

opusdei.org

Benedykta XVI o dialogu wiary i rozumu

Wytrawni watykaniści badając nauczanie Benedykta XVI zwracają uwagę na 4 przemówienia stanowiące podstawę dla dialogu wiary i rozumu we współczesnym świecie.

17-05-2019

Przemówienie na uniwersytecie w Ratyzbonie (Regensburg), 12 września 2006 r.

Przemówienie do przedstawicieli
świata kultury, Paryż, Kolegium
Bernardynów, 12 września 2008 r.
Paryż, Kolegium Bernardynów, 12
września 2008 r.

Przemówienie Benedykta XVI na
spotkaniu z przedstawicielami
społeczeństwa brytyjskiego,
korpusu dyplomatycznego, świata
polityki, nauki i przedsiębiorczości
Westminster Hall, 17 września
2010 r.

Przemówienie Benedykta XVI w
Bundestagu z 22 września 2011 r.

**PRZEMÓWIENIE NA
UNIWERSYTECIE W RATYZBONIE
(REGENSBURG), 12.09.2006**

Szanowne Panie i Panowie

Jest dla mnie poruszającym
doświadczeniem stanąć raz jeszcze
na tej katedrze uniwersyteckiej, by
wygłosić wykład. Myślę o latach

wstecz, gdy po miłym okresie w Freisinger Hochschule, zacząłem uczyć na uniwersytecie bońskim. Było to w roku 1959, w dniach starego uniwersytetu, który składał się z normalnych profesorów. Rozmaite katedry nie miały ani asystentów, ani sekretarek, zamiast tego było jednak wiele bezpośredniego kontaktu ze studentami, a zwłaszcza pomiędzy poszczególnymi profesorami. Spotykaliśmy się przed i po wykładach w pokojach nauczycielskich. Zachodziła ożywiona wymiana zdań pomiędzy historykami, filozofami, filologami i, oczywiście, pomiędzy dwoma wydziałami teologicznymi. Raz w semestrze był *dies academicus*, gdy profesorowie z każdego wydziału pojawiali się przed studentami całego uniwersytetu, umożliwiając prawdziwe doświadczenie *universitas*: rzeczywistości, w której, pomimo naszej specjalizacji,

utrudniającej czasem wzajemną komunikację, składaliśmy się na całość, pracując we wszystkim na podstawach jednej racjonalności z jej różnymi aspektami i współdzieląc odpowiedzialność za właściwe posługiwanie się rozumem — ta rzeczywistość stała się żywym doświadczeniem. Uniwersytet był także dumny ze swych dwóch wydziałów teologicznych. Było jasne, że dociekając racjonalności wiary, wykonywały one także pracę, która z konieczności jest częścią „całości” *universitas scientiarum*, nawet jeśli nie każdy mógł mieć udział w wierze, którą teologowie starali się skorelować z rozumem jako całość. To głębokie poczucie spójności wewnątrz świata rozumu nie było zakłócone, nawet gdy kiedyś doniesiono, że jeden z kolegów powiedział coś dziwnego o naszym uniwersytecie: że ma dwa wydziały poświęcone czemuś, co nie istnieje: Bogu. To, że nawet wobec tak

radykałnego sceptycyzmu nadal konieczne jest i rozsądne podnoszenie kwestii Boga poprzez posługiwanie się rozumem i czynienie tego w kontekście tradycji wiary chrześcijańskiej: wewnątrz uniwersytetu jako całości, było to akceptowane bez pytania.

Przypomniałem sobie o tym niedawno, czytając zredagowane przez prof. Theodore'a Kohury'ego (Monachium) wydanie części dialogu, który miał miejsce — prawdopodobnie w koszarach zimowych blisko Ankary — pomiędzy erudytą, bizantyjskim cesarzem Manuelem II Paleologiem a wykształconym Persem, na temat chrześcijaństwa i islamu oraz prawdy obojga. Prawdopodobnie to sam cesarz spisał ten dialog podczas oblężenia Konstantynopola między 1394 a 1402; tłumaczyłoby to, dlaczego jego argumenty przedstawione są bardziej

szczegółowo niż odpowiedzi uczonego Persa. Dialog obejmuje szeroki zakres struktur wiary zawartej w Biblii oraz w Koranie i zajmuje się zwłaszcza obrazem Boga i człowieka, wracając jednocześnie z konieczności raz za razem do relacji „trzech praw”: Starego Testamentu, Nowego Testamentu i Koranu. Podczas tego wykładu chciałbym omówić tylko jeden punkt — sam z siebie dość marginalny w samym dialogu — który, w kontekście zagadnienia „wiary i rozumu”, uznałem za ciekawy i który może posłużyć jako punkt wyjścia do moich rozmyślań nad tym zagadnieniem.

W siódmej rozmowie (διάλεξις — kontrowersja) opracowanej przez prof. Khoury'ego, cesarz dotyka tematu dżihadu (świętej wojny). Cesarz musiał wiedzieć, że w surze 2,256 napisano: „Nie ma przymusu w religii”. Jest to jedna z sur wczesnego

okresu, gdy Mahomet był jeszcze słaby i zagrożony. Ale oczywiście cesarz znał także przepisy, utworzone później i spisane w Koranie, dotyczące świętej wojny. Nie wchodząc w szczegóły, takie jak różnica traktowania przyznana tym, którzy mają „Księgę” oraz „niewiernym”, zwraca się do swego rozmówcy dość szorstko, zadając kluczowe pytanie na temat ogólnej relacji między religią a przemocą, w następujących słowach: „Pokaż mi, co przyniósł Mahomet, co byłoby nowe, a odkryjesz tylko rzeczy złe i nieludzkie, takie jak jego nakaz zaprowadzania mieczem wiary, którą głosił”. Cesarz kontynuuje, tłumacząc szczegółowo powody, dla których rozpowszechnianie wiary przemocą jest czymś nierozumnym. Przemoc jest niezgodna z naturą Boga i naturą duszy. „Bóg nie cieszy się z krwi, a nierozumne postępowanie (συν λόγῳ) jest sprzeczne z Bożą naturą. Wiara rodzi

się z duszy, nie z ciała. Ktokolwiek miałby doprowadzić drugiego do wiary, potrzebuje zdolności dobrego przemawiania i właściwego rozumowania, bez przemocy i gróźb... Aby przekonać rozumną duszę, nie potrzeba silnego ramienia ani żadnej broni, ani żadnych innych sposobów grożenia danej osobie śmiercią...”

Decydującym stwierdzeniem w tej argumentacji przeciwko nawracaniu przemocą jest to, że niedziałanie zgodnie z rozumem jest czymś sprzecznym z naturą Bożą. Redaktor, Theodore Khoury, zauważa: „dla cesarza, bizantyńczyka ukształtowanego przez filozofię grecką, to stwierdzenie jest oczywiste samo w sobie. Ale dla nauczania muzułmańskiego, Bóg jest całkowicie transcendentny. Jego wola nie jest związana żadnymi naszymi kategoriami, nawet kategorią racjonalności. Tu Khoury cytuje

dzieło znanego francuskiego islamisty R. Arnaldeza, który wskazuje, że Ibn Hazn posunął się do twierdzenia, że Bóg nie jest związany nawet swoim własnym słowem i że nic nie mogłoby go zmusić, aby objawił nam prawdę. Gdyby taka była wola Boża, to możliwe, że musielibyśmy nawet praktykować bałwochwalstwo.

Jeśli chodzi o rozumienie Boga, a więc i o konkretne praktyki religijne, stajemy przed dylematem, który dziś staje się dla nas bezpośrednim wyzwaniem. Czy przekonanie, że działanie nierozumne sprzeciwia się Bożej naturze jest tylko grecką koncepcją, czy też jest ono zawsze i z natury prawdziwe? Sądzę, że możemy dojrzeć tu głęboką zgodność pomiędzy tym, co greckie - w najlepszym znaczeniu tego słowa - i biblijnym rozumieniem wiary w Boga. Modyfikując pierwszy wers księgi Rodzaju, Jan rozpoczął prolog

Ewangelii tymi słowami: „Na początku było λόγος”. Jest to to samo słowo, którego użył cesarz: Bóg działa *logosem*. *Logos* oznacza zarówno rozum, jak i słowo — rozum, który jest twórczy i zdolny do samo-komunikowania, właśnie jako rozum. Jan w ten sposób wypowiedział ostateczne słowo na temat biblijnej koncepcji Boga, a w słowie tym wszelkie — często mozolne i kręte ścieżki wiary biblijnej znajdują swą kulminację i syntezę. Na początku było *logos*, a *logos* jest Bogiem, mówi Ewangelista. Spotkanie pomiędzy przesłaniem biblijnym a myślą grecką nie nastąpiło przypadkowo. Wizja św. Pawła, który zobaczył zamknięte drogi do Azji i ujrzał we śnie Macedończyka, błagającego go: „Przyjdź do Macedonii i pomóż nam (por. Dz 16,6-10). — ta wizja może być zinterpretowana jako „kwintesencja” wewnętrznej konieczności zbliżenia pomiędzy

wiarą biblijną a dociekaniem greckimi.

W istocie, to zbliżenie trwało już od pewnego czasu. Tajemnicze imię Boga, objawione w płonącym krzewie, imię, które oddziela Boga od wszelkich innych bóstw z ich wieloma imionami, które oznajmia po prostu, że On jest, stwarza wyzwanie koncepcji mitu — w bliskiej analogii jawi się tu staranie Sokratesa, by obalić i przekroczyć mit. Wewnątrz Starego Testamentu proces, który rozpoczął się od płonącego krzewu osiągnął nową dojrzałość w czasie Wygnania, gdy Bóg Izraela, pozbawionego wtedy swej ziemi i kultu, głoszony był jako Bóg nieba i ziemi oraz opisany był w prostej formule, która jest echem słów wypowiedzianych przy płonącym krzewie: „Ja jestem” Temu nowemu pojmowaniu Boga towarzyszy swoiste oświecenie, które znajduje mocny wyraz w

wyszydzeniu bóstw, które są tylko dziełem ludzkich rąk (por. Ps 115). Tak więc, pomimo ostrego konfliktu z tymi władcami hellenistycznymi, którzy pragnęli dostosować ją do zwyczajów i bałwochwalczego kultu Greków, wiara biblijna w okresie hellenistycznym spotkała się z najlepszą myślą grecką na głębokim poziomie, co przyniosło wzajemne ubogacenie, widoczne zwłaszcza w późnej literaturze mądrościowej. Wiemy dziś, że greckie tłumaczenie Starego Testamentu stworzone w Aleksandrii — Septuaginta — jest czymś więcej niż prostym (i w tym znaczeniu nie w pełni satysfakcjonującym) tłumaczeniem tekstu hebrajskiego: jest niezależnym świadectwem tekstualnym i wyraźnym oraz ważnym krokiem w historii objawienia, która doprowadziła do tego spotkania w sposób decydujący dla narodzin i rozpowszechnienia się chrześcijaństwa. Ma tu miejsce

głębokie spotkanie wiary i rozumu, spotkanie pomiędzy prawdziwym oświeceniem i religią. Z samego serca chrześcijańskiej wiary, a jednocześnie z serca greckiej myśli, połączonej teraz z wiarą, Manuel II mógł powiedzieć: niedziałanie „z *logosem*” jest przeciwne Bożej naturze.

