bożego, może według Ratzingera postawić tezę, iż „w każdym człowieku leży wspólna prawda jednego człowieczeństwa, która zgodnie z Tradycją nazywana jest «naturą»” (Ratzinger, 2021c, 442). Zgodnie z doktryną protologii katolickiej, „jest w człowieku jedna myśl Boża, a naszym zadaniem jest odpowiedzieć na nią” (Ratzinger, 2021c, 442). W jaki sposób należy to robić? Jak zwykle, niemiecki teolog nie pozostawia nas bez tak znaczącej odpowiedzi. Jego zdaniem najlepszą przestrzenią odpowiadania na Boże wezwanie do poznawania prawdy jest odkrywanie istoty Dekalogu. Jest on bowiem „samopredstawieniem się Boga i wykładnią człowieczeństwa, odbłaskiem Jego prawdy, która staje się widoczna na obliczu Boga, gdyż tylko w Bogu człowiek może siebie zrozumieć” (Ratzinger, 2021c, 443). Dlatego też najbardziej destrukcyjne dla człowieka jest porzucenie prawdy pochodzącej od Boga. Stąd „musimy rozstać się z mrzonką o absolutnej autonomii rozumu i jego samowystarczalności. Ludzki rozum potrzebuje punktu odniesienia, zakorzenionego w wielkich tradycjach religijnych ludzkości” (Ratzinger, 2021c, 445; Fest, 1993, 79; Kołakowski, 1987). Dar rozumu i posługiwania się intelektem jest drogą do rozwoju człowieka, który przekraczając samego siebie, pragnie żyć na wzór objawiającego się Boga. Wszelkie próby odejścia od boskiej, absolutnej prawdy są zaprzeczeniem tego, czym w swej istocie powinno być człowieczeństwo (Ratzinger, 2021c, 443).

W słynnym wywiadzie z jubileuszowego 2000 r. *Bóg i świat*, Ratzinger otrzymuje pytanie, które nurtuje dziś także osoby wierzące: „czy zawsze wiadomo, co jest prawdą, a co nie?” (Ratzinger, 2017a, 610). Zdaniem niemieckiego teologa ludzka prawda zawsze może być omylna. To jednak sprawia, że należy szukać prawdy spoza ziemskiego świata. Tymczasem „od apostoelskich początków utrzymuje się treściowa tożsamość wiary, sformułowana w słowie [...]” (Ratzinger, 2017a, 611). Jest to „tożsamość, która skupia wszystko, co doszło do nas od Chrystusa” (Ratzinger, 2017a, 611). Oto prawda, która jednocześnie stanowi przedmiot wiary ludu Bożego – depozyt wiary. Nie bez przyczyny również mówi się o „prawdach wiary” (Ozorowski, 2012, 125, 132), które dają jasne rozeznanie, kto jest człowiekiem wierzącym, a kto to miano jedynie sobie uzurpuje. Dla wszystkich ludzi, wierzących i poszukujących wiary, co potwierdza swoim osobistym świadectwem kard. Ratzinger, „chrześcijaństwo głosi, że ma nam coś do

powiedzenia o Bogu, świecie i człowieku – coś, co jest prawdą i źródłem światła” (Ratzinger, 2017a, 612). Dlatego, w tak subiektywizującym i relatywizującym się świecie „poszukiwanie prawdy i odwaga przyjęcia prawdy znów stały się naszą potrzebą” (Ratzinger, 2017a, 612). Przyszłością ludzkości nie powinna być zatem opcja umownego pojmowania prawdy, jako rzeczywistości zmiennej i konsensualnej, ale czegoś obiektywnego, absolutnego i poznawalnego. Taką prawdę przynosi światu myśl chrześcijańska. Jest nią Boża nauka, która „musi stanowić punkt odniesienia dla wszystkich indywidualnych praw i norm” (Ratzinger, 2021a, 747).

