

LOTHAR ULLRICH

### WYKŁAD Z OKAZJI PRZYJĘCIA DOKTORATU HONORIS CAUSA

Magnificencjo, najczcigodniejszy Księżę Rektorze,  
Czcigodni Profesorowie,  
Drodzy Koledzy i Koleżanki,  
Szanowni Państwo!

Przemówienie księdza Rektora i księdza Dziekana, a szczególnie laudacja mojego drogiego kolegi, ks. prof. dra A. Zuberbiera, zawstydziły mnie i wzruszyły moje serce. Jestem zawstydzony, ponieważ nie zasłużyłem na pochwały, które mnie tu spotkały. Wiadomo przecież, jak wiele naszych starań nie odpowiada temu, czego się od nas oczekuje. Musimy powiedzieć jak nieużyteczni służymy w biblijnej przypowieści: uczyniliśmy tylko to — lub lepiej: próbowaliśmy uczynić — co było nam powierzone. Większość z tego i tak jest zresztą darem i łaską. Stąd moje zawstydzenie.

Jestem wzruszony, ponieważ tyle uprzejmości i przyjaźni ujęło moje serce. Dla mnie, berlińczyka, znaczy to bardzo wiele. Polski charakter cechują uprzejmość i wdzięk, które poruszają serce. Tak więc z głębi mojego zawstydzenia i ze wzruszonym sercem dziękuję bardzo serdecznie za nadanie mi tytułu doktora honoris causa. Dla katolickiego teologa z NRD zostać doktorem honoris causa polskiej Akademii Teologii Katolickiej to szczególne wyróżnienie i zobowiązanie. Szczególnie teraz, kiedy naród polski i naród w moim kraju powstały, by wziąć swój los w swe ręce i nie poddawać się więcej dyktatowi i terrorowi siły jednej partii.

Świadomość ludzkiej godności i praw oraz przywołanie najlepszych tradycji naszych narodów pomogło w dokonaniu rewolucji bez przemocy. Stało się to wyraźne wraz z wołaniem: „My jesteśmy narodem!”. Wiemy, że przed nami jeszcze trudna droga, ale chcemy nią pójść, aby nie zapomnieć tego, czego doświadczyliśmy. Możemy się przy tym wiele nauczyć patrząc na polski naród i jego niezłomne, objawiane przez stulecia pragnienie wolności. To wyróżnienie jest jednocześnie dla mnie zobowiązaniem jako niemieckiego doktora honoris causa polskiej Alma Mater. Nie można przecież przejść przez Warszawę bez przypomnienia sobie pełnej nieszczęść historii II wojny światowej, powstania warszawskiego i okropności, jakie Niemcy wyrządzili Polakom. Tę akademicką uroczystość widzę więc jako jeden ze znaków wzrastającego pojednania pomiędzy Polakami i Niemcami. Będę pamiętał o tym zobowiązaniu także w przyszłości starając się w oparciu o naszą wspólną wiarę katolicką współdziałać w dialogu teologicznym i w moim życiu osobistym dla pojednania naszych narodów.

Teologowie polscy oraz teologowie z obu państw niemieckich prowadzą od 1973 roku intensywny dialog interdyscyplinarny. Co roku, wiosną i jesienią spotykamy się dwukrotnie w Berlinie. Ks. Rektor i ks. prof. Zuberbier wspomnieli już wystarczająco kolokwia berlińskie. W czasie tych spotkań wzrastał klimat zaufania i przyjaźni, który użyźniał nie tylko naszą naukową pracę, lecz także naszą zupełnie osobistą, chrześcijańską egzystencję. Dla nas w NRD jest ważne, aby przełamać naszą izolację powstałą po zbudowaniu muru oraz zaniechać naszego zapatrzenia tylko na Zachód i odkryć na nowo naszych polskich sąsiadów i współpracować dla dzieła pojednania ponad wszelkimi granicami i murami. Być może, ta sama sytuacja pod stalinowsko-socjalistyczną dyktaturą w Polsce i w NRD umożliwiła nam pełnienie funkcji jakby pomostu między Polską i RFN i służenie transferowi teologii.

Pragnąłbym serdecznie podziękować za wierną wytrwałość z jaką nasi drodzy koledzy z ATK przyjmowali nasze zaproszenia na Kolokwia i przedstawiali swoje cenne wykłady. Chciałbym tu wspomnieć szczególnie Helmuta Jurosa i Andrzeja Zuberbiera, którzy przemawiali do nas, oraz Remigiusza Sobańskiego, który miał cztery wykłady w naszym kręgu. Chciałbym tu wspomnieć jeszcze Władysława Hładowskiego, który należał do założycieli i organizatorów Kolokwium i dwukrotnie przemawiał do nas. Dziękuję również wszystkim polskim kolegom z KUL-u i innych teologicznych ośrodków, którzy uczestniczyli przez swoje wykłady

i udział w dyskusji w naszym interdyscyplinarnym, przekraczającym granice i łączącym narody dialogu.

