

EUROPA W DOBIE KRYZYSU KULTURY*

Refleksja nad przeciwstawnymi kulturami

Przeżywamy chwile zarówno wielkich niebezpieczeństw, jak też wielkich szans dla człowieka i dla świata, chwile, które niosą ze sobą ogromną odpowiedzialność za nas wszystkich. W ubiegłym wieku możliwości człowieka i jego panowanie nad materią wzrosły w niewyobrażalnym dotąd stopniu. Jednakże jego władza nad światem doprowadziła do tego, że również jego możliwości niszczycielskie osiągnęły rozmiary, które niekiedy napawają nas przerażeniem. W takim kontekście przychodzi spontanicznie myśl o zagrożeniach ze strony terroryzmu, owej nowej wojny bez granic i frontów. Strach przed tym, że może on szybko wejść w posiadanie broni nuklearnej i biologicznej, nie jest bezpodstawny i sprawił, że wewnątrz państw prawa trzeba było uciekać się do takich systemów bezpieczeństwa, które wcześniej istniały tylko w dyktaturach; pozostaje jednak wrażenie, iż w rzeczywistości wszystkie te środki ostrożności nigdy nie mogą być wystarczające, ponieważ nigdy nie jest możliwa, jak też nie jest pożądana, globalna kontrola. Mniej widoczne, ale tak samo niepokojące, są uzyskane przez człowieka możliwości auto-manipulacji. Zbadał on zakamarki istnienia, odczytał składniki ludzkiego bytu i teraz sam jest w stanie – można by rzec – „tworzyć” człowieka, który tym sposobem już nie przychodzi na świat jako dar Stwórcy, ale jako produkt naszego działania, produkt, który z tego powodu może być też selekcjonowany zgodnie z wymogami ustalonymi przez nas samych. Tak więc nad tym człowiekiem już nie jaśnieje blask jego podobieństwa do Boga, które mu nadaje jego godność i nietykalność, lecz tylko potęga ludzkich możliwości. Jest on już tylko obrazem człowieka – ale jakiego człowieka? Do tego dochodzą wielkie problemy na skalę planetarną: nierów-

* Niniejszy tekst jest konferencją wygłoszoną przez kard. J. Ratzingera w piątek 1 kwietnia 2005 r. w Subiaco, w klasztorze św. Scholastyki, z okazji wręczenia Autorowi Nagrody św. Benedykta „za promowanie życia i rodziny w Europie”

ność w podziale dóbr ziemskich, wzrost ubóstwa, a nawet zubożenie ludności, eksploatacja ziemi i jej dóbr naturalnych, głód, choroby, które zagrażają całemu światu, zderzenie kultur. Wszystko to pokazuje, że wzrostowi naszych możliwości nie towarzyszy taki sam rozwój naszej siły moralnej. Siła moralna nie wzrosła wraz z rozwojem nauki; wprost przeciwnie, jeszcze się zmniejszyła, ponieważ mentalność techniczna spycha moralność na terytorium subiektywności, podczas gdy my potrzebujemy właśnie moralności publicznej, takiej, która umiałaby odpowiedzieć na zagrożenia wiszące nad życiem nas wszystkich. Prawdziwe i największe niebezpieczeństwo chwili obecnej jest ukryte w tym właśnie braku równowagi między możliwościami technicznymi a siłą moralną. Bezpieczeństwo, którego potrzebujemy jako fundamentu naszej wolności i godności, nie może wypływać w ostatecznym rozrachunku z technicznych systemów kontroli, ale może pochodzić jedynie z moralnej siły człowieka: tam, gdzie jej brakuje albo gdzie jest niewystarczająca, moc, którą człowiek dysponuje, będzie się przeobrażała coraz bardziej w potęgę niszczycielską.

