

Kard. JOSEPH RATZINGER (Rzym)

## WIARA, PRAWDA I KULTURA

### Refleksje na temat encykliki *Fides et ratio*\*

Pozwólcie Państwo, że jako wprowadzeniem w zasadniczą intencję encykliki *Fides et ratio* posłużę się cytatem z *Listów starego diabła do młodego* autorstwa znanego angielskiego pisarza i filozofa C. S. Lewisa. Napisał on w latach czterdziestych cieszącą się wielkim powodzeniem książkę, ukazującą problemy i zagrożenia współczesnego człowieka: uczynił to w sposób dowcipny i ironiczny – w formie fikcyjnych listów diabła z wyższych szczebli piekielnej hierarchii, który udziela wskazówek swemu współbratu, początkującemu w kusicielskim rzemiośle. Ów młody diabełek dzieli się ze swoim przełożonym troską, że właśnie ludzie szczególnie inteligentni mogą czytać dzieła starożytnych mędrców i w ten sposób natrafiać na trop prawdy. Stary uspokaja go, wskazując, że historyczny punkt widzenia, do jakiego duchom piekielnym udało się na szczęście przekonać uczonych zachodniego świata, oznacza, „iż jedynym pytaniem, jakie z pewnością nigdy nie zostanie postawione, jest pytanie o prawdę tego, co się czyta: zamiast tego będą się pojawiać pytania o wpływy i zależności, o drogę rozwojową danego pisarza, o historię oddziaływania jego myśli itd.”<sup>1</sup> Josef Pieper, który włączył ten passus z książki Lewisa do swego traktatu na temat interpretacji, zwraca w związku z tym uwagę, że w krajach rządzonych przez komunistów wydawane dzieła np. Platona czy Dantego były zawsze poprzedzane wstępem, który miał umożliwić czytelnikowi „historyczne” podejście do tematu i w ten sposób wyeliminować pytanie o prawdę<sup>2</sup>. Uprawiana w taki sposób nauka sprawia po prostu zubożenie na problem prawdy. Pytanie, czy to, co powiedział autor, jest prawdziwe, byłoby pytaniem nienaukowym, bo przecież wychodziłoby poza obręb tego, co może być udokumentowane i dowiedzione, oznaczałoby powrót do naiwnej aury świata przedkrytycznego. W ten sposób zneutralizowana zostaje również lektura Biblii; możemy wytłumaczyć, kiedy i w jakich okolicznościach dana wypowiedź powstała

\* Poniższy tekst jest polską wersją niemieckiego wykładu, wygłoszonego przez kard. Ratzingera w Uniwersytecie Jagiellońskim 19 kwietnia 1999 r.

<sup>1</sup> C. S. Lewis, *The Screwtape Letters*, London 1965.

<sup>2</sup> U. J. Pieper, *Was heißt Interpretation?*, [w:] tenże, *Schriften zum Philosophie-begriff* (Werke, Bd. 3, hrsg. von B. Wald, Hamburg 1995), s. 226 n.

i osadzić ją przez to w kontekście historycznym, który nas w gruncie rzeczy nie dotyczy. Zapleczem dla tego rodzaju „interpretacji historycznej” jest pewna filozofia, pewna zasadnicza postawa wobec rzeczywistości, która nam mówi: Nie ma sensu pytać o to, co jest; możemy pytać tylko o to, co potrafimy uczynić z istniejącymi rzeczami. Nie chodzi o prawdę, lecz o praktykę, o zapanowanie nad rzeczami dla naszego pożytku. Wobec takiego na pozór przekonującego ograniczenia ludzkiej myśli wyłania się wszakże pytanie: Co jest właściwie z pożytkiem dla nas? I z pożytkiem ku czemu? Po co my sami tu jesteśmy? Ten, kto patrzy głębiej, dostrzeże w tej współczesnej zasadniczej postawie pewną fałszywą pokorę, a zarazem pewną fałszywą pychę: fałszywą pokorę, która odmawia człowiekowi zdolności do poznania prawdy, i fałszywą pychę, która każe mu stawiać siebie ponad rzeczami, ponad samą prawdą, skoro zapanowanie nad rzeczami czyni on celem wszystkich swoich myśli.

Na tle tego podstawowego ukierunkowania współczesnej myśli widoczne staje się znaczenie dla naszych czasów tej encykliki i zawartej w niej przestrogi. Pragnie ona przywrócić człowiekowi odwagę do konfrontacji z prawdą, zachęcić na nowo rozum do podjęcia przygody, jaką jest poszukiwanie prawdy. Dlatego wbrew zaleceniom starego diabła mówi ona na temat zadania, jakie ma spełniać wykładnia: „Próby zrozumienia tego słowa [tzn. słowa Bożego] nie mogą bez końca odsyłać nas od interpretacji do interpretacji, nie pozwalając nam dotrzeć do żadnego prawdziwego stwierdzenia”<sup>3</sup>. Człowiek nie jest uwięziony w lustrzanym gabinecie interpretacji; może on i powinien próbować dotrzeć do tego, co naprawdę rzeczywiste, powinien zapytać, kim jest on sam, aby to zaś uczynić, musi też zapytać, czy istnieje Bóg, kim Bóg jest i czym jest świat. Człowiek, który tych pytań już nie zadaje, staje się pozbawionym drogowskazów i przez to nie wiedzącym, dokąd iść. Szerzy się na przykład pogląd, że prawa człowieka stanowią kulturowy produkt świata żydowsko-chrześcijańskiego i poza jego obrębem są niezrozumiałe i nieuzasadnione<sup>4</sup>. Ale w takim razie co? Co się dzieje, jeśli człowiek nie może już dostrzec żadnych kryteriów przekraczających granice poszczególnych kultur? Jeśli jedność człowieczeństwa przestaje być dla niego rozpoznawalna? Czyż nie musi się wtedy zamknąć w nieprzekraczalnym kręgu rasy, klasy, narodu? Człowiek, który nie może poprzez wszystkie granice rozpoznać w drugim wspólnej z nim swojej istoty, utracił tożsamość. Jest zagrożony w swoim człowieczeństwie. Dlatego pytanie o prawdę – filozofia w jej

<sup>3</sup> Nr 84.

<sup>4</sup> H. Stein, *Moses und die Offenbarung der Demokratie*, Berlin 1998, s. 49, wskazuje na tego rodzaju tezy S. Huntingtona i przeciwstawia im tezę następującą: „Kultura nie jest jakimś fatum: jedną z dobrych nowin, jakie przynosi Biblia, jest ta, że z dziedziczną tradycją można zerwać. Być może jest to nawet najważniejsze przesłanie Biblii”.

klasykcznym i pierwotnym znaczeniu – nie jest zabawką kultur dobrobytu, które mogą sobie na ten luksus pozwolić, lecz kwestią istnienia lub nieistnienia człowieka. I dlatego Papież z taką powagą nawołuje, byśmy zburzyli wzniesione przez nas samych bariery eklektyzmu, historyzmu, scjentyzmu, pragmatyzmu, nihilizmu, i nie wpadli także w jakąś formę modernizmu, która ze swoim dekadencjnym upodobaniem do tego, co negatywne, sama deklaruje rezygnację z wszelkiego sensu i chce się zadowalać rzeczywistością tymczasową i przemijającą<sup>5</sup>.