Uczciwie rzecz biorąc, trzeba zauważyć, że w późnych wiekach średnich odkrywamy nurty teologiczne, które chciały rozdzielić tę syntezę pomiędzy duchem greckim a duchem chrześcijańskim. W odróżnieniu od tzw. intelektualizmu Augustyna i Tomasza, wraz z Dunsem Szkotem pojawił się woluntaryzm, który ostatecznie doprowadził do twierdzenia, że możemy poznać jedynie Bożą *voluntas ordinata*. Ponad nią znajduje się dziedzina Bożej wolności, mocą której mógłby uczynić wszystko przeciwnie do tego,

co w rzeczywistości uczynił. To daje początek stanowiskom, które wyraźnie zbliżają się do stanowiska Ibn Hazna i które mogłyby nawet doprowadzić do obrazu Boga kapryśnego, który nie jest nawet związany prawdą i dobrocią . Boża transcendencja i inność są tak wywyższone, że nasz rozum, nasze poczucie tego, co prawdziwe i dobre, nie są już prawdziwym odbiciem Boga, którego najgłębsze możliwości pozostają wiecznie nieosiągalne i ukryte za Jego rzeczywistymi decyzjami. W przeciwieństwie do tego, wiara Kościoła twierdziła zawsze, że pomiędzy Bogiem i nami, pomiędzy Jego wiecznym Duchem Stwórcą a naszym stworzonym rozumem istnieje prawdziwa analogia, w której niepodobieństwo pozostaje nieskończenie większe niż podobieństwo, nie jednak do tego stopnia, by odrzucić analogię i jej język (por. *Lateran IV*). Bóg nie staje się bardziej boski, gdy odpychamy Go

od siebie w czystym, niezgłębnym woluntaryzmie; raczej, prawdziwie boski Bóg jest Bogiem, który objawił się jako *logos* i, jako *logos* działał i w dalszym ciągu działa z miłością dla naszego dobra. Z pewnością miłość „przekracza” wiedzę i dlatego zdolna jest więcej dostrzec niż sama myśl (por. Ef 3,19), niemniej jednak w dalszym ciągu jest to miłość Boga, który jest *logosem*. Skutkiem tego, chrześcijański kult jest *logike latreia*, kultem w zgodzie z wiecznym Słowem i naszym rozumem (por. Rz 12,1).

To wewnętrzne zbliżenie pomiędzy wiarą biblijną a greckimi dociekaniem i filozoficznymi było zdarzeniem o decydującym znaczeniu nie tylko z punktu widzenia historii religii, ale także z punktu widzenia historii światowej — jest to wydarzenie, które dotyczy nas także dzisiaj. Biorąc pod uwagę tę zbieżność, nie jest dziwne, że

chrześcijaństwo, pomimo swych źródeł i ważnych stadiów rozwoju na Wschodzie, ostatecznie zdobyło decydujący historycznie charakter w Europie. Możemy to także wyrazić odwrotnie: ta zbieżność, z późniejszym dodatkiem dziedzictwa rzymskiego, stworzyła Europę i pozostaje fundamentem tego, co prawdziwie może być nazywane Europą.

Teza, że krytycznie oczyszczone dziedzictwo greckie tworzy integralną część wiary chrześcijańskiej, została odrzucona przez wezwanie do dehellenizacji chrześcijaństwo — wezwanie, które coraz bardziej dominuje w dyskusjach teologicznych od początku czasów współczesnych. Gdy przyjrzymy się uważniej, możemy dostrzec trzy etapy programu dehellenizacji: choć połączone ze sobą, są one wyraźnie różne od

siebie w swych motywacjach i celach.

Dehelenizacja pojawia się najpierw w powiązaniu z podstawowymi postulatami Reformacji w szesnastym wieku. Patrząc na tradycję teologii scholastycznej Reformatorzy sądzili, że mają przed sobą system wiary całkowicie ukształtowany przez filozofię, to znaczy wyraz wiary oparty na obcym systemie myśli. Skutkiem tego wiara nie jawiła się już jako żywe historyczne Słowo, ale jako pewien element wszechogarniającego systemu filozoficznego. Zasada *sola scriptura*, z drugiej strony, poszukiwała wiary w jej czystej, pierwotnej postaci, tak jak ją pierwotnie znajdujemy w Słowie biblijnym. Metafizyka jawiła się jako przesłanka pochodząca z innego źródła, od którego wiara musiała zostać uwolniona, aby na powrót mogła się pełniej stać sama sobą. Gdy

Kant oświadczył, że musi odsunąć myślenie, aby uczynić miejsce wierze, poprowadził ten program dalej z radykalizmem, którego nie mogli nawet przewidzieć Reformatorzy. W ten sposób zakotwiczył on wiarę tylko w praktycznym rozumie, zaprzeczając jej przystępowi do rzeczywistości jako całości.

Liberalna teologia dziewiętnastego i dwudziestego wieku, z Adolfem von Harnackiem jako wybitnym przedstawicielem, wprowadziła w drugi etap procesu dehellenizacji. Gdy byłem studentem i w pierwszych latach mojego nauczania, program ten był bardzo wpływowy także w teologii katolickiej. Jako punkt wyjścia przyjął on rozróżnienie Pascala pomiędzy Bogiem filozofów a Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. W moim wykładzie inauguracyjnym w Bonn w 1959 r. starałem się podjąć to zagadnienie. Nie będę tu

powtarzał tego, co powiedziałem przy tamtej okazji, ale chciałbym opisać przynajmniej krótko to, co było nowego w tym etapie dehelenizacji. Kluczową ideą Harnacka było proste powrót do człowieka Jezusa i jego prostego przekazu, [ukrytego] pod złoгами teologii, czyli hellenizacji: to proste przesłanie postrzegano jako kulminację rozwoju religijnego ludzkości. Twierdzono, że Jezus zakończył sprawowanie kultu na korzyść moralności. Koniec końców, przedstawiono Go jako ojca humanitarnego przekazu moralnego. Fundamentalnym celem było przywrócenie zgodności chrześcijaństwa ze współczesnym rozumem, uwalniając je tym samym od pozornie filozoficznych i teologicznych elementów, takich jak wiara w bóstwo Chrystusa i trójjedynego Boga. W tym znaczeniu historyczno-krytyczna egzegeza Nowego Testamentu przywróciła

teologii jej miejsce w ramach uniwersytetu: teologia, dla Harnacka, jest czymś zasadniczo historycznym, a więc ściśle naukowym. To, co może ona powiedzieć krytycznie o Jezusie to, niejako, wyraz praktycznego rozumu, dzięki czemu może ona zajmować należne miejsce wewnątrz uniwersytetu. Za tym myśleniem kryje się nowoczesne samo-ograniczenie rozumu, wyrażone klasycznie w „Krytykach” Kanta, ale w międzyczasie jeszcze bardziej radykalizowane przez wpływ nauk przyrodniczych. Nowoczesna koncepcja rozumu opiera się, mówiąc krótko, na syntezie między platonizmem (kartezjanizmem) a empiryzmem, syntezie, potwierdzonej sukcesem technologii. Z jednej strony zakłada ona matematyczną strukturę materii, jej wewnętrzną racjonalność, co sprawia, że możliwe jest zrozumienie działania materii i jej skuteczne wykorzystanie: to podstawowe

założenie jest, można powiedzieć, elementem platońskim w nowoczesnym rozumieniu natury. Z drugiej strony, istnieje potencjał natury, który daje się wykorzystywać dla naszych celów i tu ostateczną pewność przynieść może jedynie możliwość weryfikacji lub falsyfikacji poprzez eksperyment. Ciężar wagi pomiędzy tymi dwoma biegunami może, zależnie od okoliczności, przesuwać się z jednej strony na drugą. Tak wybitnie pozytywistyczny myśliciel jak J. Monod uważał się za platonika / kartezjanistę z przekonania.

To daje początek dwom zasadom, które są kluczowe dla podniesionej przez nas kwestii. Po pierwsze, tylko typ pewności wynikający ze współgrania elementów matematycznych i empirycznych może być uważany za naukowy. Wszystko, co uważa się za naukę, musi być mierzone tym kryterium.

Tak więc nauki humanistyczne, takie jak historia, psychologia, socjologia i filozofia, starają się dostosować do tego kanonu naukowości. Drugi punkt, który jest istotny dla naszych rozważań, to to, że z samej swojej natury metoda ta wyklucza kwestię Boga, sprawiając, że jawi się jako kwestia nienaukowa lub przednaukowa. Skutkiem tego, stajemy przed redukcją zakresu nauki i rozumu, którą musimy zakwestionować.

Wrócimy do tego problemu później. W międzyczasie musimy zauważyć, że z tego punktu widzenia każda próba utrzymania twierdzenia, że teologia jest „naukowa” zakończy się zredukowaniem chrześcijaństwa do jakiejś części swej poprzedniej tożsamości. Musimy jednak powiedzieć więcej: to sam człowiek zostaje zredukowany, ponieważ specyficznym ludzkim pytaniem o nasze pochodzenie i przeznaczenie, pytania

stawiane przez religię i etykę, nie mają już miejsca w zasięgu zbiorczego rozumu zdefiniowanego przez „naukę”, tak więc muszą być odesłane do dziedziny subiektywności. Podmiot więc decyduje, na podstawie swojego doświadczenia, co uznaje za możliwe do utrzymania w sprawach religijnych i subiektywne „sumienie” staje się jedynym sędzią tego, co etyczne. W ten sposób jednak etyka i religia tracą siłę tworzenia społeczności i stają się sprawą całkowicie osobistą. Jest to niebezpieczny dla ludzkości stan rzeczy, jak widzimy po niepokojących patologiach religii i rozumu, które z konieczności wybuchają, gdy rozum jest tak zredukowany, że pytania religii i etyki już go nie dotyczą. Próby konstruowania etyki z reguł ewolucji lub z psychologii i socjologii okazują się być po prostu nieadekwatne.