To prawda, że obecnie istnieje nowy moralizm, którego kluczowymi słowami są: sprawiedliwość, pokój, troska o stworzenie. Słowa te przywołują na pamięć podstawowe wartości moralne, których naprawę potrzebujemy. Jednakże moralizm ten nie ma określonego oblicza i wręcz nieuchronnie popada w sferę polityczno-partyjną. Zawiera on przede wszystkim roszczenia skierowane do innych, a zbyt mało osobistych zobowiązań dotyczących naszego życia codziennego. W gruncie rzeczy bowiem co oznacza sprawiedliwość? Kto ją określa? Co służy sprawie pokoju? W ostatnich dziesięcioleciach często mogliśmy widzieć na naszych ulicach i placach, jak pacyfizm może się przeobrażać w destrukcyjny anarchizm i terroryzm. Polityczny moralizm lat siedemdziesiątych, którego korzenie wcale jeszcze nie obumarły, potrafił zafascynować nawet ludzi młodych, pełnych ideałów. Ale był to moralizm błędnie ukierunkowany, ponieważ został pozbawiony jasnego racjonalizmu i w ostatecznym rozrachunku stawiał polityczną utopię ponad godność poszczególnego człowieka, a tym samym – w imię wielkich celów – niekiedy nawet lekceważył człowieka. Moralizm polityczny, taki, jakiego doświadczyliśmy i wciąż doświadczamy, nie tylko nie otwiera drogi do odnowy, ale ją blokuje. W konsekwencji to samo odnosi się także do takiego chrześcijaństwa i do takiej teologii, które redukują istotę Jezusowego orędzia, tj. „królestwo Boże”, do „wartości królestwa”, utożsamiając te wartości z wielkimi słowami, nacechowanymi moralizmem politycznym, i zara-

zem głosząc je jako syntezę różnych religii. Tym samym zapominają o Bogu, chociaż to właśnie On jest Podmiotem i Twórcą królestwa Bożego. Na Jego miejscu pozostają wielkie słowa (i wartości), które ulegają różnorodnym typom nadużyć.

Ten krótki przegląd sytuacji w świecie prowadzi nas do refleksji nad obecną sytuacją chrześcijaństwa, jak również nad fundamentami Europy; owej Europy, która swego czasu – możemy powiedzieć – była kontynentem chrześcijańskim, ale stała się punktem wyjścia dla nowego racjonalizmu naukowego, który podarował nam zarówno wielkie możliwości, jak też wielkie zagrożenia. Chrześcijaństwo nie wyszło oczywiście z Europy i dlatego nawet nie może być klasyfikowane jako religia europejska, religia europejskiego obszaru kulturowego. Ale właśnie w Europie otrzymało swe kulturowe i intelektualne znamię, historycznie bardzo wymowne, i dlatego jest w sposób szczególny związane z Europą. Z drugiej strony jest również prawdą to, że ta Europa od czasów Odrodzenia, a jeszcze bardziej od czasów Oświecenia, rozwinęła ów racjonalizm naukowy, który nie tylko w epoce odkryć doprowadził do geograficznej jedności w świecie, do spotkania kontynentów i kultur, ale także teraz, o wiele głębiej, dzięki kulturze technicznej, która stała się możliwa dzięki nauce, wyciska swe prawdziwie znamię na całym świecie, a nawet w pewnym sensie nadaje mu jednolitą postać. Idąc po linii tej formy racjonalizmu, Europa rozwinęła kulturę, która w sposób nieznanym wcześniej ludzkości wyklucza Boga z publicznej świadomości, albo negując Go całkowicie, albo też stwierdzając, że Jego istnienia nie da się udowodnić, że jest ono niepewne, a tym samym przynależy do obszaru subiektywnych wyborów, w związku z czym nie ma ono większego znaczenia dla życia publicznego. Ten, można by rzec, ściśle funkcjonalny racjonalizm spowodował przewrót w sumieniu moralnym, który jest czymś nowym dla kultur dotąd istniejących, twierdzi bowiem, że tylko to jest racjonalne, co można udowodnić za pomocą eksperymentów. A ponieważ moralność należy do całkowicie innej sfery, znika jako odrębna kategoria, tak że należy jej szukać w innym świecie, jeśli w ogóle – należałoby dodać – moralność jest do czegoś potrzebna. W świecie opartym na kalkulacji ta właśnie kalkulacja konsekwencji określa, co należy uznać za moralne, a co nie. Tym sposobem kategoria dobra, jak ją jasno ukazał Kant, znika. Nic samo w sobie nie jest dobre lub złe, lecz wszystko zależy od skutków, które dane działanie pozwala przewidzieć. Jeśli chrześcijaństwo znalazło w Europie swą postać najbardziej wymowną, to należy też – z drugiej strony – powiedzieć, że