Ten, kto zadaje pytanie o prawdę, napotyka dzisiaj – jak to wynika z powyższego – w sposób nieunikniony problem kultur i ich wzajemnej otwartości. Chrześcijańskiej koncepcji uniwersalności, opartej na powszechnym charakterze prawdy, przeciwstawia się dziś chętnie relatywizm kultur. W rzeczywistości misja chrześcijańska nie szerzyła jakoby prawdy dotyczącej w równej mierze wszystkich ludzi, lecz podporządkowywała obce kultury własnej kulturze europejskiej, tłumiąc przy tym bogactwo rodzimych kultur poszczególnych ludów. Misja ta jest więc jednym z wielkich grzechów Europy, pierwotną formą kolonializmu, czyli duchowego samowyołowiania owych ludów. Że w trakcie działalności misyjnej popełniano błędy, temu nikt nie przeczy. Że kulturowa różnorodność ludzkości powinna znaleźć swoje miejsce w Kościele jako wspólnym domu ludzi, jest dziś sprawą powszechnie uznawaną. W przypadku radykalnej krytyki pod adresem misji chrześcijańskiej z punktu widzenia kultur chodzi jednak o coś głębszego: o pytanie, czy w ogóle może istnieć jakaś wspólnota kultur w jednoczącej je prawdzie – o pytanie, czy prawda, wychodząc poza swoje kulturowe formy, może docierać do wszystkich ludzi, czy też w gruncie rzeczy można ją tylko asymptotycznie wyczuwać za zasłoną różnorodności kultur. Pytaniu temu, ze względu na jego wagę, poświęcił Papież kilka ustępów swojej encykliki<sup>6</sup>. Podkreśla on, że kultury, „jeśli są głęboko zakorzenione w ludzkiej naturze, odznaczają się typową dla człowieka otwartością na wymiar uniwersalny i na transcendencję”<sup>7</sup>. Dlatego kultury jako wyraz jednej istoty, jaką jest człowiek, znamionuje przekraczająca wszelkie granice dynamika człowieka. Dlatego nie są one raz na zawsze związane z jedną formą; właściwa jest im zdolność do rozwoju i przeobrażeń, a zarazem nie są wolne od niebezpieczeństwa degradacji. Są nastawione na spotkanie i wzajemne zapładnianie. Ponieważ wewnętrzna otwartość człowieka na Boga odciśka na nich tym silniejsze piętno, im są one większe i czystsze, przeto jest w nie wpisana gotowość na przyjęcie Bożego Objawienia. Objawienie to nie jest dla nich czymś obcym, lecz odpowiada na ich we-

<sup>5</sup> Nr 91.

<sup>6</sup> Nr 69–72.

<sup>7</sup> Nr 70.

wewnętrzne oczekiwanie. Theodor Haecker mówi w związku z tym o adwentowym charakterze kultur przedchrześcijańskich<sup>8</sup>, w międzyczasie zaś wielorakie badania z zakresu historii religii ukazały bardzo wyraźnie owo zbliżanie się kultur ku Bożemu Logosowi, który w Jezusie Chrystusie stał się ciałem<sup>9</sup>. Papież sięga w związku z tym do listy narodów w relacji o wydarzeniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2, 7–11), która opowiada nam, jak świadectwo o Jezusie Chrystusie staje się słyszalne poprzez wszystkie języki i we wszystkich językach, to znaczy we wszystkich kulturach, które znajdują swój wyraz w języku. W nich wszystkich ludzkie słowo staje się nosicielem własnych słów Boga, Jego własnego Logosu. Encyklika mówi w związku z tym, co następuje: „Ewangelia głoszona w różnych kulturach domaga się wiary od tych, którzy ją przyjmują, ale nie przeszkadza im zachować własnej tożsamości kulturowej. Nie prowadzi to do żadnych podziałów, ponieważ cechą wyróżniającą społeczność ochrzczonych jest powszechność, która potrafi przyjąć każdą kulturę...”<sup>10</sup>.

W oparciu o te słowa Papież formułuje – mając na uwadze ogólny stosunek wiary chrześcijańskiej do kultur przedchrześcijańskich – na przykładzie kultury indyjskiej kryteria, jakich należy przestrzegać przy spotkaniu tych kultur z wiarą. Najpierw wskazuje krótko na wielki duchowy wzlot myśli indyjskiej, która walczy o wyzwolenie ducha od uwarunkowań czasu i miejsca i w ten sposób praktykuje metafizyczne otwarcie się człowieka, które zostało też potem ujęte myślowo w poważnych systemach filozoficznych<sup>11</sup>. Uwagi te ukazują wyraźnie uniwersalną tendencję wielkich kultur, ich wykraczanie poza granice czasu i przestrzeni, a także ich zainteresowanie egzystencją człowieka i jego najwyższymi możliwościami. Na tym polega zdolność do wzajemnego dialogu – w tym wypadku między kulturą indyjską a kulturami wyrosłymi na gruncie wiary chrześcijańskiej. Tak więc z wewnętrznego kontaktu z kulturą indyjską wynika niejako samo z siebie pierwsze kryterium: jest to „kryterium uniwersalizmu ludzkiego ducha, którego podstawowe dążenia można odnaleźć w niezmienionej postaci w najbardziej różnorodnych kulturach”<sup>12</sup>. Wynika stąd zarazem drugie kryterium: „Kiedy Kościół styka się po raz pierwszy z wielkimi kulturami, nie może wyrzec się tego, co zyskał dzięki inkulturacji w myśli grecko-lacińskiej. Odrzucając to dziedzictwo sprzeciwiłby się opatrnościowemu zamysłowi Boga...”<sup>13</sup>. Encyklika wymienia wreszcie trzecie kryterium, wynikające z dotychczasowych rozważań na temat

<sup>8</sup> Th. Haecker, *Vergil, Vater des Abendlandes*, München <sup>5</sup>1947, np. s. 117 n.

<sup>9</sup> Por. np. H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religion* (*Lehrbücher zur katholischen Theologie III*), Paderborn 1996.

<sup>10</sup> Nr 71.

<sup>11</sup> Nr 72.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże.

istoty kultury: należy mianowicie „zważać, aby nie mylić słusznej troski o zachowanie specyfiki i oryginalności myśli hinduskiej z poglądem, że dana tradycja kulturowa powinna pozostać zamknięta w swojej odrębności i umacniać się przez opozycję wobec innych tradycji, co byłoby przeciwstawne samej naturze ludzkiego ducha”<sup>14</sup>.