Teologiczne rozumienie wolności

„τῆ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν” – Dla wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5, 1). Początek listu do Galatów dotyka problemu zawartego w terminie „ἐλευθερία”. Dla starożytnych Greków, sięgających po ten wyraz, wolność miała podwójne znaczenie. Z jednej strony mówiło się o wolności w wymiarze politycznym: wolnym jest ten, kto posiada pewną listę społecznych prerogatyw i w przeciwieństwie do niewolnika, może uczestniczyć w pełni życia politycznego (Coulanges, 1984, 269; Stefano, 1976, 57–58). Z czasem termin wolność zyskuje swoje drugie, metafizyczno-moralne znaczenie. Wraz z refleksją filozofów zaczęto dowartościowywać znaczenie ludzkiej godności i niezależności. W ten sposób, Grek wolny od służalczości i determinacji niewolniczej, czuł się „niezależny w ogóle”, uznając nad sobą jedynie istnienie bogów (Gomperz, 2019, 33–35). W greckiej filozofii z czasem pojawiły się dwa synonimiczne określenia ludzkiej wolności: αὐτάρκεια (samowystarczalność) oraz αὐτονομία (autonomia). W pierwszym przypadku mówi się o wolności w kontekście elementów zewnętrznych, od których człowiek może się dystansować. Jest to, rzecz jasna, wolność niemożliwa do osiągnięcia, a wizja jej zdobycia jest po prostu iluzoryczna (Muller, 1995, 56). Autonomię natomiast Grecy streszczali do idei, że „ugruntowania wolności należy szukać w wewnętrznej, konstytutywnej dla człowieka zasadzie nadawania praw samemu przez siebie” (Muller, 1995, 56). Także to spojrzenie na wolność, w zderzeniu z rzeczywistością różnych czynników determinujących człowieka egzo- i endogennie, nie dało jednoznacznej odpowiedzi, czym jest wolność absolutna. Starożytni przekazali pole do dyskusji swoim filozoficznym następcom.

Dla Kanta, sięgającego po myśl grecką, wolność oznacza „niezależność od wszystkiego, co empiryczne, a zatem od przyrody w ogóle” (Kant,

1984, 159). Mimo nowożytnego „odświeżenia” starożytnego ujęcia wolności, nadal takie podejście do ελευθερία, jak powie Muller, pozostaje „przesadne” i „skrajne”, nie mogąc zaistnieć poza sferą „pomyślenia” (Muller, 1995, 59). Ciekawe spostrzeżenia w tej tematyce mają przedstawiciele liberalizmu klasycznego. Także w ich spojrzeniu darmo szukać tez o „wolności absolutnej”. Zdecydowana większość przedstawicieli liberalizmu europejskiego (J. Locke, J.S. Mill, J.J. Rousseau, A. Smith, F. Bastiat, A. Tocqueville, M. Novak, R. Neuhaus) żywi przekonanie, że „wolność jest kształtowana, a tym samym w różnoraki sposób determinowana” (Jasiński, 2011, 62). Mimo różnych determinantów, liberaliści podkreślają, iż ludzka wolność, jako niezbywalna cecha bytu, polega na „na jego autoteleologii oraz wyborze określonej postawy, stylu życia lub działania” (Kłos, 2007, 17–19). Na każdą postawę czy określony czyn mają wpływ różne czynniki zewnętrzne, od których byt nie może być w pełni odseparowany. Przyjmując tę tezę, liberaliści proponują, aby otaczać się właściwymi determinantami, zwłaszcza z obrębu religii czy etyki (Tocqueville, 1996, 46; Galarowicz, 1997, 64–69). Ich wychowawczy wymiar jest odpowiednią pomocą dla kształtowania wolności opartej na przekonaniu, że człowiek posiada obowiązki wobec społeczeństwa i nie może być skupionym tylko na samym sobie (Tocqueville, 1996, 47).

Czego naucza Kościół, mówiąc o wolności? Najbardziej klarownym głosem w tej sprawie jest *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* Kongregacji Nauki Wiary z 1986 r. Głos sprzed prawie 40 lat pozostaje niezwykle aktualny wobec pewnych niezmiennych tendencji do szukania wolności pod hasłem: „rób co chcesz” (ICWW 25). Z dokumentu autorstwa ówczesnego Prefekta Kongregacji – kard. Ratzingera, wyłania się konstruktywna krytyka wobec takiego pojęcia wolności autonomicznej. Z jednej strony, jak przypomina *Instrukcja*, człowiek pragnący pełnej niezależności „potyka się o ograniczenia swojej własnej natury; pragnie więcej, niż może zrealizować. Stąd przeszkoda utrudniająca jego zamiary nie zawsze pochodzi z zewnątrz, ale z ograniczeń jego bytu” (ICWW 26). Z drugiej natomiast „ukierunkowany jest ku innym ludziom i odczuwa potrzebę ich wspólnoty. Jedyne ucząc się uzgadniania swojej woli z wolą innych, mając na uwadze prawdziwe dobro, człowiek nauczy się prawdziwej prawości woli” (ICWW 26). Niezastąpioną pomocą dla człowieka, szukającego prawdziwej wolności i wyzwolenia, jest szukanie Boga. Separowanie się od Ojca, Jego Syna czy od Jego Kościoła jest wyrazem błędnie rozumianej wolności, jako chęci samostanowienia i samowystarczalności. Watykańska *Instrukcja* sytuację tę widzi następująco: „w pragnieniu, by stać się bogiem i wszystko podporządkować swojej przyjemności, kryje się

