

POZNANIE
PRAWDY

BENEDYKT XVI
POZNANIE
PRAWDY

WYKŁADY PAPIESKIE

Wydawnictwo WAM

© Libreria Editrice Vaticana

Teksty przekładów zamieszczone
za zgodą „L'Osservatore Romano”

© Wydawnictwo WAM, 2017

Opieka redakcyjna: Olaf Pietek
Projekt okładki: Pracownia Mole
Skład i korekta: Pracownia Mole

ISBN 978-83-277-0700-0

WYDAWNICTWO WAM
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków
tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl
www.wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY
tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA
tel. 12 62 93 260
e.wydawnictwowam.pl

druk: COLONEL • Kraków

Przedmowa
Rewolucja Ratzingera

W zasadzie od samego początku pontyfikat papieża Franciszka został uznany za przełomowy i rewolucyjny. W istocie, wszystkie ostatnie pontyfikaty można określić podobnie, chociaż każdy na swój sposób. Wybitnym dowodem takiego stanu rzeczy są prezentowane tutaj teksty papieża Benedykta XVI. Celem tego krótkiego wprowadzenia jest próba syntetycznego ukazania głównych idei Josepha Ratzingera/Benedykta XVI w taki sposób, aby uwypuklić najistotniejsze poglądy autora w ich historycznym i biograficznym kontekście.

Teologia jako przypomnienie

Wykłady papieża Benedykta XVI pozwalają na błyskawiczną orientację w świecie myśli Josepha Ratzingera. Wyjątkowość jego teologii nie polega na wypracowywaniu nowych schematów myślowych czy rozwiązań poszczególnych problemów w systematyce teologicznej. Ratzinger jest myślicielem przypominającym. To właśnie owo przypomnianie stanowi o wielkości jego myśli. Dzięki niemu ważne tematy chrześcijaństwa będą mogły być przeniesione w przyszłość, odgrywając ponownie kulturotwórczą rolę w cywilizacji Zachodu.

Przypomnienia Ratzingera odznaczają się dwiema istotnymi cechami. Po pierwsze, wpisują się wybitnie w kontekst czasu, który przeżywamy. Niemiecki duchowny odznacza się wyjątkowym zmysłem rozumienia skomplikowanych nurtów myślowych i kulturowych późnej nowoczesności, zwanej czasami postmodernizmem. Filozoficzne i teologiczne założenia charakteryzującego ten nurt „słabego myślenia” niepokoją go co najmniej

od późnych lat sześćdziesiątych. To właśnie w tym rewolucyjnym dla kultury okresie Ratzinger mógł na własnej skórze doświadczyć po raz pierwszy destrukcyjnej mocy prób „przewartościowania wszystkich wartości” (Nietzsche) i prawd. Od tamtego czasu datuje się również jego osobiste zmaganie ze zrozumieniem i przekroczeniem mielizn nowożytnego, dialektycznego obrazu świata. Ratzinger nieraz bywa określany jako platonik o usposobieniu barokowego romantyka. Taka charakterystyka jest jednoznaczna z zarzutem oderwania od rzeczywistości. Nic bardziej mylnego. Ratzinger w swoich rozważaniach mocno stąpa po ziemi, a jego myśl jest zakorzeniona w konkretnie chwili. W tym względzie ujawnia się on jako prawdziwy teolog, którego zadaniem jest nie tylko kontemplacja rzeczywistości wiecznej, ale też mądre i głębokie widzenie obecnego stanu rzeczy. Ratzingera można określić tym samym zarówno jako wybitnego krytyka aktualnej kondycji kultury, jak i człowieka na wskroś nowoczesnego. Być może jest on jednym z najbardziej nowoczesnych myślicieli obecnego czasu.

Po drugie, Ratzingerowe przypomnienia odznaczają się dużą dynamiką twórczą. Trudno posądzać naszego autora o ślepe zapatrzenie w przeszłość czy naiwny tradycjonalizm. Ratzinger troszczy się o zachowanie zdrowego balansu między bezpłodnym wpatrywaniem się w przeszłość a naiwnym, czasami wręcz rewolucyjnie utopijnym liczeniem na rzekome możliwości przyszłości. Lektura jego dzieł dowodzi słuszności myślenia ponad sztucznymi podziałami na progresizm i konserwatyzm. Cała dynamika teologicznych przypomnień Ratzingera pochodzi z mariażu klasycznej myśli i współczesnych wątków myślenia. Jeśli zdefiniować tradycję jako stale żywe źródło nowych propozycji i rozwiązań (Bernard Sesboüé), to metoda i zawartość myśli Ratzingera sytuują go w jej głównym nurcie. W tym znaczeniu przypomnienia Ratzingera są zawsze twórcze, rozwojowe. Jego teologia jest tym samym najlepszą reklamą stylu myślenia, który jest twórczy nie przez odcinanie się od przeszłości, ale przez czytanie jej w świetle nowych problemów, sytuacji i wyzwań.

Benedykt XVI nigdy nie ogranicza się jedynie do opisu czy diagnozy, lecz odważnie przedstawia program rekonstrukcji wybranych fragmentów rzeczywistości. Podkreślmy raz jeszcze: twórczy charakter teologii papieża seniora nie pochodzi z rewolucyjnej weny, jak chociażby u Marksa. Taki rewolucjonizm jest sprzeczny z osobowością i głównymi założeniami teologii Josepha Ratzingera. Widać to wyraźnie w jego jednoznacznym odrzuceniu radykalnej formy politycznej teologii wyzwolenia. Twórczy dynamizm myśli Ratzingera, jej konstruktywny potencjał wyłania się bezpośrednio z zestawienia historycznego czynu Boga utrwalonego w Objawieniu z wyzwaniem teraźniejszości.

Powiedziawszy to wszystko, trzeba zapytać, co takiego właściwie przypomina teologia Ratzingera?

Przypomnienie pierwsze: Bóg w centrum rzeczywistości i myślenia

Teologia Ratzingera zbudowana jest na przekonaniu o nieusuwalnym prymacie Boga i Jego

centralności w ludzkim dyskursie. Przypomnijmy kilka momentów, w których ujawnia się ów teocentryzm.