Zanim wyciągnę wnioski, do których zmierzam, muszę krótko odnieść się do trzeciego etapu dehellenizacji, który ma miejsce teraz. W świetle naszego doświadczenia pluralizmu kulturowego mówi się dziś często, że synteza z hellenizmem osiągnięta we wczesnym Kościele była wstępną inkulturacją, która nie powinna być wiążąca dla innych kultur. Mówi się o nich, że mają one prawo powrotu do prostego przesłania Nowego Testamentu wcześniejszego od tej inkulturacji, po to, aby je inkulturować na nowo w swoich własnych środowiskach. Teza ta jest nie tylko fałszywa; jest ona surowa i nieprecyzyjna. Nowy Testament został spisany po grecku i nosi odcisk greckiego ducha, który doszedł już do dojrzałości, gdy rozwijał się Stary Testament. To prawda, istnieją elementy w ewolucji wczesnego Kościoła, które nie muszą być zintegrowane we wszystkich kulturach. Niemniej jednak,

zasadnicze decyzje podjęte odnośnie relacji między wiarą a wykorzystaniem ludzkiego rozumu są częścią samej wiary; są one elementami rozwoju współbrzmiającymi z samą naturą wiary.

W ten sposób doszedłem do konkluzji. Szkic ten, namalowany szerokimi pociągnięciami pędzla, mający na celu krytykę współczesnego rozumu, wychodząc od niego samego, nie ma nic wspólnego z cofaniem się do czasu przed Oświeceniem i odrzuceniem spostrzeżeń nowoczesności. Pozytywne aspekty nowoczesności powinny być uznane bez zastrzeżeń: wszyscy jesteśmy wdzięczni za cudowne możliwości, które otwarła przed ludzkością i za postęp w człowieczeństwie, który został nam dany. Etos naukowy jest ponadto wolą posłuszeństwa prawdzie, i jako taki, zawiera postawę, która odbija w

sobie jedno z podstawowych przekonań chrześcijaństwa. Naszym celem nie jest okopywanie się czy negatywny krytycyzm, ale poszerzenie naszej koncepcji rozumu i jego zastosowania. Choć cieszymy się z nowych możliwości otwierających się przed ludzkością, widzimy także niebezpieczeństwa rodzące się z tych możliwości i musimy zadać sobie pytanie, jak możemy je przezwyciężyć. Uda nam się to uczynić tylko wtedy, gdy rozum i wiara spotkają się w nowy sposób, jeśli przezwyciężymy nałożone przez rozum sam na siebie ograniczenie do tego, co empirycznie sprawdzalne i jeśli ponownie otworzymy jego szerokie horyzonty. W tym znaczeniu teologia słusznie należy do uniwersytetu i do szeroko zakrojonego dialogu nauk, nie tylko jako dyscyplina historyczna i jedna z nauk humanistycznych, ale dokładnie jako teologia, jako dociekanie racjonalności wiary.

Tylko w ten sposób stajemy się zdolni do szczerego dialogu kultur i religii, tak pilnie potrzebnego dzisiaj. W zachodnim świecie powszechnie utrzymuje się, że tylko rozum pozytywistyczny i oparte na nim formy filozofii cieszą się powszechną ważnością. A jednak, głęboko religijne kultury światowe postrzegają to wykluczenie boskości z powszechności rozumu jako atak na swe najgłębsze przekonania. Rozum, który jest głuchy na boskość i który odkłada religię w dziedzinę subkultur, jest niezdolny do wchodzenia w dialog kultur. Jednocześnie, jak starałem się pokazać, nowoczesny rozum naukowy ze swym nieodłącznym elementem platońskim nosi w sobie pytanie, które wskazuje poza niego i poza możliwości jego metodologii. Nowoczesny rozum naukowy musi po prostu przyjąć racjonalną strukturę materii i zgodność pomiędzy naszym duchem a

panującymi racjonalnymi strukturami natury jako fakt, na którym musi oprzeć swą metodologię. A jednak pytanie, dlaczego tak musi być, jest realnym pytaniem i to takim, które musi zostać przekazane przez nauki przyrodnicze innym metodom i poziomom myślenia — filozofii i teologii. Dla filozofii i, choć w inny sposób, dla teologii, wsłuchiwanie się w wielkie doświadczenia i przemyślenia tradycji religijnych ludzkości, a zwłaszcza wiary chrześcijańskiej, jest źródłem poznania, a ignorowanie tego byłoby niemożliwym do zaakceptowania ograniczeniem naszego [pola] percepcji i reakcji. Przypomina mi się tu coś, co powiedział Sokrates do Fedona. W poprzednich rozmowach podnieśli oni wiele fałszywych opinii filozoficznych, tak więc Sokrates mówi: „łatwo można by zrozumieć, gdyby ktoś tak zirytował się na wszystkie te fałszywe poglądy, że

przez resztę życia gardziłby i szydził z wszelkiej mowy na temat istnienia — ale w ten sposób pozbawiłby się prawdy egzystencji i poniósłby ogromną stratę”. Zachodowi od dawna zagraża taka awersja wobec pytań, które leżą u podstaw jego racjonalności i może on z tego powodu jedynie ponieść wielką stratę. Odwaga, by zaangażować cały dech rozumu, a nie zaprzeczanie jego wielkości — to program, z którym teologia oparta na wierze biblijnej wchodzi w debaty naszych czasów. „Niedziałanie rozumnie (z *logosem*) jest czymś przeciwnym naturze Boga”, powiedział Manuel II, zgodnie ze swym chrześcijańskim rozumieniem Boga, w odpowiedzi udzielonej perskiemu rozmówcy. To do tego wielkiego *logosu*, do tej rozległości rozumu, zapraszamy naszych partnerów w dialogu kultur. Jego nieustanne odkrywanie na nowo jest wielkim zadaniem uniwersytetu.

**PRZEMÓWIENIE OJCA ŚWIĘTEGO
DO PRZEDSTAWICIELI ŚWIATA
KULTURY** *Paryż, Kolegium*

Bernardynów, 12 września 2008 r.

*Księżę Kardynale, Pani Minister
Kultury, Panie Burmistrzu, Panie
Kanclerzu Instytutu, drodzy
Przyjaciele !*

Dziękuję księdzu kardynałowi za
życzliwe słowa. Znajdujemy się w
miejscu historycznym, zbudowanym
przez synów św. Bernarda z
Clairvaux, a w którym wielki
poprzednik księdza kardynała,
nieodżałowany kard. Jean-Marie
Lustiger pragnął stworzyć centrum
dialogu Mądrości chrześcijańskiej z
intelektualnymi i artystycznymi
prądami kulturowymi dzisiejszego
społeczeństwa. Witam w szczególności
sposób panią minister kultury, która
reprezentuje rząd, a także pana
Giscarda d'Estaing i pana Chiraca.
Pozdrawiam również obecnych

ministrów, przedstawiciele UNESCO, pana mera Paryża i innych obecnych tu przedstawiciele władz. Nie mógłbym zapomnieć o moich kolegach z Instytutu Francuskiego, którzy wiedzą, jak wysoko ich cenię. Pragnę podziękować księciu de Broglie za serdeczne słowa. Do zobaczenia jutro rano. Składam podziękowanie delegatom francuskiej wspólnoty muzułmańskiej za przyjęcie zaproszenia do udziału w tym spotkaniu. Składam im najlepsze życzenia z okazji trwającego obecnie ramadanu. Gorące pozdrowienia kieruję oczywiście również do wszystkich obecnych przedstawicieli różnorodnego świata kultury, tak godnie reprezentujących różne jej nurty.

Dziś wieczorem chciałbym mówić o początkach teologii zachodniej i korzeniach kultury europejskiej. Jak wspomniałem na wstępie, miejsce, w

którym się dziś spotykamy, jest emblematyczne. Jest ono związane z kulturą monastyczną. Młodzi mnisi, którzy tu żyli, z pasją rozwijali swoje powołanie i dobrze wypełniali swoją misję. Czy dziś to miejsce może nam jeszcze coś powiedzieć, czy też pozostaje już tylko świadectwem minionego czasu? By na to odpowiedzieć, musimy zastanowić się chwilę nad naturą zachodniego życia monastycznego. O co wówczas chodziło? Patrząc na historyczne owoce życia monastycznego, możemy stwierdzić, że w okresie gwałtownych przemian kulturowych, spowodowanych przez migracje ludów i tworzenie się nowych struktur państwowych, klasztory były miejscami, w których przechowywały się skarby kultury antycznej i gdzie – czerpiąc z nich – stopniowo ukształtowała się nowa kultura. Jak to się odbywało? Jaka była motywacja osób gromadzących

się w tych miejscach? Jakie mieli pragnienia? Jak żyli?

Przede wszystkim trzeba przyznać z dużą dozą realizmu, że ich pragnieniem nie było budowanie nowej kultury ani też przechowywanie kultury przeszłości. Motywacja była o wiele prostsza. Ich celem było poszukiwanie Boga, *quaerere Deum*. W zamieszaniu tamtych czasów, gdy zdawało się, że nic nie może się ostać, mnisi pragnęli rzeczy najważniejszej: poświęcić się temu, co wartościowe, nieprzemijalne, znalezieniu samego Życia. Poszukiwali Boga. Od spraw drugorzędnych pragnęli przechodzić do rzeczywistości zasadniczej, do jedynej rzeczy naprawdę ważnej i pewnej. Mówi się, że ich życie miało nastawienie «eschatologiczne». Nie należy jednak pojmować tego w sensie czasowym, tak jakby żyli oni wyczekując końca świata czy własnej śmierci, ale w sensie

egzystencjalnym: za tym, co przemijające, szukali tego, co ostateczne. *Quaerere Deum*: byli chrześcijanami i dlatego nie była to wyprawa na pozbawioną dróg pustynię ani poszukiwanie w całkowitych ciemnościach. Sam Bóg postawił znaki, więcej, sam wyrównał drogę, a ich zadaniem było odnalezienie jej i wędrowanie jej szlakiem. Tą drogą było Jego Słowo, które w księgach Biblii zostało ofiarowane ludziom. Wewnętrznym wymogiem poszukiwania Boga jest więc kultura słowa; innymi słowy, jak mawiał Dom Jean Leclercq: eschatologia i gramatyka są w monastycyzmie zachodnim nierozdzielne (por. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, s. 14). W pragnieniu Boga zawiera się miłość kultury literackiej, umiłowanie słowa, jego zgłębianie w każdym wymiarze. W słowie biblijnym Bóg idzie do nas, a my do Niego, i dlatego mnisi musieli uczyć się zgłębiać

tajniki języka, rozumieć jego strukturę i zastosowania. Dlatego właśnie, ze względu choćby na poszukiwanie Boga, nauki świeckie, wskazujące drogę do języka, stały się niezbędne. Z tego względu biblioteka stanowiła integralną część klasztoru, podobnie jak szkoła. Te dwa miejsca w konkretny sposób otwierały drogę do słowa. Św. Benedykt nazywa klasztor *dominici servitii schola*, szkołą służby Panu. Szkoła i biblioteka zapewniały wykształcenie umysłu i *eruditio*, a na jego podstawie człowiek uczy się pośród wielu słów dostrzegać jedyne Słowo.