wypaczenie idei Boga. [...] To prawda, że człowiek jest powołany, aby być jak Bóg. Jednak jest jak Bóg nie przez samowolną i zwyczajną przyjemność, ale w stopniu, w jakim uznaje, że prawda i miłość są równocześnie zasadą i celem wolności” (ICWW 37). Dar wolności, dany ludziom od ich Stwórcy, zaprasza nie tylko do samowolnego prowadzenia egzystencji, ale „instruowania” swych działań w odniesieniu do Bożych wezwań.

Niezwykle ważnym dla *Instrukcji* jest ukazanie istoty wyzwolenia, jako pojęcia stojącego tuż obok wolności. Dla katolików wyzwolenie dokonuje się przede wszystkim w kategoriach duchowych, dotyczących wnętrza człowieka. „Wolność przyniesiona przez Chrystusa w Duchu Świętym przywróciła nam zdolność miłowania Boga nade wszystko, której pozbawił nas grzech, i pozostawania w jedności z Nim. Zostaliśmy wyzwoleni z nieuporządkowanej miłości własnej, będącej źródłem pogardy bliźniego i stosunków dominacji między ludźmi” (ICWW 53). Skutkiem tego, każdy członek wspólnoty Kościoła jest wezwany do wyzwalamia świata od wszelkich przejawów nędzy i niesprawiedliwości: „Kościół okazuje się solidarny z tymi, którzy nie liczą się w społeczeństwie, przez które zostali odrzuceni duchowo, a czasem nawet fizycznie” (ICWW 68). Jest to wezwanie wynikające z Ewangelii i nie ma nic wspólnego ani z działaniem czysto ideologicznym, ani tym bardziej konfliktowym. Nie sposób nie zauważyć tu nawiązania do innego dokumentu Kongregacji Nauki Wiary – *Instrukcji o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”* z 1984 r. Jej zadaniem było wskazać nieprawidłowości pewnych tez latynoamerykańskiego rozumienia wyzwolenia. Powody powstania tego dokumentu Ratzinger wyjaśnił niedługo po ogłoszeniu dokumentu.

W *Raporcie o stanie wiary* Vittorio Messori porusza palącą kwestię coraz żywszego ruchu wokół tzw. teologii wyzwolenia. Kard. Ratzinger wykazuje, że zwolennicy tego spojrzenia dokonują pewnych znaczących reinterpretacji najważniejszych chrześcijańskich znamion: wiary, nadziei i miłości. Dla „teologów wyzwolenia” wiara jest „wiernością historyczną” (Ratzinger, 2017b, 174). Dla wyznawców tej idei Bóg identyfikuje się z biednymi, którzy są „kontynuatorami Jego obecności. Tylko ten, kto podtrzymuje jedność tych dwóch twierdzeń, zachowuje ortodoksję” (Ratzinger, 2017b, 174). Takie spłylenie i zideologizowanie wiary jest niezwykle dalekie od tradycyjnego nauczania Kościoła o wyzwoleniu (IATW 12). Nadzieję teolodzy wyzwolenia rozumieją jako „zaufanie do przyszłości i jako pracę dla przyszłości” (SS 9). Miłość z kolei, fundamentalną zasadę chrześcijańskiego życia, rozumieją wyłącznie jako „opcję na rzecz biednych, co jest zarazem wyrażeniem poparcia dla walki klas” (Ratzinger 2017b, 174). Z pewnością nie do tego wzywa wiernych Ewangelia

o królestwie Bożym, a posłannictwa Kościoła nie można sprowadzić tylko do zorganizowanej działalności charytatywnej (DCM 12; DCE 30–31, CV 57–58). Widać zatem, jak ważne jest ciągle powracanie do chrześcijańskiego rozumienia wolności i wyzwolenia, które dotyka przede wszystkim tematu nawrócenia serca i szukania Bożej woli.