właśnie w Europie rozwinęła się kultura, która stanowi bez wątpienia najbardziej radykalne zaprzeczenie nie tylko chrześcijaństwa, ale w ogóle religijnych i moralnych tradycji ludzkości. To pozwala zrozumieć, że Europa przeżywa obecnie prawdziwą „próbę naprężenia”; to pozwala również zrozumieć radykalność napięć, którym nasz kontynent musi stawić czoło. Stąd wszakże wyłania się przede wszystkim odpowiedzialność, która spada na nas, Europejczyków, w tym historycznym momencie: w dyskusji nad definicją Europy, nad jej nową formą polityczną, nie wchodzi w grę jakaś nostalgiczna walka tylnej strażnicy o Europę, ale wielka odpowiedzialność za współczesną ludzkość.

Przyjrzyjmy się uważniej tym sprzecznościom istniejącym między dwiema kulturami, które wycisnęły swoje piętno na Europie. W dyskusji nad preambułą Konstytucji europejskiej taka sprzeczność ujawniła się w dwóch kontrowersyjnych punktach: w kwestii odniesienia do Boga w Konstytucji oraz we wzmiance o chrześcijańskich korzeniach Europy. Ponieważ w art. 52 Konstytucja gwarantuje instytucjonalne prawa Kościołów, możemy – jak się powiada – być spokojni. Jednakże to oznacza, że one w życiu Europy znajdują miejsce na obszarze politycznego kompromisu, podczas gdy u samych fundamentów Europy nie ma nawet żadnego śladu ich treści. Dyskusja publiczna to zdecydowane „nie” uzasadnia bardzo powierzchownymi racjami, i jest rzeczą ewidentną, że one zamiast ukazywać prawdziwą motywację, ją ukrywają. Twierdzenie, że wzmianka o chrześcijańskich korzeniach rani uczucia wielu niechrześcijan, którzy mieszkają w Europie, jest mało przekonujące, jako że chodzi tu przede wszystkim o fakt historyczny, którego nikt nie może na poważnie zanegować. Naturalnie, ten rys historyczny zawiera także odniesienie do teraźniejszości, ponieważ wraz ze wzmianką o korzeniach wskazuje się na dalsze źródła orientacji moralnej, a tym samym na czynnik tożsamości tej jednostki, którą stanowi Europa. Któż zostałby obrażony? Czyja tożsamość zostałaby zagrożona? Muzułmanie, których często się wymienia w takim kontekście, czują się zagrożeni nie ze strony naszych chrześcijańskich podstaw moralnych, ale przez cynizm zsekularyzowanej kultury, która wypiera się własnego fundamentu. Również naszych współmieszkańców żydowskich nie obraża odniesienie do chrześcijańskich korzeni Europy, albowiem te korzenie sięgają aż do Góry Synaj: noszą na sobie zamię Głosu, który rozległ się na górze Bożej, i jednoczą nas wokół fundamentalnych orientacji, które *Dekalog* dał całej ludzkości. To samo dotyczy odniesienia do Boga: to nie wzmianka o Bogu obraża wyznawców innych religii, ale próba budowania ludzkiej wspólnoty absolutnie bez Boga.