Aby mieć pełną wizję tej kultury słowa, związanej z poszukiwaniem Boga, musimy uczynić następny krok. Słowem, które otwiera drogę poszukiwania Boga i samo jest ową drogą, jest Słowo rodzące wspólnotę. Ono przenika każdą osobę do głębi serca (por. Dz 2, 37). Grzegorz Wielki opisuje to jako silny i nieoczekiwany

ból, który wstrząsa naszą ospałą duszą i budząc nas sprawia, że stajemy się wrażliwi na rzeczywistość zasadniczą, na Boga (por. Leclercq, tamże, s. 35). Ale ono sprawia także, że stajemy się wrażliwi na potrzeby innych. Słowo nie wiedzie drogą mistyki indywidualnej, ale wprowadza nas do wspólnoty wszystkich, którzy pielgrzymują w wierze. Dlatego należy nie tylko rozważać Słowo, ale także czytać je w odpowiedni sposób. Podobnie jak w szkole rabinicznej, wśród mnichów lektura jest dla każdego z nich także aktem cielesnym. «Najczęściej, gdy *legere* i *lectio* są stosowane bez wskazówek, odnoszą się do czynności, która podobnie jak śpiew i pisanie angażuje całe ciało i całego ducha», mówi Dom Leclercq (tamże, s. 21).

Jest jeszcze jeden krok do zrobienia. Słowo Boże włącza nas w dialog z Bogiem. Bóg przemawiający w Biblii

uczy nas, jak możemy z Nim rozmawiać. Szczególnie w Księdze Psalmów podsuwa nam słowa, którymi możemy się do Niego zwracać. W tym dialogu przedstawiamy Mu nasze życie, ze wszystkimi jego jasnymi i ciemnymi stronami, i przemieniamy je tak, żeby stało się drogą do Niego. Psalmy zawierają w wielu miejscach instrukcje dotyczące sposobu, w jaki powinny być śpiewane z towarzyszeniem instrumentów muzycznych. Żeby modlić się Słowem Bożym, nie wystarczy je wymawiać, konieczna jest muzyka. W liturgii chrześcijańskiej dwie pieśni pochodzą z tekstów biblijnych, w których są śpiewane przez aniołów: *Gloria* [Chwała na wysokości Bogu], śpiewana po raz pierwszy przez aniołów, gdy rodzi się Jezus, i *Sanctus* [Święty Święty], która, według 6. rozdziału Księgi Izajasza, jest inwokacją serafinów, przebywających w bezpośredniej

bliskości Boga. W tym świetle liturgia chrześcijańska jest zachętą do śpiewania wraz z aniołami i wydobywania ze słowa jego najwznioślejszego znaczenia. W tym kontekście odwołajmy się jeszcze raz do Jeana Leclercq'a: «Mnisi winni szukać melodii wyrażających jedność odkupionego człowieka i celebrowanych przez niego tajemnic: nieliczne głowice kolumn klasztoru w Cluny, które zachowały się do naszych czasów, ukazują symbole chrystologiczne różnych dźwięków» (por. tamże, s. 229).

Dla św. Benedykta najważniejszą regułą w odniesieniu do modlitwy i śpiewu mnichów są słowa Psalmu: *Coram angelis psallam Tibi, Domine* – wobec aniołów chcę Ci śpiewać, Panie (por. 138, 1). Wyraża się w nich świadomość, że modlitwa wspólnotowa jest śpiewaniem w obecności zastępów anielskich, a więc świadomość, że w ocenie

stosowane jest najwyższe kryterium: trzeba modlić się i śpiewać, by dołączyć się do muzyki najwyższych duchów, uważanych za twórców harmonii kosmosu, muzyki niebiańskiej. Można więc zrozumieć surowość, z jaką w jednej z medytacji św. Bernard z Clairvaux stosuje wyrażenie zaczerpnięte z tradycji platońskiej, przekazane przez św. Augustyna, w osądzie złego śpiewu mnichów, co jego zdaniem nie było bynajmniej incydentem o drugorzędnym znaczeniu. Określa on kakofonię źle wykonanego śpiewu za odejście do *regio dissimilitudinis*, krainy, gdzie wszystko jest na opak. Określeniem tym, wywodzącym się z filozofii platońskiej, posłużył się św. Augustyn, by opisać stan swojej duszy przed nawróceniem (por. *Wyznania*, VII, 10.16): człowiek, stworzony na obraz Boga, w konsekwencji porzuca Go, trafia do krainy, gdzie wszystko jest na opak, daleko od Najwyższego, gdzie nie jest

już Jego odbiciem i gdzie staje się niepodobny nie tylko do Boga, ale także do swojej prawdziwej natury ludzkiej. Oczywiście św. Bernard, używając tego wyrażenia, które mówi o upadku oddalającym człowieka od własnej natury, surowo ocenia śpiew mnichów, ale tym samym pokazuje, jak poważnie traktuje tę kwestię. Pokazuje, że kultura śpiewu jest kulturą bytu i że modlitwy oraz śpiew mnichów powinny odpowiadać wzniosłości i pięknu powierzonego im Słowa, spełniać wymóg rzeczywistego piękna. Z tej zasadniczej potrzeby rozmawiania z Bogiem i opiewania Go słowami danymi przez Niego zrodziła się wielka muzyka zachodnia. Nie była to twórczość indywidualna, poprzez którą człowiek sam sobie stawia pomnik, stosując jako podstawowe kryterium ukazanie własnego "ja". Było to uważne rozpoznawanie «uszami serca» podstawowych praw

muzycznej harmonii stworzenia, zasadniczych form muzyki, jaką Stworzyciel napełnił świat i człowieka, i poszukiwanie muzyki, która będąc godna Boga, jest zarazem naprawdę godna człowieka i we wzniosły sposób tę godność głosi.

Usiłując zrozumieć tę zachodnią monastyczną kulturę słowa, którą zrodziło wewnętrzne poszukiwanie Boga, należy przynajmniej napomknąć o szczególnym charakterze Księgi czy Ksiąg, przez które to Słowo dotarło do mnichów. Z czysto historycznego czy literackiego punktu widzenia Biblia nie jest po prostu księgą, ale zbiorem tekstów literackich, których redagowanie trwało ponad tysiąc lat, i jej różnych ksiąg nie da się łatwo zaszeregować jako części jednorodnej całości. Przeciwnie, istnieją między nimi widoczne napięcia. Odnosi się to już do Biblii Izraela, którą my, chrześcijanie, nazywamy Starym

Testamentem. Jest tak jeszcze bardziej, kiedy my, chrześcijanie, łączymy Nowy Testament i jego pisma z Biblią Izraela, interpretując ją jako drogę ku Chrystusowi. W Nowym Testamencie o Biblii nie bez racji mówi się na ogół nie «pismo», ale «pisma», które jednakowoż jako całość będą następnie traktowane jako jedyne Słowo Boga skierowane do nas. Ta liczba mnoga podkreśla jasno, że słowo Boga przychodzi do nas jedynie poprzez mowę człowieka, poprzez ludzkie słowa, tzn. że Bóg mówi do nas jedynie poprzez ludzi, poprzez ich słowa i historię. Oznacza to następnie, że Bożego aspektu Słowa i słów nie dostrzega się od razu. Mówiąc językiem współczesnym: jedność ksiąg biblijnych i boski charakter zawartych w nich słów nie są jasne z czysto historycznego punktu widzenia. Element historyczny przedstawiony jest w złożonym kontekście ludzkim. Wyjaśnia to sens

średniowiecznego dystychu, który na pierwszy rzut oka wydaje się zaskakujący: *Littera gesta docet – quit credas allegoria...* (por. Augustyn z Dacji, *Rotulus pugillaris*, I). “Litera” poucza o wydarzeniach, a o tym, w co należy wierzyć – alegoria, czyli interpretacja chrystologiczna i pneumatologiczna.

Możemy wszystko to wyrazić w sposób prostszy: Pismo Święte potrzebuje interpretacji i potrzebuje wspólnoty, w której się ukształtowało i która nim żyje. Tylko w niej ma swoją jedność i w niej objawia się sens, który jednoczy wszystko. Innymi słowy: istnieją wymiary znaczenia Słowa Bożego i słów, które można odkryć jedynie żyjąc w komunii tego Słowa, które tworzy historię. Lepsze postrzeganie wielości jego znaczeń nie umniejsza wartości Słowa, lecz przeciwnie, ukazuje jego wielkość i godność. Dlatego Katechizm Kościoła

Katolickiego słusznie stwierdza, że chrześcijaństwo w sensie klasycznym nie jest tylko religią Księgi (por. n. 108). Chrześcijaństwo widzi w słowach jedyne Słowo, sam *Logos*, który odkrywa swoją tajemnicę poprzez ową wielość i realia ludzkiej historii. Ta szczególna struktura Biblii jest wciąż nowym wyzwaniem dla każdego pokolenia. Zgodnie ze swą naturą, wyklucza ona to wszystko, co dziś określa się mianem «fundamentalizmu». Słowo Boże nie jest bowiem nigdy po prostu obecne w samej literackiej warstwie tekstu. Aby do niego dotrzeć, potrzebne jest wzniesienie się wyżej i proces zrozumienia kierowany przez wewnętrzną dynamikę całego zbioru tekstów, a zatem musi to być proces żywy. Jedynie w dynamicznej jedności całości liczne księgi tworzą jedną Księgę (por. tamże, n. 120). Słowo Boże i Jego działanie w świecie objawiają się jedynie w słowie i historii ludzkiej.

Kluczowe znaczenie tej kwestii naświetla w swoich pismach św. Paweł. W radykalny sposób wyraził on, co oznacza wyjście poza „literę” i rozumienie całościowe, w zdaniu: «Litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia» (2 Kor 3, 6). A także : «A gdzie jest Duch Pański – tam wolność» (por. 2 Kor 3, 17). Jednakże można zrozumieć wielkość i doniosłość takiej percepcji Słowa biblijnego tylko wtedy, gdy słuchając do końca nauki św. Pawła, pojmie się, że ten Duch wyzwoliciel ma imię, a zatem wolność ma swą wewnętrzną miarę: «Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność» (2 Kor 3, 17). Duch, który wyzwala, nie daje się sprowadzić do idei lub osobistej wizji tego, kto przekazuje. Duch jest Chrystusem, a Chrystus jest Panem, który wskazuje nam drogę. Słowo o Duchu i wolności otwiera szeroki horyzont, ale zarazem wytycza arbitralności i subiektywizmowi wyraźną granicę,

która zobowiązuje jednostkę i wspólnotę i tworzy więź głębszą niż ta, która wynika z 'literary' tekstu: więź pojmowania i miłości. Ta relacja między więzią i wolnością, która wychodzi poza literacki problem interpretacji Pisma Świętego, określiła także myśl i dzieło monastycyzmu i głęboko ukształtowała kulturę zachodnią. Kwestia tej relacji pojawiła się na nowo w naszym pokoleniu jako wyzwanie wobec dwóch biegunów, którymi są: z jednej strony subiektywna arbitralność, a z drugiej – fundamentalistyczny fanatyzm. Gdyby dzisiejsza kultura europejska traktowała wolność jako totalny brak więzi, byłoby to rzeczą zgubną i prowadziłoby nieuchronnie do fanatyzmu i arbitralności. Brak więzi i arbitralność nie są wolnością, ale jej destrukcją.