Wrażenie robi przede wszystkim lektura wystąpień kardynała Ratzingera poświęconych ostatniemu soborowi. Wykładnia tajemnicy Kościoła, którą w nich znajdujemy, jest drobiazgowa, adekwatna i zakorzeniona w mądrej ocenie recepcji soborowego nauczania. Niemiecki hierarcha zwraca uwagę na blaski i cienie posoborowego rozumienia Kościoła. Podkreśla zdecydowanie jeden wątek, który według niego znajduje się w samym centrum eklezjologicznego dziedzictwa soboru. Chodzi o fakt, że soborowa doktryna eklezjologiczna zbudowana jest na mocnym fundamencie teologicznym. Zdaniem Ratzingera wiele odczytań i hermeneutyk tekstów soborowych zaniedbuje znacząco ten wymiar wizji Kościoła na rzecz ujęcia bardziej społecznego, wręcz komunitarnego. Ratzinger nie odrzuca społecznego wymiaru tajemnicy Kościoła ujętego jako Lud Boży czy też wspólnota (*communio*), przypomina jednak, że tajemnicy Kościoła nie można ani

zrozumieć, ani współtworzyć bez uznania prymatu Boga. To Trójjedyny Bóg jest centrum Kościoła; to Jego obecność między ludźmi tworzy Kościół, który jako Bosko-ludzka wspólnota ukierunkowana jest na coraz głębsze, prawdziwsze bycie ku Bogu. Ratzinger pokazuje konsekwencje takiego stanu rzeczy: Kościół nie żyje dla siebie, ale dla Boga. Kościołowi nie może chodzić o niego samego, ale o poznanie i spotkanie z Bogiem¹.

Takie teocentryczne nastawienie widoczne jest również w poglądach naszego autora na kwestie społeczne, w szczególności na ich ujęcie w perspektywie nowoczesnego sekularyzmu. W tym względzie sławna jest debata między prefektem Kongregacji ds. Doktryny Wiary a jednym z najwybitniejszych luminarzy niemieckiej filozofii i myśli społecznej Jürgenem Habermasem. Wystarczy wspomnieć, że stała się ona jednym z przyczynków do istotnej zmiany stanowiska tego drugiego. Habermas, myślący w ramach założeń szkoły frankfurckiej, przez większą część życia głosił konieczność radykalnej sekularyzacji. Była to konsekwencja przekonania, że obecność

religii w przestrzeni społecznej generuje nieuniknione problemy i konflikty. Funkcje religii miała przejąć praktyka racjonalnie prowadzonego dialogu, opartego na komunikacyjnej zdolności rozumu. Po wydarzeniach 11 września 2001 roku Habermas po raz pierwszy dokonuje korekty swojej podstawowej diagnozy. W tym względzie nie bez znaczenia pozostaje również wymiana myśli z Josephem Ratzingerem². Bawarski kardynał z właściwym sobie poczuciem realizmu przekonuje o genetycznej niewystarczalności działań komunikacyjnych zbudowanych jedynie na rozumie. Jakakolwiek wizja społeczeństwa budowanego bez Boga, a nawet już sama taka teoretyczna możliwość, jest dla niego jedynie nową postacią starej gnozy i jej utopijnych tendencji, które zawsze okazywały się katastrofalne dla przestrzeni społecznej. Nie odrzuca słusznego rozdzielenia państwa i religii, wypracowanego zresztą we wczesnej teologii średniowiecznej, zdecydowanie sprzeciwia się jednak sekularyzacji radykalnej, wyrzucającej Boga z ludzkiego myślenia o świecie.

Teocentryzm, o którym tu mowa, nie jest zbiorem uniwersalistycznych poglądów bez kwalifikacji. Konkretną postacią Ratzingerowskiego teocentryzmu jest skupienie na tajemnicy Chrystusa. Zgodnie z wiarą Kościoła Chrystus jest najpełniejszym i ostatecznym Objawieniem Boga. Centralność Boga staje się tym samym kwestią konkretnej centralności Jezusa, który jest Chrystusem, jedynym i uniwersalnym zbawicielem świata. Spotkanie z Bogiem dokonuje się zawsze przy udziale pośrednictwa Chrystusa. Ratzinger nauczył się takiego podejścia w spotkaniu ze średniowieczną teologią franciszkańską. Studia poświęcone teologii historii i koncepcji Objawienia u św. Bonawentury zaowocowały odkryciem egzystencjalnej i metafizycznej centralności Chrystusa w dziejach świata. Od czasu pracy nad habilitacją chrystocentryzm staje się dominującym motywem myśli młodego teologa, potem biskupa, kardynała, prefekta, wreszcie zaś papieża.

Ten sam motyw stanowi również najbardziej podstawową charakterystykę zamieszczonych w niniejszym tomiku wystąpień papieskich. Jest

on nie tylko dowodem erudycji i głębokiego zrozumienia prawdy wiary, ale i prostej, niezmałocnej wiary bawarskiego papieża.

Przypomnienie drugie: jedności wiary i rozumu

W samym środku studenckiej rewolucji roku 1968 Ratzinger gromadzi na uniwersytecie w Tybindze rzesze słuchaczy. Świadkowie twierdzą, że na jego wykładach poświęconych chrześcijańskiemu wyznaniu wiary zawsze brakowało miejsc. Jaka jest wtedy jego propozycja teologiczna i kościelna? Przyszły papież intuicyjnie wyczuwa, że najgłębszym problemem współczesnej teologii, symptomatycznie dającym się rozpoznać pod postacią teologii liberalnej, jest zaniedbanie kwestii wiary. Teologia przestaje być wyrazem rozumienia i wykładni wiary. Próbując odnaleźć swoje miejsce na uniwersytetach, gorączkowo szuka ona racjonalnego potwierdzenia swoich tez. Z tego powodu coraz częściej przybiera postać fenomenologii religii bądź obiektywizującej, niezaangażowanej historii doktryn. Ratzinger

w odpowiedzi proponuje powrót do interpretacji chrześcijańskiego *Credo* nie tyle z perspektywy jego historii, co zawartej w nim doktryny. Takie podejście wyraża przekonanie, że teologia powinna pozostać zmysłem wiary i jako taka nie może samoograniczać się jedynie do bycia jedną z nauk historycznych. Propozycja Ratzingera polega na interpretacji chrześcijaństwa zgodnie z pierwotną wiarą wyrażoną w jego fundamentalnych dokumentach. Rdzeń chrześcijańskiej prawdy odnaleźć można jedynie poprzez lekturę jego pomników nie tylko i nie przede wszystkim za pomocą narzędzi krytycznych, ale również przy pomocy wiary. Wiara musi być przedłożona jako czynnik pozwalający na zrozumienie.