Kiedy Papież mówi o niezbywalności raz wypracowanego dziedzictwa kulturowego, które stało się drogą do poznania wspólnej prawdy o Bogu i samym człowieku, to pojawia się naturalnie pytanie, czy w ten sposób nie następuje kanonizacja eurocentryzmu wiary – a pytania tego nie wydaje się neutralizować nawet fakt, że przecież w dalszym toku dziejów wiary trwała i dotycząca wszystkich jej tożsamość może przyjmować w siebie i już przyjęła nowe dziedzictwo. Pytanie pozostaje jednak nieuniknione. W jakim stopniu grecka i w jakim stopniu łacińska jest właściwie wiara, która zresztą powstała nie w świecie greckim i łacińskim, lecz w semickim środowisku Bliskiego Wschodu, w którym zawsze stykały się ze sobą i stykają Azja, Afryka i Europa. Encyklika zajmuje stanowisko co do tego problemu – zwłaszcza w rozdziale drugim, dotyczącym rozwoju myśli filozoficznej w obrębie Biblii, oraz w rozdziale czwartym, gdzie ukazane jest doniosłe spotkanie tej z wiary wyrosłej mądrości rozumu z grecką mądrością filozofii. Chciałbym tu powiedzieć na ten temat parę słów.

Już w samej Biblii spotykamy liczne ślady religijnej i filozoficznej myśli wywodzącej się z różnych światów kulturowych. Słowo Boże rozwija się w procesie konfrontacji z poszukiwaniem przez człowieka odpowiedzi na jego najważniejsze pytania. Nie spadło ono po prostu z nieba, lecz jest wręcz pewną syntezą kultur. Przy głębszym spojrzeniu pozwala nam jednak dojrzeć proces, w którym Bóg zmaga się z człowiekiem i otwiera go powoli na swoje najgłębsze Słowo, na siebie samego: na Syna, który jest Logosem. Biblia nie jest po prostu wyrazem kultury narodu Izraela, lecz pozostaje w nieustannym sporze z całkiem naturalnym usiłowaniem tego narodu, by być sobą samym, zadomowić się we własnej kulturze. Wiara w Boga i akceptacja Bożej woli jest na nim niejako stale wymuszana – wbrew jego własnym wyobrażeniom i pragnieniom. Przeciwstawia się ona nieustannie własnemu typowi religijności Izraela i jego własnej kulturze religijnej, która pragnęłaby się wyrazić w kulcie wyżyn, w kulcie królowej nieba, w marzeniach o potędze własnego królestwa. Poczynając od Bożego i Mojżeszowego gniewu w związku z kultem złotego cielca na Synaju aż po późnych proroków z okresu po wygnaniu chodzi stale o to, by wyrwać Izraela z jego własnej kulturowej tożsamości i jego religijnych pragnień, by porzucił on – by się tak wyrazić – kult własnego narodu, kult „krwi i ziemi”, i skłonił się przed zupełnie innym, „nie własnym” Bogiem, który stworzył niebo i ziemię i jest Bogiem wszystkich ludów.

<sup>14</sup> Tamże.

Wiara Izraela oznacza ustawiczne samoprzekraczanie własnej kultury i otwieranie się na przestrzeń wspólnej prawdy. Księgi Starego Testamentu mogą pod wieloma względami wydawać się mniej pobożne, mniej poetyczne, mniej natchnione niż niektóre miejsca świętych ksiąg innych narodów. Ich szczególnie charakter polega jednak na owym sporze wiary z tym, co naród ma własnego, na wyjściu z tej własnej sfery, które rozpoczyna wędrówka Abrahama. Wyjście z kręgu Prawa, jakie wywalcza Paweł w wyniku swego spotkania ze zmarłym Jezusem Chrystusem, doprowadza ten zasadniczy kierunek Starego Testamentu do jego logicznego celu: oznacza całkowitą uniwersalizację tej wiary, jej uwolnienie od związku z kręgiem jednego tylko narodu. Odtąd wszystkie narody są zaproszone do udziału w tym procesie przekraczania własnego kręgu, zapoczątkowanym w Izraelu – zaproszone do zwrócenia się ku temu Bogu, który ze swej strony w Jezusie Chrystusie sam przekroczył siebie, zburzył „mur wrogości” między nami (Ef 2,14) i w samowypłaszczeniu przez krzyż prowadzi nas wzajemnie ku sobie. Wiara w Jezusa Chrystusa jest więc w swojej istocie nieustannym otwieraniem się, wkraczaniem Boga w ludzki świat i będącym odpowiedzią na to wychodzenie człowieka ku Bogu, które zarazem prowadzi ludzi wzajemnie ku sobie. Wszystko, co własne, należy teraz do wszystkich, a wszystko inne staje się zarazem także naszym własnym; ta całość objęta jest słowami ojca skierowanymi do starszego syna: „Wszystko moje do ciebie należy” (Łk 15, 31), które powracają w modlitwie arcykapłańskiej Jezusa jako słowa Syna zwrócone do Ojca: „Wszystko moje jest Twoje, a wszystko Twoje jest moje” (J 17, 10).

Ten podstawowy wzorzec określa również spotkanie chrześcijańskiego orędzia z kulturą grecką, które zresztą nie zaczyna się dopiero z chwilą rozpoczęcia misji chrześcijańskiej, lecz rozwija się już w obrębie pism Starego Testamentu, zwłaszcza w wyniku jego tłumaczenia na język grecki, a stąd także we wczesnym judaizmie. Spotkanie to było możliwe dzięki temu, że w świecie greckim rozpoczął się tymczasem podobny proces samoprzekraczania. Ojcowie nie wtopili po prostu w Ewangelię zamkniętej w sobie kultury greckiej. Mogli oni podjąć dialog z grecką filozofią i uczynić ją narzędziem Ewangelii tam, gdzie w świecie greckim wskutek poszukiwania Boga pojawił się nurt samokrytyczny wobec własnej kultury i własnej myśli. Wiara łączy różne ludy – poczynając od Germanów i Słowian, którzy zetknęli się z orędziem chrześcijańskim w okresie wędrówki ludów, aż po ludy Azji, Afryki, Ameryki – nie z kulturą grecką jako taką, lecz z jej samoprzekroczeniem, które było prawdziwym punktem stycznym dla wykładni chrześcijańskiego orędzia. Poprzez to wciąga je ona w ową dynamikę samoprzekraczania. Richard Schaeffler powiedział niedawno w związku z tym trafnie, że chrześcijańskie przepowiadanie od samego początku wymagało od ludów Europy (która notabene przed mi-