W rozważaniu na temat «szkoły służby Bożej», jak Benedykt określał

życie monastyczne, zwracaliśmy jak dotąd uwagę przede wszystkim na wartość słowa, benedyktyńskie *ora*. I rzeczywiście to ono określa styl życia monastycznego. Nasza refleksja byłaby jednak niepełna, gdybyśmy choć na krótko nie skupili uwagi na drugim elemencie życia monastycznego, jakim jest *labora*. W świecie greckim praca fizyczna była uważana za zajęcie dla niewolników. Mędrzec, człowiek prawdziwie wolny, poświęcał się jedynie sprawom duchowym; pracę fizyczną, uważaną za rzecz niską, zostawiał ludziom, którzy w ówczesnym mniemaniu nie mogli wznieść się na wyższy poziom egzystencji, do świata ducha. Tradycja żydowska była zupełnie inna: wszyscy wielcy rabini, uczeni w Piśmie, pracowali także jako rzemieślnicy. Paweł, jako *rabbi*, a potem zwiastun Ewangelii wśród pogan, wyrabiał namioty i zarabiał na życie pracą własnych rąk. Nie był wyjątkiem, było to zgodne ze

wspólną rabiniczną tradycją. Monastycyzm chrześcijański przejął tę tradycję: praca rąk stanowi jego element konstytutywny. W swojej „Regule” św. Benedykt nie mówi o szkole *sensu stricto*, choć nauczanie i uczenie się, jak widzieliśmy, były w niej oczywistą praktyką, lecz w jednym z rozdziałów swojej „Reguły” mówi wyraźnie o pracy (por. rozdz. 48). Tak samo widział to Augustyn, który poświęcił pracy mnichów osobne dzieło. Chrześcijanie, podejmując tradycję kultywowaną od dawna przez judaizm, musieli także czuć się ponaglani przez słowa z Ewangelii wg św. Jana, którymi Jezus bronił swojej działalności w dniu szabatu: „Ojciec Mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5, 17). Świat grecko-rzymski nie znał żadnego Boga Stwórcy. W jego mentalności bóstwo najwyższe nie mogło, by tak rzec, ubrudzić sobie rąk stworzeniem materii. Budowa świata należała do demiurga, bóstwa

niższej rangi. Bóg Biblii jest całkiem inny: On, Jedyne Bóg żyjący i prawdziwy, jest zarazem Stwórcą. Bóg pracuje, wciąż działa w ludzkich dziejach i ponad nimi. I w Chrystusie włącza się jako Osoba w żmudne tworzenie historii. „Ojciec Mój działa aż do tej chwili i Ja działam”. Sam Bóg jest Stwórcą świata, a dzieło stwarzania nie jest jeszcze zakończone. Bóg pracuje, *ergazetai*! I tak praca ludzi musiała jawić się jako szczególny wyraz ich podobieństwa do Boga, który daje człowiekowi udział w stwórczym dziele Bożym w świecie. Bez tej kultury pracy, która wraz z kulturą słowa składa się na monastycyzm, rozwój Europy, jej etos i koncepcja świata byłyby nie do pomyślenia. Oryginalność tego etosu powinna jednak uświadamiać, że praca wraz z kształtowaniem historii przez człowieka są współdziałaniem ze Stwórcą, których On jest miarą. Tam, gdzie tej miary brakuje, i tam, gdzie człowiek wynosi samego siebie

do rangi ubóstwionego stwórcy,
przekształcanie świata może z
łatwością doprowadzić do jego
destrukcji.

Rozpoczęliśmy od spostrzeżenia, że
zasadniczą postawą, jaką
przyjmowali mnisi w czasach
upadku starożytnego ładu i dawnych
pewników, było *quaerere Deum* –
poszukiwanie Boga. Jest to właśnie,
moglibyśmy powiedzieć, postawa
prawdziwie filozoficzna: patrzeć
ponad rzeczami przedostatecznymi i
szukać rzeczy ostatecznych, które są
prawdziwe. Ten, kto zostawał
mnichem, wyruszał w drogę
wzniosłą i długą, ale miał wytyczony
kierunek: Słowo Biblii, w którym
słuchał Boga. Musiał zatem starać się
Go rozumieć, by móc do Niego
zdażać. W ten sposób wędrówka
mnichów, choć nie było możliwe
określenie jej długości, odbywała się
w sercu otrzymanego Słowa. W ich
poszukiwaniu zawiera się już, w

pewnej mierze, jego rezultat. Aby to poszukiwanie było możliwe, konieczny jest na początku wewnętrzny impuls, który wzbudza nie tylko pragnienie szukania, ale uwiarygodnia fakt, że to w tym Słowie znajduje się droga życia, droga życia, na której Bóg wychodzi człowiekowi na spotkanie, aby człowiek mógł Go spotkać. Innymi słowy, głoszenie Słowa jest konieczne. Ono zwraca się do człowieka i wyrabia w nim przekonanie, które może zamienić się w życie. Aby mogła się otworzyć droga do serca słowa biblijnego jako Słowa Bożego, Słowo musi najpierw być głoszone otwarcie. Klasycznym wyrazem konieczności przekazywania wiary chrześcijańskiej innym jest zdanie z 1 Listu św. Piotra, które teologia średniowieczna uważała za biblijny fundament pracy teologów: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was

uzasadnienia (*logos*) tej nadziei, która w was jest” (3, 15). (*Logos*, uzasadnienie nadziei musi stać się apo-logią, musi stać się odpowiedzią). Istotnie, chrześcijanie należący do rodzącego się Kościoła nie uważali misji głoszenia za propagandę mającą służyć wzmocnieniu znaczenia swojej grupy. Było ono dla nich wewnętrzną koniecznością, wynikającą z natury samej wiary. Bóg, w którego wierzyli, był Bogiem wszystkich, Bogiem Jedynym i Prawdziwym, który pozwolił się poznać w dziejach Izraela, a w końcu przez swego Syna, dając w ten sposób odpowiedź odnoszącą się do wszystkich ludzi, odpowiedź, której w głębi serca oczekują wszyscy. Powszechność Boga i powszechność rozumu otwartego na Jego działanie były dla nich motywacją, a zarazem zobowiązaniem do ewangelizacji. Według nich, wiara nie była zależna od obyczajów kulturowych, różnych

w zależności od narodu, ale wiązała się z prawdą, dotyczącą w równym stopniu każdego człowieka.

Podstawowy zarys chrześcijańskiego głoszenia *ad extra* – ludziom, którzy pytają i poszukują – zarysowuje się w przemówieniu św. Pawła na Areopagu. Nie zapominajmy, że w tamtych czasach Areopag nie był czymś w rodzaju akademii, w której najwięksi mędracy spotykali się na dyskusjach nad wzniosłymi tematami, ale trybunałem, w którego kompetencjach leżały kwestie religijne, i miał za zadanie przeciwstawiać się szerzeniu obcych religii. O to właśnie został oskarżony św. Paweł: „Zdaje się, że jest zwiastunem nowych bogów” (Dz 17, 18). Na co Paweł odpowiada: „Znalazłem ołtarz z napisem: 'Nieznanemu Bogu'. Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (por. 17, 23). Paweł nie głosi nieznanych bogów. On głosi Tego, którego ludzie

nie znają, a jednak znają:
Nieznanego-Znanego. Szukają tego,
którego w gruncie rzeczy znają, a
który mimo to jest Nieznany i
Niepoznawalny. W głębi swej myśli i
świadomości człowiek wie w pewien
sposób, że Bóg musi istnieć i że
źródłem wszystkich rzeczy nie może
być irracjonalność, lecz Rozum
stwarzający, nie ślepy przypadek, ale
wolność. Jednakże, mimo że wszyscy
ludzie w jakiś sposób wiedzą o tym,
co podkreśla Paweł w Liście do
Rzymian (1, 21), ta świadomość
pozostaje niejasna: Bóg pomyślany i
skonstruowany przez ludzki umysł
nie jest prawdziwym Bogiem. Jeśli
sam się nie objawi, to cokolwiek
byśmy czynili, nie ogarniemy Go w
pełni. Nowość chrześcijańskiego
orędzia polega na tym, że można
głosić teraz wszystkim ludziom: On
się objawił, On sam. I obecnie droga
wiodąca do Niego jest otwarta.
Nowość chrześcijańskiego orędzia
nie zawiera się w myśli, lecz w

fakcie: Bóg się nam objawił. I nie jest to jedynie sam akt objawienia, ale prawda, że On sam to *Logos* – obecność wiecznego Rozumu w naszym ciele. *Verbum caro factum est* (J 1, 14): tak jest naprawdę w rzeczywistości, teraz, *Logos* jest tu, *Logos* jest obecny pośród nas. To fakt racjonalny. Jednakże zawsze będzie potrzebna pokora rozumu, by móc Go przyjąć. Potrzeba pokory człowieka, by odpowiedzieć na pokorę Boga.

Pod wieloma względami sytuacja dzisiejsza jest różna od tej, którą Paweł zastał w Atenach, ale mimo różnic jest w niej także wiele analogii. W naszych miastach nie ma już ołtarzy czy wizerunków przeróżnych bóstw. Dla wielu Bóg prawdziwie stał się wielkim Nieznanym. Mimo wszystko, podobnie jak niegdyś w licznych wizerunkach bóstw kryło się i żyło pytanie o nieznanego Boga, tak i dziś

nieobecność Boga milcząco niepokoi pytaniem o Niego. *Quaerere Deum* – szukanie Boga i pozwalanie, by nas odnalazł, jest tak samo potrzebne dziś, jak i w przeszłości. Czysto pozytywistyczna kultura, dla której pytanie o Boga należałoby jedynie do dziedziny subiektywizmu, jako nienaukowe, byłaby kapitulacją rozumu, rezygnacją z jego najwyższych możliwości, a tym samym porażką humanizmu, i to o poważnych następstwach. To co było podstawą kultury Europy, poszukiwanie Boga i gotowość, by Go słuchać, również dzisiaj pozostaje fundamentem każdej prawdziwej kultury.