Motywacje owego podwójnego „nie” są głębsze od tego, czego pozwalają się domyślać przytaczane racje. Zakładają one ideę, że tylko radykalna kultura Oświecenia, która w pełni rozwinęła się w naszych czasach, może być konstytutywna dla tożsamości europejskiej. Różne kultury religijne wraz z przynależnymi im prawami mogą więc współistnieć obok niej w takim stopniu i pod tym warunkiem, że przestrzegają kryteriów kultury oświeceniowej i są jej podporządkowane. Istotą tej kultury oświeceniowej określają natomiast prawa wolności; jej punktem wyjścia jest wolność, stanowiąca podstawową wartość, którą mierzy się wszystko: wolność religijnego wyboru, która zakłada religijną neutralność państwa; wolność wyrażania własnej opinii, pod warunkiem, że nie podważa tego właśnie kanonu; demokratyczny porządek państwa, tj. parlamentarną kontrolę organizmów państwowych; wolność zakładania partii; niezależność sądownictwa; a w końcu obronę praw człowieka oraz zakaz dyskryminacji. W tym miejscu kanon jest jeszcze w trakcie tworzenia, są bowiem również prawa człowieka wzajemnie się wykluczające, jak jest w przypadku pragnienia wolności kobiety, któremu się sprzeciwia prawo do życia dziecka nienarodzonego. Pojęcie dyskryminacji jest coraz bardziej poszerzane, w związku z czym zakaz dyskryminacji może coraz bardziej się przeobrażać w ograniczenie wolności słowa i wolności religijnej. Niebawem nie będzie już można stwierdzić, że homoseksualizm – jak naucza Kościół katolicki – stanowi obiektywne zakłócenie porządku w budowaniu egzystencji ludzkiej. A to, że Kościół żywi przekonanie, iż nie ma prawa udzielać kobietom święceń kapłańskich, niektórzy uznają obecnie za niezgodne z duchem Konstytucji europejskiej. Jest rzeczą oczywistą, że ten kanon kultury oświeceniowej, który nie został jeszcze do końca ukształtowany, zawiera ważne wartości, bez których my, właśnie jako chrześcijanie, nie chcemy i nie możemy się obejść; jednakże jest rzeczą równie oczywistą, że źle zdefiniowane, czy też w ogóle nie zdefiniowane pojęcie wolności, które stoi u podstaw tej kultury, w sposób nieuchronny prowadzi do sprzeczności. Da się też zauważyć, że właśnie jego zastosowanie (zastosowanie, które wydaje się radykalne) przyczynia się do ograniczenia wolności, którego poprzednie pokolenie nawet nie potrafiło sobie wyobrazić. Mglista ideologia wolności prowadzi do dogmatyzmu, który ujawnia coraz większą wrogość w stosunku do wolności.

Musimy tu jeszcze powrócić do kwestii sprzeczności istniejących wewnątrz aktualnej postaci kultury oświeceniowej. Najpierw jednak powinniśmy skończyć jej opis. Jako kultura rozumu, która ma wreszcie

pełną świadomość siebie samej, ujawnia ona powszechne roszczenie oraz chlubi się tym, że jest doskonała sama w sobie i nie potrzebuje uzupełnienia przez inne czynniki kulturowe. Obie te cechy charakterystyczne widać jasno, kiedy stawia się pytanie, kto może stać się członkiem Unii Europejskiej, a zwłaszcza w dyskusji nad wstąpieniem Turcji do tej Unii. Chodzi tu o państwo, czy też – mówiąc lepiej – o obszar kulturowy, który nie ma korzeni chrześcijańskich, ale znajduje się pod wpływem kultury islamskiej. Kemal Atatürk usiłował swego czasu przekształcić Turcję w państwo laickie, starając się przeszczepić laicyzm z chrześcijańskiego świata Europy na teren muzułmański. Można by zapytać, czy to jest możliwe: zgodnie z tezą oświeceniowej i laickiej kultury Europy, tylko normy i treści tejże kultury oświeceniowej będą mogły określać tożsamość Europy i w konsekwencji każde państwo, które przyswaja te kryteria, będzie mogło należeć do Europy. Nie jest ważne zatem, na jakich korzeniach jest osadzona ta kultura wolności i demokracji. Właśnie dlatego – jak się twierdzi – korzenie nie mogą wejść do definicji fundamentów Europy, ponieważ się uważa, że są to korzenie martwe, które nie należą do obecnej tożsamości. W konsekwencji ta nowa tożsamość, określona wyłącznie przez kulturę oświeceniową, sprawia, że również Bóg nie ma nic wspólnego z życiem publicznym i z fundamentami państwa.

Tym sposobem wszystko staje się logiczne, a nawet w pewnym stopniu godne pochwały. W gruncie rzeczy bowiem czego piękniejszego moglibyśmy sobie życzyć, jeśli nie tego, by wszędzie respektowano demokrację i prawa ludzkie? Tutaj jednak pojawia się pytanie, czy ta laicka kultura oświeceniowa jest na pewno kulturą, odkrytą jako w końcu powszechna i prezentującą myślenie wspólne wszystkim ludziom; czy jest to kultura, która powinna mieć prawo wstępu wszędzie, nawet tam, gdzie istnieje *humus* historycznie i kulturowo odmienna. Pytamy również, czy rzeczywiście jest ona doskonała do tego stopnia, że nie potrzebuje żadnych innych korzeni poza sobą.