sją chrześcijańską jako taka nie istniała) „rozstania się [...] z wszelkim autochtonicznym Bogiem Europejczyków na długo przedtem, zanim zetknęli się oni z kulturami pozaeuropejskimi”<sup>15</sup>. Dlatego można zrozumieć, czemu chrześcijańskie przepowiadanie nawiązywało do filozofii, a nie do [różnych] religii. Tam, gdzie tego próbowano, gdzie na przykład chciano widzieć w Jezusie prawdziwego Dionizosa, Asklepiosa czy Heraklesa, próby takie szybko kończyły się fiaskiem<sup>16</sup>. Fakt, że nie nawiązywano do religii, lecz do filozofii, wiąże się właśnie z tym, że nie kanonizowano pewnej kultury, lecz wstępowano w nią tam, gdzie ona sama zaczynała z siebie wykraczać, gdzie wchodziła na drogę otwarcia ku wspólnej prawdzie i pozostawiała za sobą zadomowienie wyłącznie we własnym kręgu. Jest to również dzisiaj zasadniczą wskazówką, jeśli chodzi o problem nawiązywania i przechodzenia do innych ludów i kultur. Oczywiście, wiara nie może nawiązywać do kierunków filozoficznych, które wykluczają pytanie o prawdę, może jednak znajdować punkty styeczne z nurtami, które starają się wyzwolić z relatywistycznego więzienia. Z pewnością nie może ona przejmować bezpośrednio starych rodzimych religii. Próby takie pojawiały się w początkach chrześcijaństwa, kiedy na przykład kultury misteryjne nadawały czci dawnych bogów nową treść albo też pewne kierunki filozoficzne reinterpretowały dawną naukę o bogach<sup>17</sup>. Niewątpliwie jednak różne religie mogą zawierać w sobie pewne cenne formy, a zwłaszcza postawy – np. głębokiej czci, pokory, ofiarności, dobroci, miłości bliźniego, nadziei wiecznego życia<sup>18</sup>. Wydaje mi się – nawiasem mówiąc – że jest to bardzo ważne również dla problemu, jakie znaczenie mają różne religie dla zbawienia. Otóż nie zbawiają one jako zamknięte w sobie systemy i poprzez wierność takiemu systemowi, lecz pomagają do zbawienia wtedy, gdy skłaniają człowieka do tego, by „pytał o Boga” (jak to wyraża Stary Testament), „szukał Jego oblicza”, „szukał królestwa Bożego i jego sprawiedliwości”.

Pozwólcie Państwu, że zatrzymam się jeszcze przez chwilę przy tym punkcie, dotyczy on bowiem podstawowego problemu ludzkiej egzystencji, który stanowi również główny problem współczesnej debaty teologicznej. Chodzi tu przecież o rzeczywisty impuls, który zrodził filozofię i do którego musi ona stale powracać; w tym punkcie stykają się ze sobą w sposób nieunikniony filozofia i teologia, jeśli pozostają wierne swojemu zadaniu. Jest to pytanie: W jaki sposób człowiek zostaje zbawiony? W jaki sposób zostaje usprawiedliwiony? Dawne czasy myślały przy tym głównie o śmierci i o tym, co następuje po śmierci;

<sup>15</sup> R. Schaeffler, *Ent-europäisierung des Christentums?*, „Theologie und Glaube” 86 (1996), s. 121–131, cytat s. 131.

<sup>16</sup> Tamże, s. 125.

<sup>17</sup> Tamże, s. 125.

<sup>18</sup> Możliwości te – przyjmowanie i przemianę, rozróżnianie i odmowę – ukazuje bardzo pięknie H. Bürkle (zob. przypis 9).

doba współczesna, która uważa zaświaty za coś niepewnego i dlatego w znacznej mierze wyłącza je ze swych rozważań, musi jednak szukać usprawiedliwienia w ramach czasu i nie może przy tym pominąć problemu, w jaki sposób należy uporać się ze śmiercią. Rzecz szczególna, że w rozważaniach na temat relacji między chrześcijaństwem a światowymi religiami pozostaje pewien istotny punkt będący przedmiotem dyskusji: jak mają się do siebie owe religie i szczęście wieczne. Pytanie, w jaki sposób człowiek może być zbawiony, jest stawiane raczej jeszcze w sensie klasycznym. I w tym punkcie przyjęła się dość powszechnie teza, że wszystkie religie są drogami do zbawienia. Jeśli nie drogami zwyczajnymi, to w każdym razie „nadzwyczajnymi”. Teza, że przez wszystkie religie można osiągnąć zbawienie, stała się poglądem „obiegowym”.

Odpowiedź ta jest zgodna nie tylko z ideą tolerancji i szacunku dla tego, co inne, jaka zdobywa sobie dzisiaj coraz szersze pole, ale także z naszym obrazem Boga: Bóg nie może przecież odrzucać ludzi tylko dlatego, że nie znają chrześcijaństwa i wyrosli w jakiejś innej religii. Zaakceptuje ich pobożność zupełnie tak samo, jak naszą. Jakkolwiek teza ta – podbudowana tymczasem wieloma dalszymi argumentami – jest na pierwszy rzut oka nader zrozumiała, to jednak nasuwa pewne pytania. Poszczególne religie stawiają bowiem nie tylko różniące się od siebie, ale także przeciwstawne wymagania. A w związku ze wzrostem liczby ludzi, nie związanych z żadną religią, owa uniwersalna teoria zbawienia bywa też rozszerzana na konsekwentnie praktykowane niereligijne formy egzystencji. Wtedy tym bardziej zdarza się, że elementy sprzeczne ze sobą są uważane za prowadzące do tego samego celu; jednym słowem, stajemy ponownie wobec problemu relatywizmu. Zakłada się milcząco, że w gruncie rzeczy wszystkie treści są jednakowo dobre. Co właściwie obowiązuje, tego nie wiemy. Każdy powinien iść swoją drogą – stawać się szczęśliwy na swój sposób, jak się wyraził Fryderyk II. Tak więc poprzez teorie powszechnego zbawienia wchodzi znowu nieuchronnie tylnymi drzwiami relatywizm.

Czy musimy się z tym pogodzić? Czy alternatywa: dogmatyczny rygoryzm albo życzliwy ludziom relatywizm, jest nieunikniona? Sądzę, że omówione właśnie teorie nie uwzględniają dostatecznie trzech rzeczy. Najpierw – wszystkie religie (a do tego również agnostycyzm i ateizm) są tu traktowane jako zjawiska jednorodne. Tymczasem wcale tak nie jest. Filozof religii Heinrich Scholz wprowadził rozróżnienie między religiami „ponderabilnymi” („ważkimi”; dającymi się wyraźnie określić), a takimi, którym tej cechy nie można przyznać – to znaczy religiami, którym brak wewnętrznej godności i czystości. Rzeczywiście, istnieją zdegenerowane i chore formy religii, które ludzi nie umacniają, ale ich alienują; marksistowska krytyka religii nie była tak całkowicie wyssana z palca. Także religie, które można zakwalifikować jako „ponderabilne”, mogą wykazywać pewne schorzenia.



