

Przemówienie Benedykta XVI na Uniwersytecie w Ratyzbonie

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 – mówił Benedykt XVI podczas słynnego wystąpienia na Uniwersytecie Ratyzbońskim 12 września 2006 roku.

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 jedną 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 rozumu — 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 przypominało 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 r., z perskim znawcą chrześcijaństwa i islamu na temat prawdy obu religii[1]. 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 rozmówcy[2]. 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 «wiara 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 obcesowy, 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 niehumanitarne, 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].

Przemoc jest sprzeczna z naturą Boga i naturą duszy

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 rozumności[6]. W tym kontekście Khoury przytacza pracę znanego francuskiego islamisty R. 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 bałwochwalstwo[7].

Pojawia się tutaj — w naszym rozumieniu Boga, a zatem także w konkretnej praktyce religii — dylemat, z którym musimy dzisiaj zmierzyć się 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. Św. Jan dał nam tym samym ostateczne słowo na temat biblijnej koncepcji Boga — słowo, w którym wszystkie często żmudne i kręte drogi wiary biblijnej osiągają 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) — tę wizję można interpretować jako «syntetyczny 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 stawia Boga poza kręgiem bóstw o wielorakich imionach, oznajmiając jedynie Jego «Jestem» — czyli Jego istnienie, jest w stosunku do mitu swoistą kontestacją, którą łączy ścisła analogia z próbą przewyciężenia i odrzucenia samego mitu podjętą przez Sokratesa [8]. Proces, który rozpoczął się przy gorejącym krzewie, osiąga w Starym Testamencie kolejny etap rozwoju w okresie wygnania, kiedy to Bóg Izraela, pozbawionego teraz ziemi i kultu, objawia się jako Bóg nieba i ziemi, przedstawiając się tą prostą formułą, która nawiązuje do słowa wypowiedzianego z krzewu: «JA JESTEM». Temu nowemu poznaniu Boga towarzyszy swego rodzaju myślenie oświeceniowe, którego radykalnym wyrazem jest wyśmiewanie bóstw

będących jedynie dziełem rąk ludzkich (por. Ps 115). Tak więc, mimo całej ostrej 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 rozpowszechnienia [9]. 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 wątplenia mogą być bliskie stanowisku Ibn Hazma i mogłyby nawet prowadzić do powstania wizji Boga Arbitralnego, którego nie

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!» — tę wizję można interpretować jako «syntetyczny wyraz» rzeczywistej potrzeby zbliżenia między wiarą biblijną a refleksją grecką

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 niezmierzone 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 r. — 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 wspomniane tutaj wzajemne wewnętrzne zbliżenie, do którego 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 siebie[11].

Kwestia dehellenizacji pojawia się po raz pierwszy w XVI w. 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 nie wywodzących 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.

Miłość, jak mówi św. Paweł, „przewyższa” wiedzę i dlatego zdolna jest pojąć więcej niż sama myśl, niemniej pozostaje ona miłością Boga-Logosu, przez co kult chrześcijański jest faktem o decydującym znaczeniu z punktu widzenia nie tylko historii religii, ale także historii powszechnej

Teologia liberalna XIX i XX w. 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 a Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Zajmowałem się tym tematem w moim wykładzie inauguracyjnym w Bonn w 1959 r.[12] 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 zradykalizowane 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 J. 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.

Powrócę 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 zostało 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 nieściśła. 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 są 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 otworzył 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 przewyciężymy 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. Przychodzą 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.

Benedykt XVI

Wykład wygłoszony 12 września 2006 roku przez papieża Benedykta XVI na Uniwersytecie Ratyżbońskim w Niemczech

Przypisy:

1. Z 26 rozmów (w przekładzie Khoury'ego: *dialeksis* — spór) całego dialogu (*Entretien*), Th. Khoury opublikował 7, «spór» z przypisami i obszernym wprowadzeniem na temat pochodzenia tekstu, tradycji rękopiśmiennej i struktury dialogu oraz z krótkimi streszczeniami nie opublikowanych «sporów»; do tekstu greckiego dołączone zostało tłumaczenie na język francuski: Manuel II Paleologue, *Entretiens avec un Musulman. T Controverse*. Sources chretiennes n. 115, Paris 1966. W międzyczasie Karl Förstel opublikował w Corpus Islamico--Christianum (Series Graeca. Redakcja A. Th. Khoury — R. Gleib) wydanie grecko-niemieckie tekstu opatrzone komentarzem: Manuel II. Palaiologus, *Dialoge mit einem Muslim*, 3 tomy, Würzburg-Altenberge 1993-1996. Już w 1966 r. E. Trapp opublikował tekst grecki z wprowadzeniem jako tom II *Wiener byzantinische Studien*. W tym wykładzie będę cytował z wydania Khoury'ego.

2. Odnośnie do powstania i redakcji dialogu zob. Khoury, s. 22-29; obszerne komentarze na ten temat znajdują się również w wydaniach Förstela i Trappa.

3. Spór VII 2 c: Khoury, s. 142-143; Förstel, Bd I, VII. Dialog 1. 5, s. 240-241. Cytat ten został, niestety, odebrany w świecie muzułmańskim jako wyraz mych osobistych poglądów, i tym samym wzbudził zrozumiałe oburzenie. Mam nadzieję, że czytelnik mojego tekstu będzie mógł od razu zrozumieć, że zdanie to nie wyraża mej osobistej oceny Koranu, który darzę szacunkiem należnym świętej księdze wielkiej religii.

Cytując tekst cesarza Manuela II zamierzałem jedynie uwydatnić istotny związek między wiarą i rozumem. W tym zgadzam się z Manuelem II, ale nie podpisuję się pod jego polemiką.

4. Spór VII 3b-c: Khoury, s. 144-145; Förstel Bd. I, VII. Dialog 1. 6, s. 240-243.

5. Jedynie ze względu na to stwierdzenie przytoczyłem dialog Manuela z jego perskim rozmówcą. Z tego właśnie stwierdzenia wyłania się temat moich dalszych refleksji.

6. Por. Khoury, dz. cyt, s. 144, przyp. 1.

7. R. Arnaldez, *Grammaire et theologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris 1956, s. 13; por. Khoury, s. 144. O tym, że podobne poglądy występują w teologii późnego średniowiecza, będę mówił w dalszej części mego przemówienia.

8. W sprawie wywołującej liczne dyskusje interpretacji epizodu z płonącym krzewem chciałbym odesłać do mojej książki *Einführung in das Christentum* (München 1968), s. 84-102. Sądzę, że twierdzenia, jakie zawarłem w tej książce, pozostają aktualne pomimo rozwoju dyskusji na ten temat.

9. Por. A. Schenker, *LEcriture sainte subsiste en plusieurs formes canoniques simul-tanees*, w: *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la*

Dottrina della Fede, Città del Vaticano 2001, s. 178-186.

10. Na ten temat pisałem bardziej szczegółowo w mojej książce *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg 2000, s. 38-42.

11. Z obszernej literatury na temat dehellenizacji chciałbym wymienić przede wszystkim A. Grillmeiera *Hellenisierung – Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, w: tegoż, *Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven*, Freiburg 1975, s. 423-488.

12. Ponownie wydany i opatrzone komentarzem przez Heina Sonnemannsa: *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Johannes-Verlag Leutesdorf, 2. ergänzte Auflage 2005.

13. 90 c-d. Odnośnie do tekstu por. również R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Mainz-Paderborn 19875, s. 218-221.