Podobne podejście odnajdujemy po latach w trylogii *Jezus z Nazaretu* (2007–2012). Ratzinger przez wiele lat nosił się z zamiarem napisania tego dzieła. Stało się to możliwe dopiero podczas jego pontyfikatu i stanowi jeden z głównych pomników tego czasu. Benedykt XVI powraca w tym tekście bezpośrednio do tematu centralności Chrystusa. Chce Go jednak zrozumieć nie

tyle z perspektywy oczekiwań i paradygmatów nowoczesności, ale takim, jakim zapamiętali Go uczniowie. Autor zdaje sobie sprawę zarówno z ogromnego pozytywnego dziedzictwa szczegółowych nauk biblijnych i ich owoców, jak również z ubocznego efektu tego typu studiów – rozbitcia spójnego przesłania Nowego Testamentu. W takiej perspektywie powraca do tradycyjnej lektury nowotestamentalnego tekstu, nie tyle krytycznej (choć uwzględniającej wyniki badań krytycznych), co „wierzącej”. Jego studia nad Jezusem opierają się na założeniu, że przesłanie czy też świadectwo pierwszych dzieł chrześcijaństwa staje się nieczytelne bez czynnika wiary.

Powyższe uwagi mogą zrodzić obawę, że podejście Ratzingera cechuje pewien rodzaj fundamentalizmu. W rzeczywistości obecnego papieża emeryta trzeba uznać za najbardziej zdecydowanego obrońcę rozumu w postmodernistycznej apoteozie słabego myślenia (*pensiero debole*). Uważna lektura jego tekstów szybko pozwala zorientować się w myślowej powadze, intelektualnej kompetencji i racjonalnym zapale ich autora.

Niemiecki teolog nie odrzuca rozumu, lecz wyraźnie go broni. Nie chodzi mu jednak o rozum sekciarski, zaściankowy i zamknięty na poważne, potwierdzone tradycją propozycje i rozwiązania. Rozum, który wyklucza wiarę i czuje się w jej obecności niezręcznie, to dla papieża z Bawarii przykład racjonalności огоłoconej, zafalszowanej, zamkniętej. Jednym z centralnych postulatów Ratzingera jest otwarcie rozumu, poszerzenie jego granic, które czasy nowożytne sztucznie na niego nałożyły.

Całe myślenie Ratzingera wynika z coraz głębszego zrozumienia i fascynacji starożytnym przekonaniem wiary, że Jezus Chrystus jest logosem, słowem, mądrością, racjonalnością. Ten, kto wierzy w Jezusa, otwiera się na najgłębsze pokłady prawdy, staje oko w oko z samą głębią tajemnicy Boga i świata w jej paradoksalnym odsłonięciu. Z tego względu Benedykt XVI widzi w chrześcijaństwie największe oświecenie w dziejach człowieka. Chrześcijaństwo jako wiara jest religią logosu, racjonalności, poznania i prawdy. Ostatecznie chodzi o wspólnotę rozumu i wiary.

Wykład w Ratzybonie jest pod tym względem jedną z mocniejszych w całej tradycji chrześcijańskiej obroną rozumu. Ratzinger jest tutaj augustynikiem: wie, że między wiarą i rozumem nie istnieje żaden realny konflikt, że bez wiary nie ma rozumu, a bez rozumu wiary. Biorąc pod uwagę powstanie i szybki rozwój tendencji fundamentalistycznych we współczesnym świecie religii, szczególnie w radykalnym islamie, ta postawa Ratzingera nosi w sobie cechy proroctwa.

Na uwagę w tym względzie zasługuje koncepcja Objawienia, na której opiera się myśl bawarskiego teologa. Chodzi fundamentalnie o dwie sprawy. Po pierwsze, Ratzinger przez Objawienie rozumie nie tylko jakieś zewnętrzne słowa i czyny Boga w obiektywnej sferze rzeczywistości, ale i istotną przemianę ich adresata. Objawienie dopełnia się, staje się całością, dopiero kiedy jest racjonalnie i w sposób wolny przyjęte przez człowieka. Po drugie, chodzi o konkretnie historyczny wymiar Objawienia. Otóż dokonało się ono na styku dwóch kultur: hebrajskiej i greckiej. Jednym najważniejszych faktów Objawienia jest

zatem swoistego rodzaju fuzja między racjonalnością typu semickiego i greckiego. Zbawcze dzieło Boskiego Objawienia dokonuje się zatem również przez fuzję wybujałej racjonalności greckiej myśli i hebrajskiej wizji świata. Tym samym grecki obraz świata zostaje nie tylko wykorzystany, ale i włączony we własne struktury Objawienia i jego przekazu. Dla Ratzingera to wszystko oznacza niebywale połączenie myślenia historycznego, egzystencjalno-emocjonalnego i skomplikowanej logiki właściwej wielości szkół filozoficznych antycznej Grecji. Objawienie ustanawia tym samym nierozdzielny związek między wiarą i rozumem.

Wszystko to stanowi pobudkę do walki o odnalezienie właściwego miejsca dla teologii w przestrzeni uniwersyteckiej. Ratzinger wspomina swoje czasy profesorskie, kiedy to reprezentanci wszystkich wydziałów zbierali się na wspólne debaty. Taka komunikacja rodziła się z przekonania, że uniwersytet jest szkołą myślenia uniwersalnego, otwartego na różne dziedziny wiedzy, jak i różne metodologie. Spotkania te

były również wyrazem przekonania, że wiedza gdzieś u swoich korzeni stanowi organiczną jedność. W tym względzie próby eliminacji teologii z tego uniwersum wiedzy zdradzają tendencję do fundamentalizmu po stronie współczesnej teorii poznania, naznaczonej często nieuprawnionym, założeniowym redukcjonizmem w duchu obowiązującej poprawności politycznej. Ratzinger widzi niebezpieczeństwo nie tylko po stronie filozofii i nauk świeckich. Również teologia narażona jest na takie redukcjonizmy, które w istocie próbują rozerwać związek wiary i rozumu chociażby przez postulat hellenizacji przesłania chrześcijańskiego i powrotu do czystej wiary właściwej perspektywie hebrajskiej. Nasz autor sprzeciwia się takim rozwiązaniom. Jego zdaniem miejsce teologii na uniwersytecie wynika z samej natury prawdy i poznania. Teologia potrzebuje uniwersum wiedzy, które bez niej, *de facto* i *de iure*, nie istnieje.