W hinduizmie (który właściwie jest nazwą zbiorczą dla wielu religii) istnieją obok elementów wspaniałych również negatywne: powiązanie z systemem kastowym, palenie wdów, który to zwyczaj wykształcił się z początkowo symbolicznych wyobrażeń, wynaturzenia sektyzmu – by wymienić tylko kilka przykładów. Również islam, przy całej swojej wielkości, jaką prezentuje, popada stale w niebezpieczeństwo utraty równowagi, stosowania przemocy, ześlizgnięcia się religii w sferę zewnętrzzną i rytualistyczną. Istnieją też naturalnie, jak wszyscy dobrze wiemy, chore formy chrześcijaństwa – na przykład, kiedy krzyżowcy po zdobyciu świętego miasta Jerozolimy, w którym Chrystus umarł za wszystkich ludzi, zgotowali krwawą łaźnię muzułmanom i Żydom. Oznacza to, że religia wymaga rozróżnienia – rozróżnienia między poszczególnymi formami religii i rozróżnienia w obrębie samej religii – pod kątem jej rzeczywistej wzniosłości. Jeśli staniemy się obojętni na treści i uznamy, że wszystkie religie są różne, ale właściwie jednak równe, nie posuniemy się dalej w naszej refleksji. Relatywizm jest niebezpieczny, całkiem konkretnie – dla kształtu człowieczeństwa w jednostce i w społeczności.

W ten sposób dochodzimy do drugiego punktu, który powszechnie jest pomijany. Otóż mówiąc o znaczeniu religii dla zbawienia, myśli się – rzecz szczególna! – przeważnie tylko o tym, że wszystkie one umożliwiają życie wieczne. W ten sposób pozbawia się pojęcie życia wiecznego jego istotnego sensu, bo przecież osiągnięcie go przez każdego człowieka jest czymś oczywistym. Tym samym następuje jednak niedopuszczalne spłycenie problemu zbawienia. Niebo zaczyna się wszak już na ziemi. Zbawienie w zaświatach wymaga prawego życia w doczesności. Nie można więc pytać, kto wejdzie do nieba, i zarazem uchylać się od pytania o niebo. Należy pytać, czym jest niebo i jak przychodzi ono na ziemię. Zbawienie w zaświatach musi się zaznaczyć kształtem życia, który tutaj czyni człowieka „ludzkim” i zgodnym z Bożym zamysłem. To z kolei oznacza, że przy kwestii zbawienia trzeba wyjść spojrzeniem poza same religie i że wchodzi tu w grę kryteria prawego życia, których nie można dowolnie relatywizować. Powiedziałbym zatem tak: Zbawienie rozpoczyna się już na tym świecie – poprzez prawe życie człowieka, które zawsze obejmuje dwa bieguny: jednostkę i społeczność. Istnieją takie formy postępowania, które nigdy nie mogą służyć prawości człowieka, i takie, które zawsze są jej elementem. To znaczy, że zbawienie nie zależy od wyznawanej religii jako takiej, ale o tyle pozostaje z nią w związku, o ile i jak dalece prowadzi ona człowieka ku jednemu dobru, ku poszukiwaniu Boga, ku prawdzie i miłości. Dlatego pytanie o zbawienie zawiera w sobie zawsze pewien element krytyki religii, podobnie jak z drugiej strony może być pozytywnie związane z religiami. W każdym razie wiąże się ono z jednością dobra, z jednością prawdy – z jednością Boga i człowieka.

Stwierdzenie to prowadzi do trzeciego punktu, o którym chciałbym tu wspomnieć. Jedność człowieka dysponuje pewnym organem: sumieniem. Św. Paweł dał dowód wielkiej odwagi, twierdząc, że wszyscy ludzie są zdolni słyszeć głos swego sumienia; oddzielił w ten sposób problem zbawienia od poznania i przestrzegania Tory i uzależnił go od wspólnego postulatu sumienia, w którym przemawia jeden Bóg i które mówi każdemu to, co w Torze naprawdę istotne: „Gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, 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 n). Paweł nie mówi: Dobrze jest przed sądem Boga, kiedy poganie przestrzegają swojej religii. Przeciwnie, potępia on znaczną część ówczesnych praktyk religijnych. Wskazuje zaś na inne źródło – na to, co zostało wszystkim wypisane w sercu: jedno dobro jednego Boga. Tutaj wszakże zderzają się dzisiaj ze sobą dwa przeciwne pojęcia sumienia, których zresztą najczęściej nie odróżnia się od siebie. Dla Pawła sumienie jest organem „transparentności” jednego Boga we wszystkich ludziach, którzy są jednym człowiekiem. Natomiast w czasach dzisiejszych sumienie jawi się jako wyraz absolutnego charakteru podmiotu, poza którym nie może być w sferze moralnej żadnej innej instancji. Dobro jako takie nie jest dostrzegalne. Jeden Bóg nie jest dostrzegalny. Co się tyczy moralności i religii, ostatnią instancją jest ludzki podmiot. Jest to logiczne, jeśli prawdę jako taką uznamy za niedostępną. Tak więc we współczesnym pojęciu sumienia jest ono kanonizacją relatywizmu, niemożliwości określenia wspólnych kryteriów moralnych i religijnych, gdy tymczasem dla Pawła i tradycji chrześcijańskiej było ono – przeciwnie – gwarancją jedności człowieka i „słyszalności” Boga, wspólnej mocy wiążącej jednego i tego samego dobra. To, że w każdej epoce istnieli i istnieją „święci poganie”, należy zawdzięczać temu, że wszędzie i zawsze był słyszalny – jakkolwiek często tylko z trudem i fragmentarycznie – głos „serca”, że Bożą Torę słyszymy jako zobowiązanie w nas samych, w naszym jestestwie istot stworzonych, i dzięki temu możemy przekroczyć siebie jako podmiot – wzajemnie ku sobie i ku Bogu. I to właśnie jest zbawienie. To zaś, co Bóg czyni z mizernymi ułomkami naszego dążenia ku dobru, ku Niemu samemu, pozostaje Jego tajemnicą, na której rozwikłanie nie powinniśmy się porywać.

Rozważania te doprowadziły nas z powrotem do kwestii związanych z encykliką. Otóż problem relacji między jedną wiarą a wielością kultur jest w niej podporządkowany problemowi szerszemu, jakim jest dostępność prawdy we wszystkich kulturach. Ponieważ encyklika została napisana w tej naszej dziejowej chwili, zawarte w niej pytanie musi być w gruncie rzeczy pytaniem o to, jak we współczesnej kulturze można znaleźć dostęp do prawdy. Ten właśnie kontekst nie tylko nadaje encyklice znamię aktualności, ale także sprawia, że napotyka