Znaczenie i ograniczenia obecnej kultury racjonalistycznej

Musimy teraz znaleźć odpowiedź na te dwa ostatnie pytania. Na pierwsze z nich, tzn. na pytanie, czy wypracowano już filozofię mającą powszechne zastosowanie oraz charakter w pełni naukowy; filozofię, w której wyrażałoby się rozumowanie wspólne wszystkim ludziom, należy odpowiedzieć, że bez wątplenia ludzkość może się cieszyć ważnymi osiągnięciami, które mogą mieć zastosowanie ogólne: należy

do nich przekonanie, że religia nie może być narzucona przez państwo, lecz może być przyjęta tylko w sposób wolny; poszanowanie fundamentalnych praw człowieka, równych dla wszystkich; oddzielenie władzy od kontroli nad władzą. Nie należy jednak sądzić, że te podstawowe wartości, uznane przez nas jako powszechne, mogą być urzeczywistnione w taki sam sposób w każdym kontekście historycznym. Nie w każdym społeczeństwie są obecne socjologiczne przesłanki demokracji opartej na partiach, jak to jest na Zachodzie. Podobnie też całkowita neutralność religijna państwa w bardzo wielu kontekstach historycznych jest iluzją. Tym samym dochodzimy do problemów podniesionych przez drugie pytanie. Wyjaśnijmy jednak najpierw kwestię, czy nowożytne filozofie oświeceniowe, ujmowane kompleksowo, można uważać za ostateczne słowo rozumowania wspólnego wszystkim ludziom. Filozofie te charakteryzują się tym, że są pozytywistyczne, a tym samym antymetafizyczne, zwłaszcza że w ostatecznym rozrachunku Bóg nie może mieć w nich żadnego miejsca. One się opierają na samoograniczeniu pozytywnego rozumu, które jest właściwe w obszarze technicznym, ale jeśli jest generalizowane, prowadzi do okaleczenia człowieka. Wynika z tego, że człowiek nie przyjmuje już żadnej instancji moralnej spoza swoich kalkulacji oraz że – jak widzieliśmy – pojęcie wolności, które – jak na początku mogło się zdawać – rozprzestrzenia się w sposób nieograniczony, na koniec powoduje autodestrukcję wolności. To prawda, że filozofie pozytywistyczne zawierają ważne elementy prawdy. Jednakże opierają się one na samoograniczeniu rozumu, typowym dla określonej sytuacji kulturowej (obecnej na Zachodzie czasów nowożytnych), i jako takie z pewnością nie mogą być ostatnim słowem rozumu. Choć wydają się całkowicie racjonalne, nie są głosem samego rozumu, lecz także one mają ścisły związek z kulturą, tj. z sytuacją dzisiejszego Zachodu. Dlatego absolutnie nie są ową filozofią, która kiedyś miałaby zawładnąć całym światem. Przede wszystkim jednak należy powiedzieć, że ta filozofia oświeceniowa i związana z nią kultura jest niekompletna. Ona odcina się świadomie od swych historycznych korzeni, pozbawiając siebie pierwotnej siły, dzięki której wzrosła, owej fundamentalnej pamięci ludzkości, że tak powiem, bez której rozum traci orientację. Teraz bowiem obowiązuje zasada, że umiejętności człowieka stanowią miarę jego postępowania. To, co umie się wykonać, można też wykonać. Już nie ma umiejętności wykonywania, oddzielonej od możliwości wykonania, ponieważ byłoby to przeciwne wolności, która jest najwyższą wartością w ogóle. Jednakże człowiek umie wykonać