Nietrudno w końcu zauważyć praktyczne wymiary i konsekwencje takiego ujęcia. W środowisku romantycznego postmodernizmu odrzu-

cającego rozum papież Benedykt XVI proponuje powrót do poszukiwania prawdy. W tym poszukiwaniu rozum i wiara istotnie współdziałają, prowadząc człowieka i jego społeczność ku Temu, który jest centrum wszystkiego, ku Bogu objawionemu w Jezusie z Nazaretu. Propozycja ta wydaje się stanowić kategoryczny imperatyw dla misji ewangelizacyjnej Kościoła, swoistego rodzaju warunek istnienia i skuteczności Kościoła.

Te kilka marginalnych uwag to jedynie przy czynkowa próba rekonstrukcji głównych myśli i założeń, jakie czytelnik znajdzie w całej twórczości Ratzingera na przestrzeni jej historycznego rozwoju³. W pewien sposób zaprezentowane tu teksty stanowią najwyraźniejsze ich ujęcie i wyraz. Tym samym są jednym z najważniejszych elementów dziedzictwa Josepha Ratzingera, człowieka, chrześcijanina, obywatela, teologa i kapłana. W żadnym razie nie powinny one zostać przeoczone i zaniedbane. Joseph

Ratzinger/Benedykt XVI należy do grona najważniejszych świadków Boga w naszych czasach, i to nie tylko i nie przede wszystkim ze względu na swoje papieżstwo...

Robert J. Woźniak
Święto Ofiarowania Pańskiego,
2 lutego 2017 roku

- 1 J. Ratzinger, *Eklezjologia Soboru Watykańskiego II*, w: tegoż, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, (Opera Omnia, VIII/1), Wydawnictwo KUL, Lublin 2013, ss. 235–257. W tym samym zbiorze można odnaleźć drugi istotny tekst: *Eklezjologia Konstytucji „Lumen Gentium”*, ss. 527–548.
- 2 J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg–Basel–Wien 2015.
- 3 Tym, którzy chcą się bliżej zaznajomić z myślą Ratzingera, warto polecić następujące prace w języku polskim: A. Nichols, *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, Salwator, Kraków 2006; T. Rowland, *Wiara Ratzingera. Teologia Benedykta XVI*, WAM, Kraków 2010.

WYKŁAD PIERWSZY

*O Wierze, rozumie
i uniwersytecie*

Ratyżbona
12 września 2006

I podróż apostolska do Niemiec
Wykład na Uniwersytecie Ratyżbońskim

Eminencje, Magnificencje, Ekscelencje, szanowni Państwo!

Jest to dla mnie wzruszająca chwila – znów jestem na uniwersytecie i raz jeszcze mogę mieć wykład. W tym momencie wracam myślami do lat, gdy po pięknym okresie pracy w szkole wyższej we Fryzyndze zostałem wykładowcą akademickim na uniwersytecie w Bonn. Był to rok 1959, a więc jeszcze czasy dawnego uniwersytetu profesorów zwyczajnych. Przy poszczególnych katedrach nie było asystentów ani sekretarek, za to były bardzo bezpośrednie kontakty ze studentami, a przede wszystkim między profesorami. Spotykaliśmy się przed wykładami i po wykładach w pokojach wykładowców. Kontakty z historykami, filozofami, filologami i naturalnie również między dwoma wydziałami teologicznymi były bardzo ścisłe. Raz

na semestr odbywał się tzw. *dies academicus*, kiedy profesorowie wszystkich wydziałów spotykali się ze studentami z całego uniwersytetu, dzięki czemu możliwe było doświadczenie *universitas* – o czym wspomniał przed chwilą także Jego Magnificencja rektor – a więc doświadczenie tego, że my wszyscy, mimo podziału na specjalizacje, które czasem sprawiają, że nie umiemy się porozumieć, tworzymy całość i pracujemy w sferze jednego i tego samego rozumu, z jego różnymi wymiarami, a tym samym ponosimy także wspólną odpowiedzialność za właściwe korzystanie z niego – tego właśnie doświadczyliśmy wyraźnie. Uniwersytet był oczywiście dumny także ze swoich dwóch wydziałów teologicznych. Było jasne, że również one, podejmując refleksję nad rozumnością wiary, wykonują pracę, która w oczywisty sposób stanowi część owej „całości”, jaką jest *universitas scientiarum*, chociaż nie wszyscy mogli podzielać wiarę, której powiązaniem ze wspólnym rozumem zajmują się teolodzy. Ta wewnętrzna spójność w świecie rozumu nie została zakłócona nawet wówczas, gdy pewnego dnia rozeszła

się wieść, że jeden z kolegów powiedział, iż na naszym uniwersytecie występuje dziwne zjawisko: dwa fakultety zajmują się czymś, co nie istnieje – czyli Bogiem. Na uniwersytecie jako całości panowało niepodważalne przekonanie, że nawet w obliczu tak radykalnego sceptycyzmu refleksja nad zagadnieniem Boga jest konieczna i racjonalna oraz że należy ją prowadzić w kontekście tradycji wiary chrześcijańskiej.