Dziękuję bardzo.

Przemówienie Benedykta XVI na spotkaniu z przedstawicielami społeczeństwa brytyjskiego, korpusu dyplomatycznego, świata

polityki, nauki i przedsiębiorczości

Westminster Hall, 17 ix 2010

Szanowny Panie Przewodniczący
Izby Gmin!

Dziękuję za pańskie słowa powitania, wypowiedziane w imieniu tego zgromadzenia wybitnych osobistości. Zwracając się do was, jestem świadom udzielonego mi przywileju, by mówić do Brytyjczyków oraz ich przedstawicieli w Westminster Hall. Jest to budynek o wyjątkowym znaczeniu w dziejach obywatelskich i politycznych mieszkańców tych wysp. Niech mi też będzie wolno wyrazić szacunek dla Parlamentu, który istnieje w tym miejscu od wieków i który miał tak wielki wpływ na rozwój władzy partycypacyjnej wśród narodów, zwłaszcza w krajach Brytyjskiej Wspólnoty Narodów i w ogóle w krajach języka angielskiego. Wasza wspólna tradycja prawa jest

podstawą systemów prawnych w wielu częściach świata, a wasza szczególna wizja prawa a także właściwych obowiązków państwa i jednostki oraz podziału władzy pozostaje inspiracją dla wielu na całym świecie.

Mówiąc do was w tym historycznym miejscu myślę o niezliczonych mężczyznach i kobietach, którzy na przestrzeni wieków odegrali ważną rolę w przełomowych wydarzeniach, jakie miały miejsce w tych murach i które ukształtowały życie wielu pokoleń Brytyjczyków oraz ludzi innych narodowości. Pragnę szczególnie przypomnieć postać św. Tomasza Morusa, angielskiego uczonego i wielkiego męża stanu, który jest podziwiany zarówno przez wierzących jak i niewierzących ze względu na uczciwość, z jaką był wierny swemu sumieniu, nawet kosztem urażenia władcy, którego był „dobrym sługą”, ponieważ chciał

nade wszystko służyć Bogu. Dylemat przed którym w owych trudnych czasach stanął Morus, odwieczna kwestia relacji między tym, co należy do Cezara, a co do Boga, daje mi okazję, by wraz z wami zastanowić się pokrótce nad właściwym miejscem religii w procesie politycznym.

Tradycja parlamentarna tego kraju wiele zawdzięcza narodowemu instynktowi zachowania umiaru, pragnieniu osiągnięcia autentycznej równowagi między słusznymi roszczeniami rządu a prawami osób mu podlegających. Mimo, że w niektórych momentach historii waszego kraju podjęto zdecydowane kroki zmierzające do ustanowienia granic sprawowania władzy, to jednak instytucje polityczne narodu były w stanie się rozwijać, zachowując znaczną stabilność. W tym procesie Wielka Brytania stała się demokracją pluralistyczną,

przywiązującą wielkie znaczenie do wolności słowa, swobód politycznych i szacunku dla prawa, z silnym poczuciem indywidualnych praw i obowiązków oraz równości wszystkich obywateli wobec prawa. Chociaż katolicka nauka społeczna formułuje to w innym języku, to ma ona wiele wspólnego z takim podejściem, z jego nadrzędną troską o zagwarantowanie wyjątkowej godności każdej osobie ludzkiej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, oraz zaakcentowanym w nim naciskiem na obowiązek władzy cywilnej, by krzewić dobro wspólne.

A mimo to kwestie podstawowe, które wchodziły w grę w procesie Tomasza Morusa pojawiają się nadal, w nieustannie zmieniających się kategoriach wraz ze zmianą warunków społecznych. Każde pokolenie, starając się promować dobro wspólne, musi pytać na nowo: czego władze mogą racjonalnie

wymagać od obywateli i jak daleko mogą się w swych żądaniach posunąć? Odwołując się do jakiej władzy, można rozwiązywać dylematy moralne? Pytania te kierują nas bezpośrednio do etycznych podstaw debaty obywatelskiej. Jeśli zasady moralne leżące u podstaw procesu demokratycznego same nie są określane przez nic bardziej trwałego niż społeczny konsens, wówczas kruchość owego procesu staje się aż nazbyt oczywista – tu tkwi prawdziwe wyzwanie dla demokracji.

Nieadekwatność pragmatycznych, krótkoterminowych rozwiązań złożonych problemów społecznych i etycznych jest niezwykle widoczna w niedawnym światowym kryzysie finansowym. Istnieje powszechna zgoda, że brak solidnych podstaw etycznych w działalności gospodarczej przyczynił się do

poważnych trudności,
doświadczanych obecnie przez
miliony ludzi na całym świecie.
Podobnie jak „każda decyzja
ekonomiczna ma konsekwencję o
charakterze moralnym” (Caritas in
veritate, 37), tak też w dziedzinie
politycznej wymiar etyczny polityki
ma daleko idące konsekwencje, na
których ignorowanie żaden rząd nie
może sobie pozwolić. Pozytywną
tego ilustracją jest jedno szczególnie
godne uwagi osiągnięcie brytyjskiego
parlamentu – zniesienie handlu
niewolnikami. Kampania, która
doprowadziła do tego przełomowego
prawodawstwa była budowana na
solidnych zasadach etycznych,
zakorzenionych w prawie
naturalnym i wniosła do cywilizacji
wkład, z którego ten naród słusznie
może być dumny.

Kluczowe pytanie w tej kwestii
brzmi: gdzie można znaleźć etyczne
podstawy dla wyborów

politycznych? Tradycja katolicka utrzymuje, że obiektywne normy rządzące prawym działaniem są dostępne dla rozumu niezależnie od treści Objawienia. Zgodnie z takim rozumieniem rola religii w debacie politycznej polega nie tyle na dostarczaniu tych norm, tak jakby nie mogły być one znane niewierzącym – a tym mniej na proponowaniu konkretnych rozwiązań politycznych, które znajdują się całkowicie poza kompetencjami religii – ale raczej na dopomaganiu w oczyszczeniu i rzucaniu światła na stosowanie rozumu do odkrywania obiektywnych zasad moralnych. Ta „korekcyjna” rola religii względem rozumu nie zawsze jest mile widziana, gdyż, po części ze względu na zniekształcone formy religii, takie jak sekciarstwo i fundamentalizm, może być ona postrzegana jako stwarzająca sama poważne problemy społeczne. Z drugiej strony

zakłócenia te powstają wówczas, gdy zbyt małą uwagę przywiązuje się do oczyszczającej i kształtującej roli rozumu w obrębie religii. Jest to proces dwukierunkowy. Jednakże bez korekt jakie daje religia, także rozum może paść ofiarą wypaczeń, tak jak ma to miejsce wówczas, kiedy jest manipulowany przez ideologię lub używany w sposób stronniczy, nie uwzględniający w pełni godności osoby ludzkiej. Takie nadużywanie rozumu zrodziło przede wszystkim handel niewolnikami a także wiele innych przejawów zła społecznego, w szczególności ideologie totalitarne XX wieku. Dlatego właśnie pragnę zasugerować, że świat rozumu i świat wiary – świat racjonalności świeckiej i świat wiary religijnej – potrzebują siebie wzajemnie i nie powinny się obawiać podjęcia głębokiego i stałego dialogu dla dobra naszej cywilizacji.

Innymi słowy, religia nie jest problemem, który powinni rozwiązywać prawodawcy, ale żywotnym wkładem w debatę narodową. W tym świetle, nie mogę nie wyrazić mojego zaniepokojenia rosnącą marginalizacją religii, zwłaszcza chrześcijaństwa, które ma miejsce w pewnych kręgach, nawet w państwach, w których duży nacisk kładzie się na tolerancję. Istnieją ludzie, którzy opowiadają się za wyciszeniem głosu religii lub przynajmniej jej usunięciem do sfery czysto prywatnej. Są tacy, którzy twierdzą, że należy odwozić od publicznych obchodów takich świąt, jak Boże Narodzenie, w wątpliwym przekonaniu, że może to jakoś obrażać wyznawców innych religii czy niewierzących. Są też i tacy, którzy twierdzą – paradoksalnie dążąc do wyeliminowania dyskryminacji – że od chrześcijan zajmujących funkcje publiczne powinno się wymagać niekiedy, aby

działali wbrew własnemu sumieniu. Są to niepokojące oznaki niezdolności docenienia prawa wierzących do wolności sumienia i swobody wyznania, ale także uprawnionej roli religii w sferze publicznej. Chciałbym więc w związku z tym wszystkich was zachęcić, abyście w swoich środowiskach poszukiwali sposobów krzewienia i rozbudzania dialogu między wiarą a rozumem na każdym poziomie życia narodowego.

Wasza gotowość do podjęcia tego zadania jest już zawarta w bezprecedensowym zaproszeniu, jakie dziś do mnie skierowaliście. Znajduje też ona wyraz w dziedzinach budzących troskę, w których wasz rząd współpracuje ze Stolicą Apostolską. W zakresie pokoju, miała miejsce wymiana opinii na temat opracowania międzynarodowego traktatu o handlu bronią; w odniesieniu do

praw człowieka, Stolica Apostolska i Wielka Brytania sprzyjały rozpowszechnianiu demokracji, zwłaszcza w okresie minionych sześćdziesięciu pięciu lat; w zakresie rozwoju, istniała współpraca w sprawie redukcji zadłużenia, uczciwych zasad handlu i finansowania rozwoju, zwłaszcza poprzez International Finance Facility, International Immunization Bond i Advanced Market Commitment. Stolica Apostolska oczekuje również z nadzieją na poszukiwanie wraz z Wielką Brytanią nowych sposobów promowania odpowiedzialności za środowisko naturalne, z korzyścią dla wszystkich.

Pragnę również zauważyć, że obecny rząd zobowiązał Zjednoczone Królestwo, aby do roku 2013 przeznaczano 0,7 proc. dochodu narodowego na pomoc na rzecz rozwoju. W minionych latach można

też było z radością dostrzec na całym świecie pozytywne oznaki wzrostu gospodarczego w solidarności z ubogimi. Ale przekształcenie tej solidarności w skuteczne działania wymaga nowych pomysłów, które poprawią warunki życia w wielu ważnych dziedzinach, takich jak produkcja żywności, czysta woda, tworzenie nowych miejsc pracy, edukacja, wsparcie dla rodzin, zwłaszcza migrantów, i podstawowa opieka zdrowotna. Tam, gdzie chodzi o życie ludzkie, zawsze brakuje czasu: a jednak świat był świadkiem, jak rządy kierowały wielkie zasoby na ratowanie instytucji finansowych „zbyt dużych, aby upaść”. Z całą pewnością integralny rozwój ludów świata nie jest wcale mniej ważny: jest to przedsięwzięcie godne uwagi świata, naprawdę „zbyt duże, aby upaść”.