tak wiele rzeczy, a jego umiejętności się powiększają. I jeśli nie znajdują one miary w jakiejś normie moralnej, stają się – jak już tego doświadczamy – siłą niszczycielską. Człowiek umie klonować ludzi i dlatego to czyni. Człowiek umie użyć ludzi jako „magazynu” organów dla innych ludzi i dlatego to czyni. Czyni to, ponieważ tego wydaje się domagać jego wolność. Człowiek potrafi budować bomby atomowe i dlatego to czyni, będąc też gotowym do ich użycia. Nawet terroryzm opiera się na tej „samo-autoryzacji” człowieka, a nie na nauce *Koranu*. Radykalne oderwanie się filozofii oświeceniowej od swych korzeni staje się w ostatecznym rozrachunku lekceważeniem człowieka. Człowiek w swej istocie nie ma żadnej wolności – powiadają przedstawiciele nauk przyrodniczych, stając w całkowitej sprzeczności z punktem wyjścia całego zagadnienia. Nie powinien on sądzić, iż jest czymś odmiennym w stosunku do innych istot żyjących, i dlatego powinien być też traktowany tak jak one – powiadają bardziej radykalni przedstawiciele filozofii wyraźnie oderwanej od korzeni, którymi jest historyczna pamięć ludzkości.

Postawiliśmy sobie dwa pytania: czy filozofia racjonalistyczna (pozytywistyczna) jest ściśle racjonalna, a tym samym powszechnie obowiązująca, oraz czy jest kompletna? Czy wystarcza samej sobie? Czy może, bądź też czy musi, na nowo zapuścić swe korzenie w obszar czystej przeszłości, a tym samym w obszar tego, co może obowiązywać tylko w sposób subiektywny? Na oba pytania musimy odpowiedzieć zdecydowanym „nie”. Ta filozofia nie jest wyrazem całego rozumu ludzkiego, ale tylko jego części, a na drodze tego okaleczenia rozumu absolutnie nie można jej uważać za racjonalną. Z tego powodu jest też niekompletna i można ją uzdrowić tylko wtedy, gdy się na nowo ożywi jej więź ze swymi korzeniami. Drzewo bez korzeni usycha...

Takim stwierdzeniem nie neguje się tego wszystkiego, co ta filozofia mówi pozytywnego i ważnego, ale wskazuje się raczej na konieczność jej uzupełnienia, na jej dotkliwą niedoskonałość. Tym sposobem zaś na nowo zaczynamy mówić o dwóch kontrowersyjnych punktach preambuły Konstytucji europejskiej. Zepchnięcie na bok korzeni chrześcijańskich nie ma nic wspólnego z najwyższą tolerancją, która w taki sam sposób szanuje wszystkie kultury, nie chcąc uprzywilejowywać żadnej z nich, lecz jest absolutyzacją myślenia i życia, które między innymi przeciwstawiają się radykalnie innym historycznym kulturom ludzkim. Prawdziwe przeciwieństwa, charakteryzujące dzisiejszy świat, nie są widoczne między odmiennymi kulturami religijnymi, ale między radykalną emancypacją człowieka od Boga, odcięciem się od życio-

wych korzeni z jednej strony, a wielkimi kulturami religijnymi z drugiej strony. Gdy dojdzie do zderzenia kultur, będzie ono skutkiem nie zderzenia wielkich religii (które zawsze walczyły wzajemnie ze sobą, lecz w końcu potrafiły także żyć obok siebie), ale zderzenia owej radykalnej emancypacji człowieka z wielkimi kulturami historycznymi. Tak więc również odrzucenie odniesienia do Boga nie jest wyrazem tolerancji, która chce chronić religie nie-teistyczne oraz godność ateistów i agnostyków, ale wyrazem świadomości, która cieszyłaby się całkowitym wykreśleniem Boga z publicznego życia ludzkości i zepchnięciem Go w subiektywny obszar ocalałych kultur z przeszłości. Tym sposobem relatywizm, który stanowi punkt wyjścia tego wszystkiego, staje się dogmatyzmem, który mniema, jakoby posiadał definitywną znajomość rozumu oraz mógł uważać całą resztę tylko jako przewyciężony już etap ludzkości, który można też odpowiednio relatywizować. To zaś w gruncie rzeczy oznacza, że potrzebujemy korzeni do tego, by przeżyć, i że nie możemy stracić Boga z oczu, jeśli nie chcemy utracić ludzkiej godności.