Doświadczenia tego i innych dialogów dały mi powód do tego, aby w mojej mowie inauguracyjnej jako doktora honoris causa podjąć pewne myśli o „dialogu i tożsamości”. Moje wywody chciałbym poprzedzić dwoma uwagami wyjaśniającymi pojęcia.

1. Istnieje tożsamość osobista i tożsamość społeczna. Zachowywane we właściwej równowadze stanowią o tożsamości osoby (por. HWPPh IV 148 nn). Tożsamość osobista oznacza „trwałość życiowo-histerycznych związków” sprawiającą, że osoba pozostaje sobą w biegu wzlotów i upadków swego życia, jest ze sobą identyczna. Jest to istotne nawet wtedy, kiedy z psychologicznego punktu widzenia trzeba powiedzieć, że nikt sam siebie nie zna naprawdę dogłębnie — tylko Bóg. Społeczna tożsamość wyraża się w przynależności jednostki do różnych grup kulturalnych instytucji, tradycji, które wspomagają lub hamują budowanie swej osobistej tożsamości. Należałoby zwłaszcza wziąć pod uwagę rodzinę, religię i kulturę narodową. Przy wszystkich trudnościach, aby dogłębnie opisać tę społeczną tożsamość, można wyjść od tego, że istnieje coś takiego, jak tożsamość katolicka lub luteraniska, niemiecka lub polska. Tożsamość siebie samego (Ich-Identität) w jedności osobistej i społecznej tożsamości przedstawiam w dalszej części wykładu.

2. Dialog rozumie się od dawna jako wymianę myśli między dwoma lub więcej osobami w rozmowie. Może to osiągnąć różne stopnie i formy intensywności, których tutaj nie mogę wyszczególniać (por. HWPPh II, 226—229). Jedno jest chyba jednoznaczne: człowiek jako człowiek może żyć tylko w komunikacji i dialogu. Język i mówienie odciska się w jego istocie, czy to w monologu czy w dialogu. Chciałbym następnie wykazać, że dzisiejsza filozofia i teologia widzą dialog, język i wzajemne związki, relacje między ludźmi jako istotne, konstytutywne dla struktury człowieka i jego osobowości.

## 1. DOŚWADCZENIA DIALOGU EKUMENICZNEGO

Temat „Dialog i tożsamość” jest mi bliski ze względu na moje długoletnie doświadczenia dialogu także pod względem ekumenicznym. W pewnym stopniu ten temat jest refleksją nad moją własną katolicką, teologiczną egzystencją, która objęta jest z obydwu stron gotowością dialogu z zachowaniem własnej tożsamości.

### 1.1. Doświadczenie ekumeniczno-teologicznych spotkań

Często spotykałem się z ewangelickimi partnerami dialogu w czasie różnych krajowych i międzynarodowych sympozjów, jak również w Ekumeniczno-teologicznym Zespole Roboczym NRD, który składa się z 14 teologów (najczęściej nauczycieli akademickich), lub we wspólnej Komisji Światowej Rady Luteranckiej i papieskiej Rady dla Jedności Chrześcijan. Pierwszym odkryciem, które zawsze się wtedy pojawia, jest wrażenie różnorodności we własnym obozie katolickim, ale także w innych. Istnieją różne sposoby wykładania i przeżywania wiary katolickiej i istnieją także różnice w sposobie i rodzaju rozumienia luteranckiej tożsamości przez luteran. Żywy dialog objawia często nieudolność naszej nieraz jednowymiarowej mądrości podręczników szkolnych. Drugie odkrycie: nie jest już tak łatwo odnaleźć i dowiedzieć fakty dzielące Kościoły jako istotnie dzielące. Szczególnie w studiach Pisma świętego i historii dogmatów nasze spojrzenie zaostriżyło się i pewne różnice w nauce istotne w XVI w. dzisiaj widzimy zupełnie inaczej.

Jako konkretny owoc tego doświadczenia dialogu chciałbym przedstawić trzy sprawy:

— wzrósł szacunek dla chrześcijaństwa przeżywanego przez drugiego partnera dialogu. Powstał klimat zaufania i przyjaźni;

— rozpoznało się na nowo własną wiarę w wierze innych;

— boleśnie doświadczono rozdzielenie w wierze, bycie innym przez innych. Wydaje mi się, że właśnie ten element jest szczególnie ważny, powinniśmy go w refleksji odpowiednio wydobyć.