Ten przegląd podejmowanej w ostatnim okresie współpracy między

Zjednoczonym Królestwem a Stolicą Apostolską dobrze ilustruje, jak w latach, które upłynęły od ustanowienia dwustronnych stosunków dyplomatycznych osiągnięto wielki postęp w krzewieniu na całym świecie licznych wspólnych nam podstawowych wartości. Mam nadzieję i proszę, aby relacje te nadal przynosiły owoce, aby odzwierciedlało się to w rosnącej akceptacji potrzeby dialogu i poszanowania na każdym poziomie życia społecznego pomiędzy światem rozumu a światem wiary. Jestem przekonany, że również w tym kraju istnieje wiele obszarów, na których Kościół i władze publiczne mogą ze sobą współpracować dla dobra obywateli, w zgodzie z historyczną praktyką tego Parlamentu przyzywania przewodnictwa Ducha Świętego dla tych, którzy dążą do poprawy kondycji całej ludzkości.

Aby taka współpraca była możliwa instytucje religijne – w tym instytucje związane z Kościołem katolickim – muszą mieć swobodę działania zgodnie z własnymi zasadami i przekonaniami mającymi swe podstawy w wierze i oficjalnym nauczaniu Kościoła. W ten sposób, będą zagwarantowane takie prawa podstawowe jak wolność religijna, wolność sumienia i wolność zrzeszania się. Aniołowie spoglądający na nas z góry ze wspaniałego sklepienia tej starodawnej sali przypominają nam o długiej tradycji, z której wywodzi się brytyjska demokracja parlamentarna. Przypominają oni, że Bóg stale czuwa nad nami, aby nas prowadzić i chronić. Wzywa nas do uznania żywotnego wkładu, jaki wniosła wiara religijna i który może wnosić nadal w życie narodu.

Panie Przewodniczący Izby Gmin,
raz jeszcze dziękuję za tę możliwość

krótkiego zwrócenia się do
znamienitych słuchaczy. Niech mi
będzie wolno zapewnić pana oraz
przewodniczącą Izby Lordów o moich
nieustannych najlepszych życzeniach
i modlitwie w waszej intencji oraz
owocnej pracy obydwu izb
starodawnego Parlamentu. Dziękuję.
Niech Bóg was wszystkich
błogosławi!

Przemówienie Benedykta XVI w Bundestagu z 22 września 2011 r.

*Serce rozumne. Refleksje na temat
podstaw prawa*

Wielce Szanowny Panie Prezydencie
Federalny! Panie Przewodniczący
Bundestagu! Pani Kanclerz
Federalna! Panie Przewodniczący
Bundesratu! Panie i Panowie
Deputowani!

Jest dla mnie jako Niemca
szczególnym zaszczytem i radością
przemawianie przed tą Wysoką Izbą

– parlamentem mojej niemieckiej
ojczyzny, który gromadzi się tutaj
jako demokratycznie wybrane
przedstawicielstwo narodu, aby
pracować dla dobra Republiki
Federalnej Niemiec. Chciałbym
podziękować Panu

Przewodniczącemu Bundestagu za
wystosowanie przezeń zaproszenia
do wygłoszenia tego przemówienia,
jak również za uprzejme słowa
powitania i szacunku, z jakimi mnie
przyjął. W tej chwili zwracam się do
was, szanowni Panie i Panowie,
niewątpliwie również jako wasz
rodak, który przez całe swoje życie
czuł się związany swym
pochodzeniem i nadal osobiście
interesuje się losami tego kraju. Ale
zaproszenie do wygłoszenia tego
przemówienia skierowano do mnie
jako papieża, Biskupa Rzymu, który
ponosi najwyższą odpowiedzialność
za chrześcijaństwo katolickie.

Poprzez to uznajecie rolę, odgrywaną
przez Stolicę Apostolską jako

partnera w obrębie wspólnoty
narodów i państw. Wychodząc od tej
mojej międzynarodowej
odpowiedzialności chciałbym
zapropionować Państwu kilka myśli
dotyczących podstaw
demokratycznego państwa prawa.

Pozwólcie państwo, że rozpocznę
swe refleksje na temat podstaw
prawa od małej opowieści
zaczepniętej z Pisma Świętego.
Pierwsza Księga Królewska
opowiada nam, że Bóg pozwolił
młodemu królowi Salomonowi z
okazji jego intronizacji, aby
swobodnie poprosił Go o cokolwiek.
O co poprosi młody władca w tej tak
ważnej chwili? O powodzenie,
bogactwo, długie życie, o zgubę
nieprzyjaciół? O nic takiego nie
poprosił. Odpowiada mianowicie:
„Racz dać Twemu słudze serce
rozumne do sądzenia Twego ludu i
rozróżniania dobra i zła [...]” (1 Krl 3,
9). Biblia opisując to zdarzenie chce

nam pokazać, co w ostateczności winno być dla polityka ważne. Jego ostatecznym kryterium i podstawą jego pracy jako polityka nie powinien być sukces, ani tym bardziej korzyść materialna. Polityka musi być staraniem się o sprawiedliwość i tworzeniem w ten sposób podstawowych przesłanek dla pokoju. Oczywiście polityk będzie szukał sukcesu, bez którego nie jest możliwe skuteczne działania polityczne. Sukces podporządkowany jest jednak kryterium sprawiedliwości, woli przestrzegania prawa i znajomości prawa. Sukces może być również zwodniczy, prowadząc tym samym do zafałszowania prawa, do niszczenia sprawiedliwości. „Czymże są więc wyzute ze sprawiedliwości państwa, jeśli nie wielkimi bandami rozbójników?” – powiedział kiedyś św. Augustyn. My, Niemcy, wiemy z własnego doświadczenia, że słowa te nie są czczymi pogroźkami.

Przeżyliśmy oddzielenie się władzy od prawa, przeciwstawienie się władzy prawu, podeptania przez nią prawa, tak iż państwo stało się narzędziem niszczenia prawa – stało się bardzo dobrze zorganizowaną bandą złoczyńców, która mogła zagrozić całemu światu i zepchnąć go na skraj przepaści. Służba prawu i zwalczanie panowania niesprawiedliwości jest i pozostaje podstawowym zadaniem polityka. W tej historycznej chwili, gdy człowiek osiągnął władzę dotychczas niewyobrażalną, zadanie to staje się szczególnie naglące. Człowiek jest w stanie zniszczyć świat; może manipulować samym sobą. Może, by tak rzec, tworzyć byty ludzkie i usuwać inne istoty z bycia ludźmi. Jak rozpoznajemy, co jest słuszne? Jak możemy odróżnić dobro od zła, prawo dobre od prawa pozornego? Prośba Salomonowa pozostaje decydującym pytaniem, przed

którym polityk i polityka stają także dzisiaj.

W odniesieniu do wielkiej części spraw, które należy regulować pod względem prawnym, zagadnienie większości może być kryterium wystarczającym. Oczywiście jest jednak, że w podstawowych kwestiach prawa, których stawką jest godność człowieka i człowieczeństwa, zasada większościowa nie wystarcza: w procesie tworzenia prawa każda osoba, poczuwająca się do odpowiedzialności, winna sama poszukiwać kryteriów swej orientacji. W III wieku wielki teolog Orygenes w ten sposób usprawiedliwiał sprzeciw chrześcijan wobec niektórych obowiązujących norm prawnych: „Jeśli ktoś znalazłby się wśród Scytów, którzy mają bezbożne prawa i byłby zmuszony do życia wśród nich (...), zareagowałby bez

wątpienia w sposób bardzo rozsądny, gdyby w imię prawa prawdy, która u Scytów jest akurat nielegalna, wraz z innymi, wyznającymi taki sam pogląd, również tworzyłyby stowarzyszenia wbrew obowiązującemu prawu...”.

Na podstawie tego przekonania działali bojownicy ruchu oporu przeciw reżimowi nazistowskiemu oraz innym reżimom totalitarnym, wyświadczając w ten sposób przysługę prawu i całej ludzkości. Dla tych ludzi było bezspornie jasne, że obowiązujące prawo było w rzeczywistości bezprawiem. Ale w przypadku decyzji polityka demokratycznego pytanie o to, co naprawdę odpowiada prawu prawdy, co jest naprawdę słuszne i może stawać się prawem, nie jest równie oczywiste. To, co w odniesieniu do podstawowych zagadnień antropologicznych jest słuszne i może stać się obowiązującym

prawem, nie jest całkiem oczywiste samo przez się. Nigdy nie było łatwo odpowiedzieć na pytanie, jak można rozpoznać to, co jest rzeczywiście słuszne i może w ten sposób służyć sprawiedliwości w stanowieniu prawa, a dziś – w warunkach ogromu naszej wiedzy i naszych zdolności – pytanie to stało się jeszcze o wiele trudniejsze.

Jak rozpoznaje się to, co jest słuszne? W historii przepisy prawne były niemal zawsze uzasadniane religijnie: to, co między ludźmi jest słuszne, rozstrzyga się na gruncie odniesienia do Bóstwa. W przeciwieństwie do innych wielkich religii chrześcijaństwo nigdy nie narzucało państwu i społeczeństwu prawa objawionego, uregulowania prawnego, wywodzonego z objawienia. Odwoływało się natomiast do natury i rozumu jako prawdziwych źródeł prawa – odwoływało się do zgody między

rozumem obiektywnym a subiektywnym, do zgody, która jednak zakłada istnienie obu dziedzin, powstałych w stwórczym Umyśle Boga. W ten sposób teologowie chrześcijańscy włączyli się do ruchu filozoficznego i prawnego, jaki tworzył się od II w. przed Chr. W pierwszej połowie II stulecia przedchrześcijańskiego doszło do spotkania między rozwiniętym przez filozofów stoickich społecznym prawem naturalnym a wpływowymi nauczycielami prawa rzymskiego. Z tego kontaktu narodziła się zachodnia kultura prawna, która miała i do dzisiaj ma decydujące znaczenie dla kultury prawnej ludzkości. Z tej przedchrześcijańskiej więzi między prawem a filozofią wywodzi się droga, prowadząca – przez chrześcijańskie średniowiecze – do rozwoju prawnego okresu oświecenia aż do Deklaracji Praw Człowieka i do naszej niemieckiej

Ustawy Podstawowej, dzięki której
naród nasz uznał w 1949
„nienaruszalne i niezbywalne prawa
człowieka jako podstawę każdej
wspólnoty ludzkiej, pokoju i
sprawiedliwości na świecie”.