ona sprzeciw wielu ludzi współcześnie żyjących. Modernistyczna czy postmodernistyczna kultura wyeliminowała bowiem z obszaru swoich zainteresowań kategorię prawdy. M. Reiser przypomniał ostatnio słowa Umberta Eco w jego cieszącej się wielkim powodzeniem powieści *Imię róży*, gdzie autor mówi: „Jedyna prawda to nauczyć się wyzwać od chorobliwej pasji do prawdy”. W ten sposób wracamy dokładnie do naszego punktu wyjścia – wskazań starego, doświadczonego diabła. Istotną podstawą tego jednoznacznego wyrzeczenia się prawdy jest bowiem to, co dziś zwie się „zwrotem lingwistycznym”. Nie można się jakoby cofnąć poza język i jego obrazy, rozum jest bowiem uwarunkowany językowo i związany przez język. Już w roku 1901 F. Mauthner ukuł maksymę: „To, co nazywamy myśleniem, jest jedynie mową”. M. Reiser mówi w związku z tym o „rezygnacji z przekonania”, jakoby można było się odnieść „środkami językowymi do tego, co pozajęzykowe”. Wybitny egzegeta protestancki U. Luz stwierdza – całkowicie zgodnie z tym, co słyszeliśmy na wstępie od starego diabła – że krytyka historyczna w czasach współczesnych skapitulowała wobec problemu prawdy. Uważa on, że jest obowiązany przyjąć tę kapitulację i przyznać, że poza obrębem tekstów nie istnieje już żadna prawda, którą można by znaleźć, lecz że są jedynie konkurujące ze sobą propozycje prawdy, które należy prezentować w publicznym dyskursie na targowisku światopoglądów. Kto dostrzega tę współczesną sytuację pytania o tekst i interpretację, pytania o prawdę jako taką, może zrozumieć surową ocenę encykliki wyrażoną przez włoskiego filozofa Paola Flores d'Arcais, który mówi, że „oficjalna kultura katolicka (właśnie kultura tej encykliki)” nie ma „kulturze *tout court* już nic do powiedzenia”. Co oznacza także: problem prawdy znajduje się poza „kulturą *tout court*”. Ale czy owa „kultura *tout court*” nie jest wtedy raczej jakąś antykulturą? I czy jej pretensja do tego, by być „po prostu kulturą”, nie jest arogancką, pełną pogardy dla ludzi uzurpacją?

Podejrzenie to nabiera cech pewności, kiedy Flores d'Arcais zarzuca encyklice Papieża „mordercze konsekwencje dla demokracji” i utożsamia jego naukę z „fundamentalistycznym” typem islamu. Uzasadniając tę opinię wskazuje na to, że Papież określił ustawy dopuszczające aborcję i eutanazję jako pozbawione autentycznej mocy prawnej. Kto się w ten sposób przeciwstawia demokratycznie wybranemu parlamentowi i posługując się autorytetem kościelnym próbuje wykonywać władzę świecką, wykazuje jakoby, że jego sposób myślenia nosi na sobie zasadnicze piętno katolickiego dogmatyzmu. Twierdzenie takie zakłada, że poza decyzjami większości nie może być już żadnej innej instancji. Przypadkowa większość zostaje podniesiona do rangi absolutu. Bo przecież pojawia się tu znowu pewien absolut, poza który nie można wyjść. Zostajemy poddani władzy pozytywizmu i absolutyzacji czynnika przypadkowego – co więcej: podlegającego manipulacji. Kiedy człowiek zostaje odseparowany od prawdy, władzę nad nim może

już tylko sprawować to, co przypadkowe, dowolne. Dlatego nie jest „fundamentalizmem”, lecz ludzkim obowiązkiem obrona człowieka przed dyktaturą wyniesionego do roli absolutu czynnika przypadkowego i chęć zwrócenia mu jego godności, polegającej właśnie na tym, że żadna ludzka instancja nie może nad nim całkowicie panować, ponieważ jest on otwarty na samą prawdę. Encyklika *Fides et ratio* właśnie przez dobitne podkreślenie zdolności do poznania prawdy stanowi w najwyższym stopniu potrzebną apologię wielkości człowieka – wbrew temu, co pragnie siebie przedstawiać jako „po prostu kulturę”.

W obliczu metodologicznego kanonu, który wyrobił sobie dziś pozycję „znamienia naukowości”, niełatwo jest naturalnie wprowadzić ponownie do publicznej debaty pytania o prawdę. Dlatego zasadnicza dyskusja o istocie nauki, o prawdzie i metodzie, o roli filozofii i jej możliwych drogach jest rzeczą konieczną. Papież nie zamierzał zajmować się w swojej encyklice problemem o charakterze całkowicie praktycznym, czy i w jaki sposób prawda może się znowu stać kategorią „naukową”. Pokazuje on jednak, dlaczego musimy sobie takie zadanie postawić. Nie zamierzał sam spełniać tego, co należy do filozofów, ale wyraził ostrzeżenie przed autodestrukcyjną tendencją, jaką zawiera w sobie „kultura *tout court*”. Właśnie to ostrzeżenie jest aktem autentycznie filozoficznym, uaktualnia sokratyczne źródło filozofii i dowodzi przez to filozoficznej mocy, zawartej w biblijnej wierze. Istocie filozofii zaprzecza typ naukowości, który zabrania jej zajmować się pytaniem o prawdę albo też uniemożliwia je. Takie zamknięcie się w samej sobie, takie pomniejszenie rozumu nie może stanowić kryterium filozofii, a nauka jako całość nie może widzieć swojej roli w zamknięciu człowiekowi drogi do najistotniejszych dla niego pytań, bez których ona sama pozostałaby pustą i w gruncie rzeczy niebezpieczną intelektualną krzątaniną. Zadaniem filozofii nie może być poddanie się metodologicznemu kanonowi, który ma swoją rację bytu w poszczególnych konkretnych sektorach myśli. Jej zadaniem musi być właśnie refleksja nad nauką w całości, krytyczne ujęcie jej istoty, a zarazem racjonalnie ugruntowane wyjście poza nią ku temu, co jej w ogóle nadaje sens. Filozofia musi zawsze pytać o samego człowieka, i dlatego musi zawsze szukać odpowiedzi na pytanie o życie i śmierć, o Boga i wieczność. W tym celu będzie się ona chyba dzisiaj musiała posłużyć przede wszystkim jakąś aporią tego rodzaju naukowości, która odgradza człowieka od takich pytań, i z perspektywy owych aporii, jakie nasze społeczeństwo wyraźnie nam ukazuje, próbować ponownie otworzyć drogę ku temu, co konieczne i co odwróci obecny fatalny trend. W dziejach nowożytnej filozofii nigdy nie brakowało tego rodzaju wysiłków, a i obecnie niemało jest krzepiących prób ponownego otwarcia drzwi do pytania o prawdę, drzwi wyprowadzających poza krążący wokół samego siebie język. W tym sensie apel encykliki ma niewątpliwie charakter krytyczny wobec naszej obecnej kondycji kul-

turowej, zarazem jednak pozostaje w głębokiej jedności z istotnymi elementami duchowych zmagañ doby nowożytnej. Poszukiwanie prawdy i nadzieja jej znalezienia nigdy nie są czymś anachronicznym; są właśnie tym, co zachowuje w człowieku jego godność, przełamuje partykularyzmy i poprzez granice kultur prowadzi wzajemnie ku sobie ludzi na zasadzie ich wspólnej godności.