To wszystko przypomniało mi się niedawno, gdy czytałem wydaną przez prof. Theodore'a Khoury'ego z Münster część dialogu, jaki prowadził uczony cesarz bizantyjski Manuel II Paleolog, być może przebywając na leżach zimowych pod Ankarą w 1391 roku, z perskim znawcą chrześcijaństwa i islamu na temat prawdy obu religii¹. Prawdopodobnie sam cesarz spisał później ten dialog podczas oblężenia Konstantynopola między rokiem 1394 a 1402. Wyjaśnia to, dlaczego jego wywody są przytoczone w sposób o wiele bardziej szczegółowy niż wypowiedzi jego perskiego rozmówcy². Dialog obejmuje cały zakres struktur wiary opisanych w Biblii i Koranie,

najwięcej miejsca poświęcając wizerunkowi Boga i człowieka, ale nieuniknienie powraca wciąż także do relacji między trzema – jak to nazywano – „Prawami” lub też trzema „porządkami życia”: Starym Testamentem, Nowym Testamentem i Koranem. Nie zamierzam o tym mówić w tym wykładzie; chciałbym poruszyć tylko jedno zagadnienie, raczej uboczne w strukturze całego dialogu, które zafascynowało mnie w kontekście zagadnienia „wiera a rozum” i posłuży mi jako punkt wyjścia do rozważań na ten temat.

W siódmej rozmowie (*dialeksis* – spór) wydanej przez prof. Khoury’ego cesarz porusza temat dżihadu – świętej wojny. Cesarz wiedział z pewnością, że w surze 2, 256 znajdują się słowa: „Żadnego przymusu w sprawach wiary”. Zdaniem niektórych znawców jest to prawdopodobnie jedna z sur z okresu początkowego, w którym sam Mahomet nie miał jeszcze władzy i był zagrożony. Ale oczywiście cesarz znał także rozporządzenia dotyczące świętej wojny, sformułowane później i utrwalone w Koranie. Nie wnikając w szczegóły, takie jak różne podejście do „posiadaczy Księgi”

i „niewiernych”, cesarz zwraca się do swego rozmówcy w sposób zaskakująco obcesowy – do tego stopnia, że jest to dla nas nie do zaakceptowania – stawiając mu po prostu podstawowe pytanie o relację między religią a przemocą w ogóle: „Pokaż mi – mówi – co nowego przyniósł Mahomet, a znajdziesz tam tylko rzeczy złe i nieludzkie, takie jak jego nakaz szerzenia mieczem wiary, którą głosił”³. Po tych dosadnych słowach cesarz uzasadnia szczegółowo, dlaczego szerzenie wiary przemocą jest tak irracjonalne. Przemoc jest sprzeczna z naturą Boga i naturą duszy. „Bóg nie ma upodobania w krwi – mówi – a działanie inne niż zgodne z rozumem, *syn logo*, jest sprzeczne z naturą Boga. Wiara jest owocem duszy, a nie ciała. Kto zatem chce doprowadzić kogoś do wiary, musi umieć dobrze przemawiać i poprawnie rozumować, a nie uciekać się do przemocy i gróźb. (...) Aby przekonać rozumny umysł, nie trzeba posługiwać się siłą własnego ramienia ani narzędziami walki, ani żadnym innym środkiem, którym można zagrozić człowiekowi śmiercią...”⁴.

W tej argumentacji przeciw nawracaniu przemocą decydujące jest stwierdzenie: „nie działać zgodnie z rozumem jest rzeczą sprzeczną z naturą Boga”⁵. Theodore Khoury, wydawca, tak to komentuje: dla cesarza, Bizantyjczyka wychowanego na filozofii greckiej, to twierdzenie jest oczywistością. Natomiast w myśl doktryny muzułmańskiej Bóg jest absolutnie transcendentny. Jego wola nie jest związana z żadną z naszych kategorii, nawet kategorią rozumności⁶. W tym kontekście Khoury przytacza pracę znanego francuskiego islamisty Rogera Arnaldeza, który zauważa, że Ibn Hazm posuwa się wręcz do twierdzenia, jakoby Bóg nie był skrzepowany nawet swoim własnym słowem i nic Go nie zobowiązywało do objawienia nam prawdy. Jeśli taka byłaby Jego wola, człowiek musiałby nawet praktykować bałwochwalstwo⁷.

Pojawia się tutaj – w naszym rozumieniu Boga, a zatem także w konkretnej praktyce religii – dylemat, z którym musimy dzisiaj się zmierzyć w sposób bardzo bezpośredni. Przekonanie, że działanie wbrew rozumowi jest sprzeczne

z naturą Boga, należy tylko do myśli greckiej czy też zawsze pozostaje w mocy samo w sobie? Sądzę, że ujawnia się tutaj głęboka zgodność między tym, co greckie w najlepszym tego słowa znaczeniu, a wiarą w Boga opartą na fundamencie Biblii. Modyfikując pierwszy werset Księgi Rodzaju, a zarazem pierwszy werset całego Pisma Świętego, św. Jan rozpoczyna prolog swojej Ewangelii słowami: „Na początku był *logos*”. Tego samego słowa używa cesarz: Bóg działa *syn logo*, poprzez *logos*. *Logos* oznacza zarazem rozum i słowo – rozum, który jest twórczy i zdolny do udzielania się, ale właśnie jako rozum. Święty Jan dał nam tym samym ostateczne słowo na temat biblijnej koncepcji Boga – słowo, w którym wszystkie często żmudne i kręte drogi wiary biblijnej osiągną cel i znajdują swoją syntezę. Na początku był *logos*, a *logos* jest Bogiem, mówi nam Ewangelista. Spotkanie przesłania biblijnego z myślą grecką nie było czystym przypadkiem. Wizję św. Pawła, przed którym zamknęły się drogi do Azji i który ujrzał we śnie Macedończyka proszącego go: „Przepraw się do Macedonii i pomóż nam!”

(por. Dz 16,6–10), można interpretować jako „syn-
tetyczny wyraz” rzeczywistej potrzeby zbliżenia
między wiarą biblijną a refleksją grecką.