Czym zatem jest prawdziwa wolność, a co jest jej wypaczeniem? Dla Ratzingera odpowiednim tłem dla zobrazowania odpowiedzi na to pytanie jest aktualna debata o „prawie do aborcji”. Gdy idzie o „radikalnie indywidualistyczne tendencje oświecenia – aborcja jest postrzegana jako prawo do wolności: kobieta może sama dysponować swoim ciałem. Musi mieć wolność wyboru, czy chce urodzić dziecko, czy też chce się go pozbyć. Powinna sama podejmować decyzje i nikt z zewnątrz – jak się nam mówi – nie może narzucać jej wiążących norm” (Ratzinger, 2021c, 436). Problem tak postawionej wizji wolności polega jednak na tym, że w przypadku decyzji o aborcji kobieta, walcząc o wolność osobistą, wkracza w wolność drugiej osoby. Dlatego też, mimo drastycznego tła dla debaty, Ratzinger właśnie w ten sposób zaprasza do dyskusji o wolności jako takiej. Właśnie przykład z prawem do wolności wobec aborcji jest dobrym przypomnieniem, iż „człowiek może istnieć tylko z innym i przez innego i w ten sposób stale zdany jest na «bycie dla», które właśnie chciał wykluczyć” (Ratzinger, 2021c, 437). Idąc dalej w rozważaniach, teolog zauważy: „człowiek zakłada wprawdzie całkiem samodzielnie «bycie dla» drugiej osoby, tak jak to się przyjęło w sieci dzisiejszych systemów świadczenia usług, ale ze swej strony nie chce znaleźć się w sytuacji przymusowego «od» i «dla», ale pragnie być niezależny, móc robić i nakazywać to, co chce” (Ratzinger, 2021c, 437).

Dlaczego ten wątek jest tu tak ważny? Ponieważ dotyka on głębszego problemu, niż tylko dyskusję o ludzkim samostanowieniu. Chodzi o kłamstwo, które stoi za taką wizją wolności. Wszelkie dążenia do wolności zupełnie odseparowanej od innych, w pełni niezależnej i pozwalającej żyć, „jak się chce” to nic innego, jak dążenie do tego, by „być jak Bóg”. Dla wielu ludzi, walczących o swoją autonomię, Bóg jawi się jako idealny dla nich wzór: „niezależny od nikogo, nieograniczony w swej wolności przez wolność innych” (Ratzinger, 2021c, 438). Problem polega na tym, że taki Bóg w teologii katolickiej po prostu nie istnieje. Bóg objawiający się człowiekowi „jest w całej swej istocie całkowicie «bytowaniem dla» (Ojciec), «bytowaniem od» (Syn) i «bytowaniem z» (Duch Święty). Człowiek jest obrazem Boga właśnie dzięki temu, że przez «od», «dla», «z» tworzy zasadniczą antropologiczną postać” (Ratzinger, 2021c, 438).

Dlatego też pełna wolność człowieka jest osiągnięta tylko wtedy, gdy odkryje się w sobie ów boski dar: wolność w jej boskich wymiarach. Trynitarny wymiar wolności jest szczytem, do którego powinien zmierzać każdy poszukiwacz swej osobistej wolności. W swoim teleologicznym charakterze „wolność człowieka jest wolnością dzieloną, wolnością we wzajemnym obcowaniu wolności, które się wzajemnie ograniczają, ale i podtrzymują. Wolność należy mierzyć tym, czym jestem, czym my jesteśmy – w przeciwnym razie sama siebie będzie unieważniać” (Ratzinger, 2021c, 439). Jeśli więc człowiek chce się stawać jak Bóg – trzeba te tendencje jak najbardziej podtrzymywać. Pod warunkiem, rzecz jasna, że mowa o Bogu, którego wyznają katolicy.

Korelacja prawdy i wolności w życiu chrześcijańskim

Wiedząc, że w świecie nie może zaistnieć pełen relatywizm w odniesieniu do prawdy oraz, że wolność niezależna w pełni od endo- i egzogenicznych determinantów jest niemożliwa do osiągnięcia, warto zastanowić się, co wobec tego stanu rzeczy proponuje nauczanie Kościoła? Wspomniana wcześniej *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu* stawia tu ciekawą tezę, iż ludzka wolność „potrzebuje kryterium prawdy i właściwego stosunku do woli drugiego człowieka. Prawda i sprawiedliwość są więc miarą prawdziwej wolności” (ICWW 26). Kościół zdaje sobie sprawę, że człowiekowi poszukującemu istoty swej wolności nie można obiecywać mrzonek i pozostawiać go z nakazem: rób co uważasz. Z drugiej strony pamięta o ewangelicznym: „jeśli chcesz...” (Łk 9, 23), które daje człowiekowi pełną swobodę wyboru dobra lub zła. Nie może jednak nie przypomnieć, do czego powołany jest człowiek i jaka jest istota niezbywalnej wolności w sercu każdego człowieka (Sienkiewicz, 2002, 127–128). Jak przypomni w *Instrukcji*, „wolność nie polega na możliwości czynienia czegokolwiek; jest ona wolnością ku Dobru, w którym jedynie znajduje się szczęście. Dobro jest więc jej celem. A zatem człowiek staje się wolny o tyle, o ile dochodzi do poznania prawdy, o ile ono – a nie jakiegokolwiek inne siły – kieruje jego wolą” (ICWW 26). Karl Rahner, definiując katolickie rozumienie wolności, mówił o wolności jako „transcendentalnej właściwości bytu stworzonego przez Boga” (Rahner, 1960, 333). Człowiek, według Rahnera, oczywiście może zamknąć się na Boga, ale, co zauważył także Ratzinger, zawsze czyni to z niekorzyścią dla swego człowieczeństwa (Grabska, 1985, 42–50).