Na koniec chciałbym jeszcze wspomnieć krótko o dwóch ważnych myślach encykliki, które być może skonkretyzują i pogłębią to, co zostało wyżej powiedziane. A więc najpierw wskazanie na „cyrkulację” między teologią a filozofią<sup>19</sup>. Encyklika rozumie ją w tym sensie, że punktem wyjścia dla teologii będzie zawsze słowo Boże, ale ponieważ słowo to jest Prawdą, będzie ona je konfrontować z ludzkim poszukiwaniem prawdy, z dążeniem rozumu do prawdy, i przez to nawiązywać dialog z filozofią. Poszukiwanie prawdy przez człowieka wierzącego dokonuje się zatem w postaci ruchu, w którym słuchanie słowa Bożego i wysiłek rozumu ciągle na nowo się ze sobą spotykają. Dzięki temu z jednej strony wiara staje się głębsza i czystsza, z drugiej zaś również ludzka myśl doznaje wzbogacenia, otwierają się bowiem przed nią nowe horyzonty. Wydaje mi się, że tę koncepcję cyrkulacji można jeszcze nieco rozszerzyć: że również filozofia jako taka nie powinna się zamykać w kręgu tego, co jej własne i przez nią samą wymyślone. Podobnie jak musi ona uwzględniać wyniki poznania empirycznego w poszczególnych gałęziach nauki, powinna też uznać za źródło poznania, które może ją zapładniać święty przekaz różnych religii, a zwłaszcza przesłanie Biblii. W istocie nie istnieje żadna wielka filozofia, która nie otrzymałaby impulsów i wskazań od tradycji religijnej – czy będą to systemy filozoficzne Grecji i Indii czy filozofia, która rozwinęła się w łonie chrześcijaństwa, czy też nurty filozofii nowożytnej, które były przekonane o autonomii rozumu i uważały tę autonomię rozumu za ostateczne kryterium myśli; a przecież pozostawały dłużnikami wielkich motywów myślowych, które filozofia zawdzięcza biblijnej wierze: Kant, Fichte, Hegel, Schelling byliby nie do pomyslenia bez przesłanek zaczerpniętych z wiary, a nawet Marks w samym centrum swojej radykalnej reinterpretacji żyje horyzontami nadziei, które przejął z żydowskiej tradycji. Tam gdzie filozofia całkowicie eliminuje ten dialog z myślą wiary, kończy się to – jak kiedyś powiedział Jaspers – „powagą, która staje się pusta”<sup>20</sup>. Na koniec widzi się ona zmuszona do rezygnacji z pytania o prawdę, to znaczy do rezygnacji z samej siebie. Bowiem filozofia, która przestaje pytać o to, kim jesteśmy, po co jesteśmy, czy istnieje Bóg i życie wieczne, zdetronizowała tym samym siebie jako filozofię.

Z tą refleksją wiąże się druga myśl, o której chciałbym jeszcze wspomnieć. Encyklika mówi wyraźnie o przesłankach, jakich filozofii

<sup>19</sup> Nr 73.

<sup>20</sup> Cyt. u: J. Pieper, *Die mögliche Zukunft der Philosophie...*, s. 323.

dostarcza wiara, o zadaniach, jakie jej poprzez te przesłanki stawia. Wymienia najpierw kilka podstawowych pojęć, których myśl filozoficzna nie może pomijać: pojęcie osobowego Boga i tym samym w ogóle pojęcie „osoby”, które przecież zostało sformułowane dopiero w spotkaniu wiary z filozofią<sup>21</sup>. W tym kontekście encyklika wskazuje na wizję człowieka jako *imago Dei*, to znaczy na relacyjną antropologię Biblii, w której człowiek jest pojmowany jako istota w pewnej relacji, i z tej perspektywy – relacyjnej istoty człowieka – widziany jest potem również mający w nim swoje odbicie Bóg<sup>22</sup>. Jako dalsza podstawowa idea antropologiczna dochodzi do tego pojęcie grzechu i winy, a następnie idea równości i wolności ludzi oraz idea filozofii dziejów. Wychodząc z tej płaszczyzny, Papież formułuje następnie trzy postulaty wiary pod adresem filozofii: Powinna odzyskać wymiar mądrościowy jako poszukiwanie ostatecznego, całościowego sensu życia<sup>23</sup>, następnie zaakceptować zdolność człowieka do poznania prawdy<sup>24</sup>, z czego jako trzeci wynika postulat filozofii o prawdziwie metafizycznym zasięgu. To z kolei oznacza, że myśl ludzka nie powinna się zatrzymywać na doświadczeniach zmysłowych, lecz musi wychodzić poza nie i docierać do samego bytu – przechodzić „od fenomenu do fundamentu”<sup>25</sup>. Dzisiaj nieprzekraczalność zjawiska – jawiącego się nam aspektu rzeczy – stała się wręcz dogmatem. Ale czy człowiek nie doznaje amputacji w swojej najgłębszej jaźni, kiedy opiera się tylko na zewnętrznym zjawisku, a więc jakimś pozorze, i wskutek tego ostatecznie sam pędzi życie pozorne? W tym czułym miejscu dzisiejszej myśli dotykamy wprost sedna ewangelicznego orędzia. Dla Ewangelii św. Jana chrześcijańska decyzja wiary polega właśnie na tym, że człowiek nie składa się przed pozorem i nie wynosi go w ten sposób na piedestał ostatecznej rzeczywistości, lecz że wychodząc poza pozór szuka chwały Boga, to znaczy blasku Prawdy, i nim się kieruje. Dyktaturę pozoru można dzisiaj bardzo wyraźnie dostrzec na dwóch płaszczyznach. Dla zachowań politycznych, dla zachowań publicznych w ogóle liczy się dziś częstokroć więcej to, co się na temat faktów „pojawia” – co się o nich mówi, pisze i pokazuje – niż same fakty. Rozpowszechniana opinia jest ważniejsza niż to, co się rzeczywiście wydarzyło. Wbrew biblijnemu przesłaniu właściwym kryterium oceny staje się – na przy-

<sup>21</sup> Nr 76. Na temat procesu kształtowania się pojęcia osoby por. H. U. von Balthasar, *Zum Begriff der Person*, [w:] tenże, *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie V*, Einsiedeln 1986, s. 93–102; Chr. Schönborn, *Die Christus-Ikone*, Schaffhausen 1984, zwł. s. 30–44 i 107–138; na temat współczesnej dyskusji o pojęciu osoby – G. Eszen, *Person – ein philosophisch-theologischer Schlüsselbegriff in der dogmatischen Diskussion*, „Theologische Revue” 94:1998, s. 243–254.

<sup>22</sup> Nr 80.

<sup>23</sup> Nr 81.

<sup>24</sup> Nr 82.