Stale znaczenie wiary chrześcijańskiej

Czy to jest po prostu odrzucenie Oświecenia i nowożytności? Absolutnie nie. Chrześcijaństwo, od swego początku, zrozumiało siebie jako religię *logosu*, jako religię zgodną z rozumem. Swoich prekursorów nie dostrzega na pierwszym miejscu w innych religiach, ale w owym filozoficznym oświeceniu, które oczyściło drogę z innych tradycji, aby zwrócić się ku poszukiwaniu prawdy oraz w kierunku dobra, w kierunku jedyne Boga, który jest ponad wszystkimi bogami. Jako religia prześladowanych, jako religia powszechna, istniejąca ponad różnymi państwami i narodami, zanegowało prawo państwa do uważania religii za część porządku państwowego, postulując tym samym wolność wyznawania wiary. Zawsze określało ludzi, wszystkich ludzi bez wyjątku, jako stworzenia Boże i wizerunek Boży, oraz proklamowało ich godność, uznając to za zasadę stosowaną w ramach obowiązującego porządku społecznego. W tym sensie to oświecenie ma chrześcijańskie źródło i zrodziło się nieprzypadkowo właśnie w łonie wiary chrześcijańskiej: tam, gdzie chrześcijaństwo, wbrew swojej naturze, stało się tradycją i religią państwową. Chociaż filozofia, jako poszukiwanie racjonalności (także naszej wiary), zawsze towarzyszyła chrześcijaństwu, to jednak zbyt często poskramiano w nim głos rozumu. Zasługą Oświecenia było to, że na nowo zaproponowało

te oryginalne wartości chrześcijaństwa i oddało własny głos rozumowi. Sobór Watykański II, w *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym*, ponownie uwypuklił tę głęboką relację istniejącą między chrześcijaństwem a oświeceniem, usiłując doprowadzić do prawdziwej zgody między Kościołem a myślą nowożytną, stanowiącą bogate dziedzictwo, którego powinny strzec obie strony.

Biorąc to wszystko pod uwagę, jest rzeczą konieczną, by obie strony dokonały refleksji nad sobą i były gotowe do skorygowania swego stanowiska. Chrześcijaństwo powinno zawsze pamiętać o tym, że jest religią *logosu*. Jest ono wiarą w Stworzyciela Ducha, *Creator spiritus*, od którego pochodzi cała rzeczywistość. Właśnie stąd powinna dziś płynąć jego siła filozoficzna, ponieważ problem polega na tym, czy świat wywodzi się z czynnika irracjonalnego i czy w związku z tym rozum jest jedynie „produktem wtórnym”, być może nawet szkodliwym, jego rozwoju, czy też świat wywodzi się z Rozumu, który w konsekwencji stanowi jego kryterium i cel. Wiara chrześcijańska skłania się ku tej drugiej tezie, dysponując tym sposobem – z punktu widzenia czysto filozoficznego – prawdziwie dobrą kartą, chociaż wielu uważa dzisiaj, że jedynie pierwsza teza jest „racjonalna” i nowoczesna. Jednakże rozum wypływający z czynnika irracjonalnego i mający w ostatecznej postaci również charakter irracjonalny nie stanowi rozwiązania naszych problemów. Jedynie Rozum stwórczy, który w Bogu ukrzyżowanym objawił się jako miłość, może prawdziwie ukazać nam drogę.

W tak bardzo koniecznym dialogu między ludźmi niewierzącymi i katolikami, my chrześcijanie powinniśmy z wielką czujnością zachować wierność temu podstawowemu ukierunkowaniu: aby żyć wiarą, która pochodzi od *Logosu*, od Rozumu stwórczego, który jest także otwarty na wszystko to, co jest prawdziwie racjonalne. Ale w tym miejscu chciałbym, jako wierzący, złożyć pewną propozycję osobom niewierzącym. W epoce Oświecenia starano się rozumieć i definiować istotne normy moralne, mówiąc, że powinny one obowiązywać *etsi Deus non daretur*, nawet gdyby Bóg nie istniał. W przeciwstawianiu sobie nawzajem wyznań oraz w kryzysie wizerunku Bożego usiłowano utrzymać podstawowe wartości moralne z dala od sprzeczności i ukazać ich oczywisty charakter, który zapewniłby im niezależność od różnorodnych podziałów i niepewności w różnych filozofiach i wyznaniach. Tym sposobem chciano zagwarantować podstawy wspólnego życia oraz – mówiąc ogólniej – fundamenty ludzkości. W owym czasie wydawało się to możliwe, ponieważ podstawowe przekonania,