Warto odnotować pewną prawidłowość w teologii Josepha Ratzingera/Benedykta XVI, że ilekroć porusza temat ludzkiej wolności, tyle razy sięga

po pojęcie prawdy. Nie czyni tego jednak przypadkowo. Ma świadomość, że są to tematy nie tylko ze sobą zbieżne, ale dla siebie konstytutywne. W swoim dziele *Wolność i prawda* pisze wprost: „tam, gdzie odrzuca się Boga, nie buduje się wolności, lecz pozbawia się ją podstawy i w ten sposób zniekształca” (Ratzinger, 2021c, 445). Co ciekawe, odrzucenie prawdy Bożej może grozić także tym, którzy posługują się sumieniem. Zarówno Sobór Watykański II, jak i Katechizm Kościoła katolickiego przypominają, że sumienie jest ze swej istoty powiązane z objawieniem się Boga: „w głębi sumienia człowiek odkrywa prawo, którego sam sobie nie nakłada, lecz któremu winien być posłuszny [...] Człowiek bowiem ma w swym sercu wypisane przez Boga prawo [...] Sumienie jest najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa” (KKK 1776; KDK 16).

Niektórzy jednak, wychodząc od założenia, że sumienie jest najwyższym organem oceniającym moralne postępowanie (KKK 1790), dążą do „absolutyzacji podmiotu, ponad którym nie ma już żadnej instancji moralnej” (Ratzinger, 2021b, 405). Ocena Ratzingera w tej materii pozostaje jednoznaczna: „we współczesnym rozumieniu sumienie jest kanonizacją relatywizmu, świadectwem nieistnienia wspólnych zasad obyczajowych i religijnych” (Ratzinger, 2021b, 405). Formowanie sumienia według zasady, że człowiek sam ocenia co dobre i złe dla niego, jest jego degradacją (KKK 1792). Dlatego Ratzinger proponuje: „możemy przekroczyć to, co subiektywne, by wyjść naprzeciw bliźnim i Bogu” (Ratzinger, 2021b, 405). Jedyną drogą budowania sumienia, a przez to dobrze pokierowanej ludzkiej wolności, jest odniesienie do Boga i innych ludzi.

To, czego człowiek pragnie w najskrytszych marzeniach to wcale nie pełna autonomia od wszystkiego i wszystkich. Tymczasem „sprawa z Bogiem jest czymś najbardziej realnym, a nawet stanowi klucz dla naszych najgłębszych potrzeb” (Ratzinger, 2015a, 903). Człowiek, kierując się darem wolności, szuka tak naprawdę prawdy o sobie, świecie, a przede wszystkim o Bogu. Stąd „życie ludzkie jest prawdziwym życiem tylko w bliskiej relacji z Bogiem. Bez Niego pozostaje poniżej swego własnego progu i niszczy samo siebie” (Ratzinger, 2015a, 903). Pan nieustannie stanowi dla nas źródło życia we wszystkich aspektach. Nie dziwi zatem diagnoza Josepha Ratzingera: „czy świat ze wszystkimi swymi możliwościami i swą potęgą nie stał się dla nas pustynią, na której nie możemy już znaleźć żywego źródła? [...] Bóg również dzisiaj jest niewyczerpanym źródłem żywej wody” (Ratzinger, 2015a, 903).