W rzeczywistości ten proces zbliżenia rozpoczął
się już znacznie wcześniej. Już tajemnicze imię
Boga objawione z gorejącego krzewu, które sta-
wia Boga poza kręgiem bóstw o wielorakich imio-
nach, oznajmiając jedynie Jego „Jestem” – czyli
Jego istnienie, jest w stosunku do mitu swoistą
kontestacją, którą łączy ścisła analogia z próbą
przezwyciężenia i odrzucenia samego mitu pod-
jętą przez Sokratesa⁸. Proces, który rozpoczął się
przy gorejącym krzewie, osiąga w Starym Testa-
mencie kolejny etap rozwoju w okresie wygnania,
kiedy to Bóg Izraela, pozbawionego teraz ziemi
i kultu, objawia się jako Bóg nieba i ziemi, przed-
stawiając się tą prostą formułą, która nawiązuje do
słowa wypowiedzianego z krzewu: „JA JESTEM”.
Temu nowemu poznaniu Boga towarzyszy swego
rodzaju myślenie oświeceniowe, którego radykal-
nym wyrazem jest wyśmiewanie bóstw będących
jedynie dziełem rąk ludzkich (por. Ps 115). Tak
więc, mimo całej stanowczej niezgody z władcami

hellenistycznymi, którzy chcieli siłą narzucić przyjęcie greckiego stylu życia i ich bałwochwalczego kultu, wiara biblijna w epoce hellenistycznej dążyła w istocie ku spotkaniu z lepszą częścią myśli greckiej, doprowadzając w końcu do wzajemnego kontaktu, do którego dochodziło zwłaszcza w późnej literaturze mądrościowej. Dzisiaj wiemy, że grecki przekład Starego Testamentu dokonany w Aleksandrii – Septuaginta – jest czymś więcej niż zwykłym tłumaczeniem (być może zasługującym nawet na niezbyt pochlebną ocenę) tekstu hebrajskiego: jest w istocie samoistnym świadectwem pisemnym i konkretnym, ważnym krokiem w dziejach Objawienia, w którym owo spotkanie dokonało się w sposób mający decydujące znaczenie dla narodzin chrześcijaństwa i jego rozpowszechnienia⁹. W istocie rzeczy jest to spotkanie wiary i rozumu, autentycznego oświecenia i religii. Właśnie przyjmując za punkt wyjścia wewnętrzną naturę wiary chrześcijańskiej, a zarazem naturę myśli greckiej stopionej już z wiarą, Manuel II mógł powiedzieć: „Nie działać z logosem jest sprzeczne z naturą Boga”.

Gwoli uczciwości trzeba przyznać, że w późnym średniowieczu rozwinęły się w teologii nurty rozbijające tę syntezę ducha greckiego i ducha chrześcijańskiego. W przeciwstawieniu do tak zwanego intelektualizmu augustyńskiego i tomistycznego pojawiło się – poczynając od Dunska Szkota – podejście woluntarystyczne, które w wyniku późniejszej ewolucji doprowadziło ostatecznie do sformułowania tezy, jakoby nasze poznanie Boga ograniczało się wyłącznie do Jego *voluntas ordinata*. Poza nią istniałaby wolność Boga, na mocy której może On stwarzać i czynić nawet coś, co jest sprzeczne z wszystkim, czego w rzeczywistości dokonał. Pojawiają się tu poglądy, które bez wątpienia mogą być bliskie stanowisku Ibn Hazma i mogłyby nawet prowadzić do powstania wizji Boga Arbitralnego, którego nie krępują nawet więzy prawdy i dobra. Transcendencja i odmienność Boga zostają uwypuklone w sposób tak przesadny, że nawet nasz rozum, nasz zmysł prawdy i dobra nie są już prawdziwym zwierciadłem Boga, którego niezmiernie możliwości pozostają dla nas na zawsze nieosiągalne i ukryte pod Jego

konkretnymi decyzjami. W przeciwieństwie do tego wiara Kościoła zawsze pozostała wierna przekonaniu, że między Bogiem a nami, między Jego odwiecznym Duchem stwórczym a naszym stworzonym rozumem istnieje prawdziwa analogia, w której – jak mówi Sobór Laterański IV z 1215 roku – niepodobieństwa są oczywiście nieskończenie większe od podobieństw, nie na tyle jednak, aby przekreślić ową analogię i jej język. Bóg nie staje się bardziej boski przez to, że odsuwamy Go daleko od siebie, w sferę czystego i nieprzeniknionego woluntaryzmu, ale prawdziwie boski jest ten Bóg, który objawił się jako *logos* i jako *logos* działał i wciąż działa dla naszego dobra, pełen miłości. Oczywiście miłość, jak mówi św. Paweł, „przewyższa” wiedzę i dlatego zdolna jest pojąć więcej niż sama myśl (por. Ef 3,19), niemniej pozostaje ona miłością Boga-Logosu, przez co kult chrześcijański jest – jak dalej mówi św. Paweł – *logike latreia*, kultem zgodnym z odwiecznym Słowem i z naszym rozumem (por. Rz 12,1)¹⁰.

Wspomniane tutaj wzajemne wewnętrzne zbliżenie, do jakiego doszło między wiarą biblijną

a poszukiwaniami filozoficznymi myśli greckiej, jest faktem o decydującym znaczeniu z punktu widzenia nie tylko historii religii, ale także historii powszechnej – faktem, który pozostaje dla nas wiążący także dzisiaj. W świetle tego spotkania nie dziwi nas, że chrześcijaństwo, choć powstało na Wschodzie i tam przeszło pewne ważne fazy rozwoju, znalazło ostatecznie swój historycznie decydujący kształt w Europie. Możemy to również ująć odwrotnie: spotkanie to, wzbogacone później także o dziedzictwo Rzymu, stworzyło Europę i pozostaje fundamentem tego, co słusznie można nazywać Europą.

Tezie, że krytycznie oczyszczone dziedzictwo greckie stanowi integralną część wiary chrześcijańskiej, przeciwstawia się postulat dehellenizacji chrześcijaństwa, który od początku epoki nowożytnej odgrywa coraz bardziej dominującą rolę w poszukiwaniach teologicznych. Przy bliższej analizie można wyodrębnić trzy fazy procesu dehellenizacji, które są co prawda ze sobą powiązane, ale w swoich założeniach i celach różnią się wyraźnie od siebie¹¹.