stworzone przez chrześcijaństwo, w dużej mierze pozostawały i wydawały się niepodważalne. Ale teraz tak już nie jest. Poszukiwanie takiej uspokajającej pewności, która mogłaby trwać bez zastrzeżeń ponad wszelkimi różnicami, nie przynosi już owocu. Nawet naprawdę wielki wysiłek Kanta nie był w stanie ugruntować koniecznej, zgodnej pewności. Kant zanegował możliwość poznania Boga na terenie czystego rozumu, lecz zarazem ukazywał Boga, wolność i nieśmiertelność, jako postulaty rozumu praktycznego, bez którego – jak uważał konsekwentnie – nie jest możliwe żadne postępowanie moralne. Czyż obecna sytuacja w świecie nie każe nam sądzić, że mógł on mieć rację? Chciałbym to wyrazić inaczej: ekstremalny wysiłek tworzenia ludzkich rzeczy z całkowitym pominięciem Boga coraz bardziej nas prowadzi nad brzeg przepaści, ku zupełnemu zepchnięciu człowieka na margines. Powinniśmy zatem odwrócić aksjomat iluministów i powiedzieć: nawet ten, kto nie potrafi znaleźć drogi do akceptacji Boga, powinien starać się żyć i ukierunkować swe życie *veluti si Deus daretur*, tak jakby Bóg istniał. Taką właśnie radę dawał Pascal przyjaciółom niewierzącym; tę radę chcemy dać także dzisiaj naszym przyjaciółom, którzy nie wierzą. Dzięki temu nikt nie będzie ograniczony w swej wolności, lecz wszystkie nasze rzeczy uzyskają oparcie i kryterium, którego pilnie potrzebują.

W tym momencie historii potrzebujemy przede wszystkim tego, by ludzie swą wiarą oświeconą i przeżywaną uczynili Boga wiarygodnym w tym świecie. Negatywne świadectwo chrześcijan, którzy mówili o Bogu i zarazem żyli przeciwko Niemu, zaciemniło obraz Boga i otworzyło bramę ku niewierze. Potrzebujemy ludzi, którzy byliby wpatrzeni w Boga, uczący się od Niego prawdziwego człowieczeństwa. Potrzebujemy ludzi, których intelekt jest oświecony światłem Bożym i którym Bóg otworzy serce, tak by ich intelekt mógł przemawiać do intelektu innych, a ich serce potrafiło otworzyć serce innych. Tylko za pośrednictwem ludzi, którzy zostali dotknięci przez Boga, Bóg może powrócić do ludzi. Potrzebujemy ludzi takich, jak św. Benedykt z Nursji, który w czasach rozkładu i upadku odszedł na całkowitą samotnię i zdołał, po wszystkich oczyszczeniach, które musiał przejść, wznieść się ku światłu, powrócić i założyć Monte Cassino, miasto na górze, które wśród tylu ruin zjednoczyło siły kształtujące nowy świat. Tym sposobem św. Benedykt, podobnie jak Abraham, stał się ojcem wielu narodów. Zalecenia, podane mnichom na końcu jego reguły, stanowią wskazania, które ukazują także nam drogę prowadzącą ku górze, poza kryzysami i rozdarciem. „Podobnie jak istnieje zawziętość

zła, która oddala od Boga i prowadzi do piekła, tak jest i gorliwość dobra, która oddala od grzechów, a prowadzi do Boga i do życia wiecznego. Ta więc właśnie gorliwość niechaj wyróżnia mnichów w ich życiu żarliwej miłości tak, aby w okazywaniu czci jedni drugich wyprzedzali (Rz 12, 10). Niech słabości swoje duchowe i cielesne znoszą cierpliwie. (...) Niech darzą się wzajemnie czystą w intencji miłością braterską. Niech Boga boją się dlatego, że Go miłują. (...) Niechaj nic nigdy nie będzie dla nich ważniejsze od Chrystusa, który oby nas razem raczył doprowadzić do życia wiecznego”¹.

tłum. ks. Franciszek Mickiewicz SAC

¹ *Regula świętego Benedykta*, rozdział 72 (tekst polski pochodzi z wydania: Św. Benedykt z Nursji, *Regula. Żywot. Komentarz*, Tyniec 1979, s. 74 – przyp. tłum.).