O tym, jak wolność powinna współpracować z prawdą, Joseph Ratzinger pisze w jeszcze innej refleksji. Mówiąc o istocie prawdy w uprawianiu teologii, stawia tezę: „wolność działania i wolność prawdy stały się zasadniczą alternatywą naszych czasów. Ale wolność działania, niehamowana przez prawdę, jest dyktaturą celów w świecie pozbawionym prawdy, a przez to zniewoleniem człowieka pod pozorem jego wyzwolenia. Tylko wtedy, gdy prawda obowiązuje sama w sobie, a dostrzeganie jej znaczy więcej niż wszelkie sukcesy, jesteśmy wolni. I stąd tylko wolność prawdy jest prawdziwą wolnością” (Ratzinger, 2001, 40–41). Myśl tę rozwija dalej, pisząc o tym, w którym kierunku powinna zmierzać ludzka wolność. Musi być ona zawsze „skierowana ku prawdzie” (Ratzinger, 2001, 41). Oczywiście, tak postawiona teza znalazła także swoje uzasadnienie: „słuchanie prawdy jest procesem, który kształtuje człowieka jako byt [...]. Ludzie docierają nie tylko do prawdziwych siebie, lecz i do «ty»” (Ratzinger, 2001, 43). Prawda „przewycięża mylenie wolności z brakiem więzi i właśnie dlatego jest owocna, że jest kochana bezinteresownie” (Ratzinger, 2001, 43).

Często jest tak, że ludzie walczący o wolność, nie chcą przyjąć obiektywnej prawdy, zwłaszcza tej pochodzącej od Boga. Zdarza się też, że są ludzie wprost walczący z prawdą jako taką. Stan ten opisuje Joseph Ratzinger takimi słowami: „ponieważ życie w fałszu albo życie poza granicami prawdy często wydaje się bardziej wygodne niż prawo do prawdy, przeto ludzie złoścą się na prawdę, chcą ją stłamsić czy zejść jej z drogi. Któż z nas mógłby zaprzeczyć, że jeszcze nigdy prawda mu nie przeszkadzała – prawda o sobie samym, prawda o tym, co powinniśmy czynić czy czego zaniechać? Któż z nas może utrzymywać, że nigdy nie próbował naginać prawdy do siebie albo przynajmniej trochę ją «przykroić», aby nie była tak bolesna?” (Ratzinger, 1998, 23). Takie rozumienie wolności powoli niszczy człowieka, sprawiając, że w imię wolności nie chce odkryć tego, co naprawdę powinien zrobić. Skutki takiego podejścia do życia są zawsze opłakane.

Skąd zatem, zdaniem Ratzingera, konieczność poszukiwania prawdy? Odpowiedź narzuca się przez wnioskowanie z faktów historii XX wieku. Wszystkie wielkie systemy totalitarne budowały swoją własną, oficjalną, a co najważniejsze – narzucaną prawdę. Czyniły to albo przez zupełne odrzucenie prawdy Bożej, albo przez jej karykaturalne wykrzywienie (Wesołowski, 1997). Nigdy jednak nie doprowadziły do szczęścia i pokoju. Jest to niezwykle bolesna lekcja światowej historii, której zasadniczy wniosek można streścić do następującej tezy: gdzie walczy się z prawdą Bożą, tam zanika prawda o dobru, miłości i pokoju. Stąd „Cesarz to nie wszystko. Istnieje wyższa władza,

której pochodzenie i natura nie są z tego świata, lecz «z wysokości»: jest nią Prawda, która ma prawo domagać się również od państwa, by jej słuchało” (Benedykt XVI, 2008, 14). Nie dekrety i przemówienia, ale słuchanie Boga jest miarą wielkości każdej ludzkiej społeczności, która poszukuje prawdy.

Benedykt XVI kontynuował własne refleksje o wolności i prawdzie w czasie swojego pontyfikatu. Niezwykle cenne są jego spostrzeżenia w homilii w czasie Światowego Spotkania Ruchów i Stowarzyszeń w 2006 r. Głosił on wówczas: „chcemy się uczyć prawdziwej wolności – nie wolności niewolników, w której celem jest odkrojenie dla siebie części należącego do wszystkich tortu, nie bacząc, że potem zabraknie go dla innych. My pragniemy wolności wielkiej i prawdziwej, wolności dziedziców, wolności dzieci Bożych” (Benedykt XVI, 2006, 10). Czym ma się charakteryzować owa, prawdziwa chrześcijańska wolność? „Duch Święty [...] uczy nas patrzeć na świat, na innych i na samych siebie oczyma Boga. Nie czynimy dobra jako niewolnicy, którzy nie są wolni, aby postępować inaczej, ale czynimy je, ponieważ osobiście ponosimy odpowiedzialność za świat; ponieważ kochamy prawdę i dobro, ponieważ kochamy samego Boga, a więc także Jego stworzenia. Oto prawdziwa wolność, do której chce nas doprowadzić Duch Święty” (Benedykt XVI, 2006, 10).