Kwestia dehellenizacji pojawia się po raz pierwszy w XVI wieku w związku z postulatami reformacji. Przyglądając się tradycji szkół teologicznych, reformatorzy widzieli w niej formę systematyzacji wiary uwarunkowanej całkowicie przez filozofię, a więc – można powiedzieć – określenie wiary z zewnątrz, wedle kategorii myślowych niewywodzących się z niej samej. Wskutek tego wiara nie jawiła się już jako żywe słowo dziejowe, ale jako element włączony w strukturę pewnego systemu filozoficznego. Natomiast postulat *sola scriptura* jest poszukiwaniem czystej formy wiary, takiej, jaka jest od początku obecna w słowie biblijnym. Metafizyka jawi się tutaj jako założenie wyprowadzone z innego źródła, od którego należy wiarę uwolnić, aby mogła na powrót stać się w pełni sobą. Kiedy Kant stwierdził, że musi obalić wiedzę, aby uczynić miejsce dla wiary, postąpił w myśl tego programu z radykalizmem, którego reformatorzy nie mogli przewidzieć. W ten sposób zakotwiczył wiarę wyłącznie w sferze rozumu praktycznego, odmawiając jej dostępu do całej rzeczywistości.

Teologia liberalna XIX i XX wieku przyniosła drugą falę programu dehellenizacji, której wybitnym przedstawicielem jest Adolf von Harnack. W okresie moich studiów oraz w pierwszych latach pracy akademickiej program ten był intensywnie realizowany także w teologii katolickiej. Jako punkt wyjścia przyjmowano Pascalowskie rozróżnienie między Bogiem filozofów i Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Zajmowałem się tym tematem w moim wykładzie inauguracyjnym w Bonn w 1959 roku¹² i nie zamierzam tutaj do niego powracać. Chciałbym jednak przynajmniej pokrótce naświetlić w tym miejscu to, co stanowi o nowości tej drugiej fali dehellenizacji w porównaniu z pierwszą. U Harnacka główną myślą wydaje się powrót do Jezusa po prostu jako człowieka i do Jego prostego przesłania, które ma być uprzednie w stosunku do wszelkich teologizacji i także hellenizacji: właśnie to proste przesłanie miałoby stanowić prawdziwy moment kulminacyjny religijnego rozwoju ludzkości. Jezus odszedł od kultu na rzecz moralności. W istocie jest On przedstawiany jako

ojciec humanitarnego przesłania moralnego. Celem Harnacka jest w gruncie rzeczy ponowne doprowadzenie chrześcijaństwa do harmonii z nowożytnym rozumem właśnie przez uwolnienie go od elementów na pozór filozoficznych i teologicznych, jak na przykład wiara w Bóstwo Chrystusa i w Boga w Trójcy Jedynej. W tym sensie egzegeza historyczno-krytyczna Nowego Testamentu, zgodna z jego wizją, umieszcza na nowo teologię w świecie uniwersytetu: teologia jest dla Harnacka czymś zasadniczo historycznym, a więc ściśle naukowym. To, czego docieka na temat Jezusa na drodze krytyki, jest – by tak rzec – wyrazem praktycznego rozumu, a więc może być utrzymane w ramach uniwersytetu. W tle mamy tu nowożytne samoograniczenie się rozumu, wyrażone w klasycznej formie w „krytykach” Kanta, w międzyczasie jednak jeszcze bardziej radykalizowane przez myśl opartą na naukach przyrodniczych. Ta nowożytna koncepcja rozumu opiera się – mówiąc krótko – na syntezie platonizmu (kartezjanizmu) i empiryzmu, którą utrwaliły zdobycze techniki. Z jednej

strony zakłada się, że materia ma strukturę matematyczną, że jest – by tak rzec – z natury racjonalna, dzięki czemu można rozumieć jej działanie i skutecznie je wykorzystywać. Można powiedzieć, że to podstawowe założenie stanowi element platoński w nowożytnej koncepcji natury. Z drugiej strony jest kwestia funkcjonalnej przydatności natury dla naszych celów, i tutaj tylko eksperymentalne stwierdzenie prawdy lub fałszu może dać całkowitą pewność. Zależnie od okoliczności każdy z tych dwóch biegunów może mieć większą lub mniejszą wagę. Tak radykalnie pozytywistyczny myśliciel jak Jacques Monod deklarował się jako przekonany platonik.

Wynikają stąd dwa zasadnicze ukierunkowania o decydującym znaczeniu dla naszej kwestii. Tylko ten rodzaj pewności, który jest wynikiem współdziałania matematyki i empirii, pozwala mówić o naukowości. To, co chce być uznane za naukę, musi się zmierzyć z tym kryterium. W konsekwencji również nauki o sprawach ludzkich, takie jak historia, psychologia, socjologia i filozofia, starały się zbliżyć do tego kanonu naukowości.

Dla naszej refleksji istotny jest jednak również fakt, że sama ta metoda wyklucza problem Boga, sprawiając, że jawi się on jako problem nienaukowy lub przednaukowy. W ten sposób jednak dochodzi do zawężenia horyzontu nauki i rozumu, czego zasadność należy zakwestionować.

Powróć jeszcze do tego tematu. Na razie wystarczy mieć na uwadze, że gdyby w tej perspektywie podjąć próbę utrzymania statusu teologii jako dyscypliny „naukowej”, z chrześcijaństwa pozostałaby jedynie mizerna część. Ale musimy powiedzieć więcej: jeśli cała nauka sprowadza się tylko do tego, to także sam człowiek zostaje umniejszony. W takim wypadku bowiem właściwe człowiekowi pytania, typu: „skąd?” i „dokąd?” – dociekania z dziedziny religii i etyki, nie znajdują już miejsca w przestrzeni wspólnego rozumu określonego przez tak pojmowaną „naukę” i muszą zostać zepchnięte w sferę subiektywizmu. Podmiot decyduje na podstawie własnych doświadczeń, co wydaje mu się godne akceptacji w sprawach religii, a subiektywne „sumienie” staje się ostatecznie jedyną instancją etyczną.

W ten sposób jednak etos i religia tracą moc tworzenia wspólnoty i zostają zepchnięte w sferę indywidualnej dowolności. Jest to sytuacja niebezpieczna dla ludzkości: przekonują nas o tym groźne patologie religii i rozumu, których powstawanie jest nieuniknione, gdy rozum zostaje zawężony do tego stopnia, że kwestie religii i etosu już go nie dotyczą. To, co oszło się z prób zbudowania etyki na podstawie reguł ewolucji lub psychologii czy socjologii, jest po prostu niewystarczające.