<sup>25</sup> Nr 83.

kład u Bultmanna – tak zwany współczesny obraz świata; kryterium to rozstrzyga, co może być, a co nie, jakkolwiek przecież ów obraz świata, jeśli jest odtworzony prawidłowo, nie chce bynajmniej rozstrzygać o bycie, o tym, co ostatecznie jest rzeczywiste i możliwe, lecz odnotowuje jedynie prawidłowość jawiących się nam zjawisk – nic więcej<sup>26</sup>. Papież podkreśla w związku z tym słusznie pojęcia „doświadczenie”, które dzisiaj – zgodnie z panującym ograniczeniem do tego, co się jawi – również w teologii bywa często uznawane za ostateczne kryterium. Encyklika mówi na ten temat: „Słowo Boże nieustannie odwołuje się do tego, co wykracza poza granice doświadczenia”<sup>27</sup>. Może to czynić, ponieważ człowiek nie jest ograniczony do świata zjawisk – doświadczenia subiektywnego. Redukcja do sfery doświadczenia musiałaby uwięzić człowieka w tym, co subiektywne. Objawienie jest czymś więcej niż doświadczenie, ale właśnie dzięki temu daje nam doświadczenie Boga i pomaga zestawiać ze sobą nasze doświadczenia, należycie je porządkować, poprzez rozeznawanie duchów krytycznie i pozytywnie je rozumieć i przekazywać. Sądzę, że w dzisiejszej filozoficznej i teologicznej debacie właśnie te ustępy encykliki powinny stanowić wyzwanie do dalszego wysiłku myślowego i tym sposobem mogą wnieść cenny wkład w duchowy rozwój naszych czasów<sup>28</sup>.

Na koniec chciałbym zacytować kilka fragmentów komentarza do tej encykliki, jaki pojawił się w raczej dalekim od Kościoła niemieckim tygodniku „Die Zeit”. Komentator, Jan Ross, utrafia w samo sedno papieskiego dokumentu, mówiąc, że detronizacja teologii i metafizyki uczyniła ludzką myśl „nie tylko wolniejszą, ale też ciaśniejszą”, a nawet nie waha się mówić o „ogłupieniu przez niewiarę”. „Rozum, odwracając się od pytań ostatecznych, stał się dla człowieka obojętny i nudny, niezdolny do rozwiązania życiowych zagadek dobra i zła, śmierci i nieśmiertelności”. Głos Papieża „natchnął odwagą wielu ludzi i całe narody, dla wielu zabrzmiał również twardo i ostro, a nawet wzbudził nienawiść, ale jeśli zamilknie, będzie to moment przerażającej ciszy”. Rzeczywiście: jeśli przestanie się mówić o Bogu i człowieku, o grzechu i łasce, o śmierci i życiu wiecznym, wtedy cały krzyk i cały

<sup>26</sup> Krytykę Bultmannowego pojęcia obrazu świata przeprowadza K. Jaspers, *Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung*, [w:] H.-W. Bartsch (wyd.), *Kerygma und Mythos III. Das Gespräch mit der Philosophie*, Hamburg-Volksdorf 1954, s. 9–46, tutaj s. 12 nn.

<sup>27</sup> Nr 83.

<sup>28</sup> Na temat problemu Objawienia, wiary i doświadczenia por. R. Brague, *Was heißt christliche Erfahrung?*, „Internat. kath. Zeitschrift Communio” 5:1976, s. 481–496; H. U. von Balthasar, *Gotteserfahrung biblisch und patristisch*, tamże, s. 497–509; J. Ratzinger, *Erfahrung und Glaube*, [w:] tenże, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, s. 359–382. W dialogu z religiami azjatyckimi pojęcie i zakres doświadczenia trzeba będzie przemyśleć na nowo.

hałas, jaki daje się słyszeć, będzie tylko daremną próbą zagłuszenia faktu, że zamilkło w nas to, co rzeczywiście ludzkie. Papież przeciwstawia się groźbie takiego milczenia swoją nieustraszoną odwagą wiary i spełnia w ten sposób posługę nie tylko wobec Kościoła, ale wobec ludzkości. Powinniśmy mu za to być wdzięczni.

*Tłumaczył Juliusz Zychowicz*

GLAUBE, WAHRHEIT UND KULTUR  
Reflexionen im Anschluss an die Enzyklika *Fides et ratio*

**Zusammenfassung**

Die Enzyklika ist gerade durch ihr Insistieren auf der Wahrheitsfähigkeit eine höchst notwendige Apologie der Grösse des Menschen gegen das, was sich als „die Kultur *tout court*“ ausgehen möchte. Natürlich ist es schwer, bei dem Methodenkanon, der sich heute als „Wasserzeichen der Wissenschaftlichkeit“ durchgesetzt hat, der Wahrheitsfrage wieder Eintritt zu verschaffen in die öffentliche Debatte. Der Papst hat es nicht als seine Aufgabe angesehen, in der Enzyklika die ganz praktische Frage anzugehen, ob und wie Wahrheit wieder „wissenschaftlich“ werden kann. Aber er zeigt, warum wir uns dieser Aufgabe stellen müssen. Er wollte nicht selbst die Aufgabe der Philosophen leisten, aber er hat die Aufgabe des warnenden Einspruches wahrgenommen, der sich einer selbstzerstörerischen Tendenz der „Kultur *tout court*“ entgegengestellt. Gerade dieser warnende Einspruch ist ein echt philosophischer Akt, setzt den sokratischen Ursprung der Philosophie gegenwärtig und beweist damit die philosophische Potenz, die im biblischen Glauben liegt.

Die Enzyklika versteht die „Kreisbewegung“ zwischen Theologie und Philosophie in dem Sinn, dass die Theologie immer zuerst vom Wort Gottes ausgehen wird, aber da dieses Wort Wahrheit ist, wird sie es in Beziehung setzen zur menschlichen Wahrheitsuche, zum Ringen der Vernunft um Wahrheit und es so in den Dialog mit der Philosophie hineinstellen. Die Enzyklika spricht auch ausdrücklich von den Vorgaben des Glaubens an die Philosophie, von den Aufgaben, die sie ihr mit diesen Vorgaben stellt. Sie nennt zunächst einige Grunderkenntnisse und Grundbegriffe, an denen philosophisches Denken nicht vorübergehen kann: den Begriff des persönlichen Gottes und damit überhaupt den Begriff „Person“, der erst in der Begegnung zwischen Glaube und Philosophie überhaupt formuliert wurde. Damit zusammenhängend verweist die Enzyklika auf die rationale Anthropologie der Bibel, in der der Mensch als Wesen in Beziehung aufgefasst ist und von da aus, aus dem Beziehungs-wesen des Menschen, dann auch der darin abgebildete Gott ansichtig wird. Dazu kommt als weiterer anthropologischer Grundgedanke der Begriff der Sünde und der Schuld; ferner der Gedanke der Gleichheit und der Freiheit der Menschen sowie die Idee einer Philosophie der Geschichte. Von da aus formuliert der Papst dann drei Postulate des Glaubens an die Philosophie: Sie muss die weisheitliche Dimension der Suche nach dem letzten, umfassenden Sinn des Lebens zurückgewinnen; ferner das Ja zur Wahrheitsfähigkeit des Menschen, voraus dann als drittes die Forderung einer Philosophie von wahrhaft metaphysischer Tragweite folgt.

Dieser Text wurde am 19 April 1999 als Vortrag von Kard. Joseph Ratzinger an der Jagellonischen Universität in Krakau gehalten.