Każdy człowiek może zrobić z własną wolnością, co tylko chce. W głębi serca ma jednak zasiane dążenie do przekraczania samego siebie, do ciągłych poszukiwań i odkrywania prawdy. Pełne szczęście może osiągnąć dopiero wtedy, gdy odkryje, że Bóg niczego mu nie zabiera, ani wolności, ani jego osobistych przekonań. Pokorne słuchanie Bożej prawdy sprawi, że odkryje wreszcie istotę rzeczy, w tym to, kim jest, skąd pochodzi i dokąd zmierza. Tego właśnie potrzebuje świat. Dlatego na koniec warto oddać ponownie głos J. Ratzingerowi, który przed współczesnym światem stawia następującą wizję: „Bóg ma w świecie tyle władzy, ile mają jej prawda i miłość [...] Obie są tożsame z władzą Boga, bo On nie tylko ma w sobie prawdę i miłość, lecz jest jednym i drugim. Prawda i miłość są więc właściwą, ostateczną władzą w świecie” (Ratzinger, 1999, 75–76). Czy nie byłoby to pięknym wykorzystaniem ludzkiej wolności, móc rozszerzać królestwo Boże na ziemi? Królestwo prawdy i miłości, piękna i pokoju? Bez kroku człowieka, angażującego się w tę rzeczywistość, słowa te pozostaną jedynie teorią dla akademickich dyskusji. Tymczasem nie słowa, a ich wcielenie w życie zmienia świat.

* * *

W teologii Josepha Ratzingera wolność i prawdą stanowią dla siebie wartości konstytutywne. Nie ma prawdy tam, gdzie jest ona człowiekowi narzucana

jako rzecz obowiązująca. Nie ma wolności tam, gdzie człowiek zamyka się na prawdę, zwłaszcza tę pochodzącą spoza świata – od Boga. Dlatego wolność ze swej natury domaga się istnienia prawdy, zaś prawda rozkwitać może tylko w wolnych, otwartych duszach. Stąd szczególnie dziś, w coraz bardziej relatywizującym się świecie, gdzie każdy wolny człowiek chce mieć swoją własną prawdę o sobie i świecie, nieustannie trzeba odkrywać potrzebę przekraczania człowieczeństwa i odkrywania pojęć, których treść nie może ulec zmianom w historii. Tylko wolność dana i „zaprogramowana przez Jezusa Chrystusa i prawda, którą jest On sam, daje człowiekowi pełnię szczęścia i wzrostu”.

BIBLIOGRAFIA

- Ratzinger J., 1998, *Obrazy nadziei. Wędrowki przez rok kościelny*, tłum. K. Wójtowicz, Poznań.
- Ratzinger J., 1999, *Nowa Pieśń dla Pana*, tłum. J. Zychowicz, Warszawa.
- Ratzinger J., 2015a, *Jezus Chrystus dzisiaj*, w: *Joseph Ratzinger Opera omnia*, t. 6/2: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, red. G.L. Müller, K. Góźdź, tłum. W. Szymona, Lublin, s. 884–904.
- Ratzinger J., 2015b, *Proces Jezusa*, w: *Joseph Ratzinger Opera omnia*, t. 6/1: *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, red. G.L. Müller, K. Góźdź, tłum. M. Górecka, W. Szymona, Lublin, s. 498–521.
- Ratzinger J., 2017a, *Bóg i świat*, w: *Joseph Ratzinger Opera omnia*, t. 13/2: *W rozmowie z czasem*, red. G.L. Müller, K. Góźdź, Lublin, s. 419–760.
- Ratzinger J., 2017b, *Raport o stanie wiary*, w: *Joseph Ratzinger Opera omnia*, t. 13/2: *W rozmowie z czasem*, red. G.L. Müller, K. Góźdź, Lublin, s. 37–186.
- Ratzinger J., 2021a, *Czym jest prawda?*, w: *Joseph Ratzinger Opera omnia*, t. 3/2: *Bóg wiary i Bóg filozofii*, red. G.L. Müller, K. Góźdź, tłum. J. Merecki, Lublin, s. 729–751.
- Ratzinger J., 2021b, *Wiara, prawda i kultura*, w: *Joseph Ratzinger Opera omnia*, t. 3/2: *Bóg wiary i Bóg filozofii*, red. G.L. Müller, K. Góźdź, tłum. J. Merecki, Lublin, s. 388–407.
- Ratzinger J., 2021c, *Wolność i prawda*, w: *Joseph Ratzinger Opera omnia*, t. 3/2: *Bóg wiary i Bóg filozofii*, red. G.L. Müller, K. Góźdź, tłum. J. Merecki, Lublin, s. 426–448.
- Benedykt XVI, 2005, Encyklika *Deus caritas est*, 25 XII 2005, Kraków.