Zanim sformułujemy wnioski, do których zmierza całe to rozumowanie, muszę jeszcze wspomnieć pokrótce o trzeciej fali dehellenizacji, która szerzy się obecnie. Odnośnie do spotkania z wielością kultur często mówi się dziś, że synteza chrześcijaństwa z hellenizmem, do której doszło w starożytnym Kościele, była jakoby pierwszą inkulturacją, która nie powinna krępować innych kultur. Powinny one mieć prawo cofnięcia się aż do momentu poprzedzającego tamtą inkulturację, aby mogły odkryć proste przesłanie Nowego Testamentu i na nowo inkultuować je

w swoich środowiskach. Teza ta nie jest całkowicie fałszywa, jest jednak uproszczona i nieścisła. Nowy Testament został w istocie napisany po grecku i jest w nim ślad kontaktu z duchem greckim – relacji, która dojrzewała wcześniej, w czasie kształtowania się Starego Testamentu. W procesie formowania się starożytnego Kościoła z pewnością pojawiły się elementy, których nie trzeba włączać we wszystkie kultury. Jednakże istotne decyzje – te właśnie, które dotyczą relacji między wiarą a poszukiwaniami ludzkiego umysłu – są częścią samej wiary i jej konsekwencjami, zgodnymi z jej naturą.

Dochodzę w ten sposób do konkluzji. Niniejsza próba krytyki nowożytnego rozumu, przeprowadzona od wewnątrz i tylko w ogólnym zarysie, nie ma bynajmniej oznaczać, że należy teraz cofnąć się w przeszłość, do sytuacji sprzed oświecenia, odrzucając przekonania ery nowożytnej. Wielkość nowożytnego rozwoju ducha należy uznać bez zastrzeżeń: wszyscy jesteśmy wdzięczni za wspaniałe możliwości, jakie rozwój ten stworzył przed ludzkością i za

postępy w człowieczeństwie, które zostały nam ofiarowane. Etos naukowości wyraża zresztą – o czym wspomniał Jego Magnificencja rektor – wolę posłuszeństwa prawdzie, jest zatem przejawem postawy, która stanowi element istotnych wyborów chrześcijańskiego ducha. Nie chodzi zatem o wycofanie się albo krytykę negatywną, lecz raczej o rozszerzenie naszej koncepcji rozumu i posługiwania się nim. Bowiem choć cieszymy się z możliwości człowieka, dostrzegamy również zagrożenia, jakie z nich wypływają, i musimy się zastanowić, jak nad nimi zapanować. Uda się nam to tylko wówczas, jeśli rozum i wiara zjednoczą się w nowy sposób; jeśli przewyżcimy przez nas narzucone ograniczenie rozumu do tego tylko, co jest doświadczalnie sprawdzalne, i znów otworzymy przed nim cały zakres jego potencjału. W tym sensie teologia, nie tylko jako dyscyplina historyczna i humanistyczno-naukowa, ale jako teologia w ścisłym sensie, czyli jako poszukiwanie rozumowego uzasadnienia wiary, powinna mieć swoje miejsce na uniwersytecie i w rozległym dialogu nauk.

Tylko w ten sposób zyskujemy też zdolność do prawdziwego dialogu między kulturami i religiami – dialogu, którego tak pilnie potrzebujemy. W świecie zachodnim szeroko rozpowszechniona jest opinia, że tylko pozytywistyczny rozum i wywodzące się z niego formy filozofii są uniwersalne. Ale głęboko religijne kultury świata widzą w tym właśnie wykluczeniu rzeczywistości boskiej z uniwersalnego obszaru rozumu zamach na ich najgłębsze przekonania. Rozum, który pozostaje głuchy na to, co boskie, i spycha religię w sferę subkultury, nie jest zdolny włączyć się w dialog kultur. A jednak nowożytny rozum naukowy, typowy dla nauk przyrodniczych, z właściwym sobie elementem platońskim, nosi w sobie – jak próbowałem wykazać – pytanie, które przerasta jego samego i jego możliwości metodologiczne. On sam musi po prostu przyjąć, że materia ma strukturę racjonalną i że istnieje odpowiedniość między naszym duchem a racjonalnymi strukturami działającymi w naturze, jako niepodważalny fakt, który stanowi podstawę jego metodologii. Ale pytanie o przyczyny

tego faktu istnieje i nauki przyrodnicze muszą je powierzyć filozofii i teologii, a więc refleksji prowadzonej na innych płaszczyznach i innymi sposobami. Dla filozofii, a w odmienny sposób także dla teologii wsłuchiwanie się w wielkie doświadczenia i przekonania tradycji religijnych ludzkości, zwłaszcza wiary chrześcijańskiej, jest źródłem poznania; odrzucenie tego poznania oznaczałoby niedopuszczalne ograniczenie naszego wsłuchiwania się i odpowiadania. Przychożą mi tu na myśl słowa Sokratesa do Fedona. W poprzednich rozmowach była mowa o wielu błędnych poglądach filozoficznych, teraz więc Sokrates powiada: „Byłoby w pełni zrozumiałe, gdyby ktoś, rozdrażniony tak licznymi błędami, znienawidził na resztę życia wszelkie rozważania o bycie i je wyszydzał. Ale w ten sposób zagubiłby prawdę o bycie i poniósłby wielką szkodę”¹³. Od długiego czasu Zachodowi zagraża taka właśnie niechęć względem fundamentalnych pytań dotyczących jego własnej racjonalności, co może przynieść mu tylko poważną szkodę. Otwierać się odważnie na cały zakres możliwości rozumu, nie

odrzucać jego wielkości – oto program, z jakim teologia, prowadząca refleksję nad wiarą biblijną, włącza się we współczesną debatę. „Nie działać zgodnie z rozumem, nie działać z logosem jest sprzeczne z naturą Boga” – mówił do swego perskiego rozmówcy Manuel II, wychodząc od chrześcijańskiego obrazu Boga. Właśnie do odkrycia tego wielkiego logosu, tego ogromnego obszaru rozumu zachęcamy naszych rozmówców w dialogu kultur. Zaś wielkim zadaniem uniwersytetu jest dążenie do tego, abyśmy sami odkrywali go wciąż na nowo.