Dla rozwoju prawa i dla rozwoju
ludzkości rozstrzygające było to, że
teologowie chrześcijańscy zajęli
stanowisko przeciw prawu
religijnemu, które wymagało wiary
w bóstwa i stanęli po stronie filozofii,
uznając za źródło prawa,
obowiązujące wszystkich, rozum i
naturę w ich wzajemnym
powiązaniu. Wyboru tego dokonał
już św. Paweł, gdy w Liście do
Rzymian stwierdza: „Bo gdy poganie,
którzy Prawa [czyli Tory Izraela] nie
mają, idąc za naturą, czynią to, co
Prawo nakazuje, sami dla siebie są
Prawem. Wykazują oni, że treść
Prawa wypisana jest w ich sercach,
gdy jednocześnie ich sumienie staje
jako świadek...” (Rz 2, 14 nn.). Jawią

się tu dwa podstawowe ujęcia natury i sumienia, w których „sumienie” jest niczym innym jak „sercem rozumnym” Salomona, rozumem otwartym na język bytu. Jeśli z tym wszystkim aż do czasów oświecenia, Deklaracji Praw Człowieka po drugiej wojnie światowej i do powstania naszej Ustawy Podstawowej zagadnienie podstaw ustawodawstwa wydawało się być wyjaśnione, to w ostatnim półwieczu nastąpiła dramatyczna zmiana sytuacji. Idea prawa naturalnego jest dzisiaj postrzegana jako specyficzna nauka katolicka, o której nie warto dyskutować poza środowiskiem katolickim, tak iż prawie wstyd jest wymieniać nawet jej nazwę. Chciałbym pokrótce nakreślić, jak doszło do tej sytuacji. Przede wszystkim podstawowa jest tutaj teza, wedle której między bytem a powinnością miałyby istnieć przepaść nie do pokonania. Z bytu nie można by było wyprowadzić

obowiązku, chodziłoby bowiem o dwie całkowicie różne dziedziny. Podstawą takiego poglądu jest pozytywistyczna koncepcja natury i rozumu, dziś już niemal powszechnie przyjęta. Jeśli pojmuje się naturę – jak to powiedział Hans Kelsen – „jako zespół danych obiektywnych, złączonych z sobą nawzajem jako przyczyny i skutki”, wówczas rzeczywiście nie można z niej wyciągać żadnej wskazówki, która miałaby w jakiś sposób charakter etyczny. Pozytywistyczne rozumienie natury, które postrzega ją na sposób czysto funkcjonalny tak, jak wyjaśniają ją nauki przyrodnicze, nie może tworzyć żadnego pomostu między etyką a prawem, może wywoływać jedynie ponownie odpowiedzi funkcjonalne. To samo dotyczy jednak także rozumu w ujęciu pozytywistycznym, które wielu uważa za jedyną wizję naukową. Według niej to, co jest niesprawdzone lub może poddawać

się zafałszowaniu, nie należy do dziedziny rozumu w ścisłym znaczeniu. Dlatego etos i religię należy przenieść do sfery podmiotowości a usunąć ze sfery rozumu w ścisłym znaczeniu tego słowa. Tam, gdzie panuje wyłącznie rozum pozytywistyczny – a tak jest w znacznym stopniu w przypadku naszej świadomości publicznej – klasyczne źródła poznania etosu i prawa są wyłączone „z gry”. Jest to sytuacja dramatyczna, która interesuje wszystkich i która wymaga dyskusji publicznej; pilne wezwanie do niej jest zasadniczym zamiarem tego przemówienia.

Pozytywistyczna koncepcja natury i rozumu, światopogląd pozytywistyczny jako całość stanowi wielką część ludzkiego poznania i wiedzy, których w żadnym wypadku nie powinniśmy się wyrzekać. Jednak sama ona jako całość nie jest kulturą, która odpowiada i

wystarcza, aby być człowiekiem w całej pełni. Kiedy rozum pozytywistyczny pojmuje jedynie siebie jako kulturę wystarczającą, zsyłając wszystkie inne rzeczywistości kulturowe do kategorii subkultur, pomniejsza to człowieka i zagraża człowieczeństwu. Mówię to, właśnie mając na myśli Europę, w której szerokie kręgi usiłują uznać wyłącznie pozytywizm jako wspólną kulturę i wspólną podstawę do kształtowania prawa, podczas gdy wszystkie inne przekonania i inne wartości naszej kultury są sprowadzane do statusu subkultury. Wraz z tym stawia się Europę, w porównaniu z innymi kulturami świata, w sytuacji braku kultury, a jednocześnie pobudzane są nurty ekstremistyczne i radykalne. Rozum pozytywistyczny, który jest postrzegany jako wyłączny i który nie jest w stanie przyjąć czegokolwiek innego, co nie jest

funkcjonalne, upodabnia się do gmachów ze zbrojonego cementu, bez okien, w których sami tworzymy klimat i światło, nie chcemy zaś przyjmować obu tych rzeczy z rozległego świata Bożego. A jednak nie możemy ukrywać, że w takim zbudowanym przez nas świecie będziemy czerpać potajemnie również z „zasobów” Bożych, które przetworzymy w nasze wytwory. Trzeba na nowo otworzyć szeroko okna, winniśmy na nowo ujrzeć rozległość świata, niebo i ziemię, oraz nauczyć się korzystać z tego wszystkiego w sposób sprawiedliwy.

Ale jak to się dokonuje? Jak odnajdziemy się w szerokości, w całości? Jak rozum może odnaleźć na nowo swą wielkość, nie ześlizgując się w irracjonalność? Jak może natura pojawić się znów w swej prawdziwej głębi, w swych wymaganiach i ze swymi wskazaniemi? Chciałbym

przypomnieć pewien proces z najnowszej historii politycznej, mając nadzieję, że nie zostanę źle zrozumiany ani, że nie wzbudzi to nazbyt wiele jednostronnych polemik. Powiedziałbym, że pojawienie się ruchu ekologicznego w polityce niemieckiej na początku lat siedemdziesiątych, choć nie było być może szerokim otwarciem okien, to było jednak i pozostanie wołaniem o świeże powietrze, wołaniem, którego nie można ignorować ani odsuwać na bok, gdyż dostrzega się w nim zbyt wiele irracjonalności. Młodzi ludzie zdali sobie sprawę, że w naszych stosunkach z przyrodą jest coś, co nie gra; że materia nie jest tylko materiałem, który mamy obrabiać, ale że sama ziemia zawiera w sobie własną godność a my winniśmy kierować się jej wskazaniem. Jest zupełnie oczywiste, że nie uprawiam tu propagandy na rzecz określonej partii politycznej – jestem od tego jak

najdalszy. Kiedy w naszym kontakcie z rzeczywistością jest coś, coś nie gra, wówczas musimy wszyscy poważnie zastanowić się nad całością i wszyscy jesteśmy wezwani do pytania o podstawy samej naszej kultury. Niech mi będzie wolno zatrzymać się jeszcze na chwilę nad tą sprawą. Doniosłość ekologii oczywiście nie podlega dyskusji. Winniśmy słuchać języka przyrody i stosownie nań odpowiadać. Chciałbym jednak podjąć z mocą jeszcze jedną sprawę, która dziś, tak jak i wczoraj, jest powszechnie zaniedbywana: istnieje także ekologia człowieka. Również człowiek ma naturę, którą winien szanować i którą nie może manipulować dla własnej przyjemności. Człowiek nie jest tylko wolnością, którą się tworzy dla niej samej. Człowiek nie stwarza sam siebie. Jest on duchem i wolą, ale jest też przyrodą, a jego wola jest słuszna wtedy, kiedy słucha on także przyrody, kiedy ją szanuje i

przyjmuje siebie takiego jakim jest, że nie uczynił sam siebie. Właśnie w ten sposób i tylko w ten sposób urzeczywistnia się prawdziwa ludzka wolność.

Wróćmy do podstawowych koncepcji natury i rozumu, od których wyszliśmy. Wielki teoretyk pozytywizmu prawnego – Kelsen w 1995, gdy miał 84 lata, porzucił dualizm bytu i powinności.

(Pocieszam się, że w tym wieku można jeszcze rozsądnie myśleć! – dorzucił papież.) Powiedział on, że normy mogą wywodzić się tylko z woli. W efekcie natura mogłaby zawierać w sobie normy tylko wówczas, gdyby wola umieściła w niej owe normy. Zakładałoby to z drugiej strony Boga Stwórcę, którego wola została wpisana w naturę. Zauważył w związku z tym, że „dyskutowanie o prawdzie tej wiary jest sprawą całkowicie daremną”. Czy rzeczywiście? – chciałbym

zapytać. Naprawdę pozbawione jest sensu zastanawianie się, czy rozum obiektywny, który przejawia się w naturze, nie zakłada Rozumu stwórczego, Creator Spiritus?

W tym miejscu należałoby przywołać na pomoc dziedzictwo kulturalne Europy. Na podstawie przekonania o istnieniu Boga Stwórcy rozwinięto ideę praw człowieka, ideę równości wszystkich ludzi wobec prawa, rozumienie nienaruszalności godności ludzkiej w każdej pojedynczej osobie oraz świadomość odpowiedzialności ludzi za ich działanie. To przeświadczenie o rozumie tworzy naszą pamięć kulturową. Jej ignorowanie lub traktowanie jej tylko jako przeszłość byłoby amputowaniem naszej kultury w swej integralności i pozbawiałoby ją jej całokształtu. Kultura Europy zrodziła się ze spotkania Jerozolimy, Aten i Rzymu – ze spotkania wiary w Boga Izraela,

filozoficznego rozumu Greków i prawniczej myśli Rzymu. To potrójne spotkanie tworzy głęboką tożsamość Europy. Spotkanie to, świadome odpowiedzialności człowieka przed Bogiem i uznając nienaruszalną godność człowieka, każdego człowieka, umocniło kryteria prawa, których obrona jest naszym zadaniem w obecnym okresie dziejowym.

Młody król Salomon w chwili, gdy obejmował władzę, mógł przedstawić swoją prośbę. Co by było, gdyby nam, dzisiejszym ustawodawcom, pozwolono o coś poprosić? O co byśmy poprosili? Myślę, że także dziś, w ostatecznym rozrachunku, nie moglibyśmy prosić o nic innego, jak tylko o serce rozumne – zdolność odróżniania dobra od zła oraz tworzenia w ten sposób prawdziwego prawa i służenia sprawiedliwości i pokojowi. Bardzo dziękuję za uwagę!

.....

pdf | dokument generowany
automatycznie z [https://
dev.opusdei.org/pl-pl/article/benedykta-
xvi-o-dialogu-wiary-i-rozumu/](https://dev.opusdei.org/pl-pl/article/benedykta-xvi-o-dialogu-wiary-i-rozumu/)
(05-08-2025)