- Benedykt XVI, 2006, Homilia *Życie, wolność, jedność, odpowiedzialność*, 3 VI 2006, „L'Osservatore Romano”, nr 8(285), s. 9–12.
- Benedykt XVI, 2007, Encyklika *Spe salvi*, 30 XI 2007, Poznań.
- Benedykt XVI, 2008, *Ojcowie Kościoła*, tłum. S. Tuchołka, Poznań.
- Benedykt XVI, 2009, Encyklika *Caritas in veritate*, 7 VII 2009, Kraków.
- Benedykt XVI, 2012, List motu proprio *De caritate ministranda*, 11 XI 2012, „Acta Apostolicae Sedis”, t. 104, nr 12, s. 996–1004.
- Sobór Watykański II, 2008, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 7 XII 1965, w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Deklaracje. Dokumenty*, Poznań, s. 526–608.
- Kongregacja Nauki Wiary, 1984, *Instrukcja o niektórych aspektach „teologii wyzwolenia”*, „Acta Apostolicae Sedis”, t. 76, s. 876–909.
- Kongregacja Nauki Wiary, 1987, *Instrukcja o chrześcijańskiej wolności i wyzwoleniu*, „Acta Apostolicae Sedis”, t. 79, s. 554–599.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, 2002, Poznań.
- Coulanges F., 1984, *La cité antique*, Paris.
- Dola T., 1999, *Historyczny kształt prawdy*, w: *Prawda wobec rozumu i wiary*, red. S. Rabiej, Opole, s. 97–106.
- Engelhardt P., 1965, *Wahrheit. Zur theologische Situation*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 10, ed. J. Höfner, K. Rahner, Freiburg, s. 919–920.
- Fest J., 1993, *Die schwierige Freiheit. Über die offene Flanke der Offerten offenen Gesellschaft*, Berlin.
- Frank S.L., 2007, *Religia a nauka*, w: *Dowód ontologiczny i inne pisma o wiedzy i wierze*, red. S.L. Frank, tłum. T. Obolevitch, Kraków, s. 155–189.
- Galarowicz J., 1997, *W drodze do etyki odpowiedzialności: Fenomenologiczna etyka wartości (M. Scheler, N. Hartmann, D. von Hildebrand)*, Kraków.
- Gomperz H., 2019, *Die Lebens auffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit*, Jena – Leipzig.
- Grabska S., 1985, *Karla Rahnera teologia wolności*, „Więź”, nr 7–8, s. 42–50.
- Jasiński K., 2011, *Czy wolność człowieka jest absolutna? Punkt widzenia liberalizmu klasycznego*, „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, nr 23, s. 53–64.

- Kant I., 1984, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa.
- Kłos J., 2007, *Wolność, indywidualizm, postęp. Liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin.
- Kochaniewicz B., 2012, *Prawda*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 16, red. E. Gigelewicz, Lublin, kol. 277–279.
- Kořakowski L., *Jeřli Boga nie ma*, Warszawa.
- Muller R., 1995, *W sprawie greckiego modelu wolności*, tłum. M. Kwietniewska, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica”, nr 11, s. 35–64.
- Muszyński H., 1992, *Prawda*, w: *Egzegeza Ewangelii Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, red. F. Gryglewicz, Lublin, s. 229–251.
- Ozorowski E., 2012, *Anatomia wiary (przyczynek do dialogu nauki z wiarą)*, „Rocznik Teologii Katolickiej”, nr 11, s. 125–135.
- Pasquale G., 2001, *Verità-autorità nell'autocomprensione teologica oggi*, „Credere Oggi”, nr 21, s. 37–56.
- Rahner K., 1960, *Freiheit*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4, ed. J. Höfner, K. Rahner, Freiburg, s. 333–336.
- Sienkiewicz E., 2002, *Wolność osoby ludzkiej w kontekście wiary*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, nr 12, s. 127–147.
- Stefano T., 1976, *Analisi semantica della liberta classica e della liberta rivelata*, Perugia.
- Stępień A., 2007, *Wstęp do filozofii*, t. 5, Lublin.
- Tocqueville A., 1996, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka, Kraków.
- Wesołowski Ł., 1997, *Gott mit uns? stosunek do życia – miarą człowieczeństwa*, Warszawa.
- Wright C., 2000, *Prawda: przegląd tradycyjnego sporu*, tłum. T. Szubka, „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 28, z. 4, s. 153–198.
- Ziemińska R., 2009, *Spór relatywizmu z absolutyzmem na temat pojęcia prawdy*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 58, z. 1, s. 299–314.