Dla mnie to oznacza: zmieniłem się w dialogu, nie tracąc mojej tożsamości. Nie mogę już mówić o mojej wierze, nie mając w pamięci innych, choć nawet przez moment nie przyszło mi na myśl optować za jakimś trzecim wyznaniem. Przeciwnie, z wielką radością nauczyłem się głębiej dostrzegać, pojmować i cenić autentyczne korzenie mojej katolickiej egzystencji. Dlatego próbuję zawsze to, co własne, tak wnieść do dialogu ekumenicznego, aby inni mogli się nad tym zastanowić w ich horyzoncie pojmowania i aby mogło to być dla wszystkich owocne.

## 1.2. Doświadczenie dialogu w procesie ekumenicznym: Sprawiedliwość — Pokój — Ochrona stworzenia

W obliczu globalnych wyzwań światowej niesprawiedliwości, choćby niesprawiedliwego podziału dóbr, ciągle zagrożonego pokoju i kryzysu ekologicznego Kościoły i Wspólnoty kościelne w NRD i w Europie rozpoznały, że tylko razem mogą wyjść naprzeciw tym wyzwaniom. Jest to jądro myśli soborowego zaangażowania na rzecz sprawiedliwości, pokoju i ochrony środowiska. W latach 1988/1989 miał miejsce intensywny dialog, dotąd nie prowadzony, na temat tych problemów życia i przetrwania, obejmujących cały świat, dotyczących także nasz kraj. Końcowe ustalenia z Drezna i ich przyjęcie przez urzędowych przedstawicieli 19 Kościołów i Wspólnot kościelnych w NRD w dniu 30 kwietnia 1989 r. oraz końcowy dokument z Bazylei „Pokój i sprawiedliwość” z dnia 21 maja 1989 r. nadały ruchowi ekumenicznemu nową jakość. Kościoły, które jeszcze nie tworzą pełnej wspólnoty, otwierają się, aby w świetle Ewangelii szukać odpowiedzi i rozwiązań w ekumenicznym dialogu na dręczące ludzkość problemy sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia, aby tak dojść do jedności postępowania. Aby umożliwić taką jedność postępowania jeszcze rozdzielonych Kościołów, pytaliśmy w świetle naszej wiary o wspólne podstawy i formułowaliśmy je, gdyż tylko Ewangelia i wspólna wiara może być legitymacją wspólnego postępowania.

Dwie rzeczy stały się dla mnie widoczne przy udziale w ekumenicznych spotkaniach w Dreźnie i Bazylei:

Po pierwsze: Można brać udział w jakimś ruchu, procesie tylko wtedy, gdy samemu idzie się naprzód i wstępuje w ów proces ze swoimi darami i zdolnościami. Wynik dialogu można przekazać drugiemu tylko wtedy, gdy samemu jest się włączonym w proces dialogu. Konkretnie znaczy to dla mnie: wiele tematów soborowego nauczania uważałem przed paru laty za „częzą gadaninę”. Im bardziej jednak byłem konfrontowany z rzeczową, konkretną problematyką, tym bardziej doświadczałem, że moja egzystencja wiary jako katolickiego teologa ma fundamentalnie coś wspólnego z tymi problemami sprawiedliwości, pokoju i ochrony środowiska. Te doświadczenia zdobyłem nie przy biurku, ale w dialogu ekumenicznym.

Druga sprawa jest dla mnie istotna jako dla katolika w NRD. Drezno i Bazylea stały się dla nas katolików w NRD waż-

nymi etapami w ekumenicznym procesie uczenia się w celu opuszczenia naszego społecznego getta, tworzonego często przez nas samych. Siostrzane Kościoły ewangelickie w NRD i Kościoły europejskie zaofiarowały nam w tym cenną pomoc. Po przewrocie w naszym kraju także katolicycy biskupi publicznie sprzeciwili się panującym dotąd warunkom społecznym. Prawda i szczerłość zobowiązują nas jednak, by przypomnieć, że gdy proces ten był dopiero w toku, brały w nim udział grupy obrony praw obywatelskich i Ewangelickie Kościoły w NRD. My katolicy jesteśmy pracownikami, którzy przybyli do pracy w winnicy w ostatniej godzinie.

Jako podsumowanie moich doświadczeń z dialogu chciałbym stwierdzić: jakikolwiek dialog jest autentyczny tylko wtedy, gdy jak najszerzej jest zachowana tożsamość partnera dialogu, jego bycie innym. Dialog zmienia wszystkich partnerów dialogu, ponieważ chcąc zostać tymi samymi, muszą się zmienić.

## 2. REFLEKSJE O PODSTAWACH KAŻDEGO DIALOGU

W drugiej części mojego wykładu chcę postawić pytanie: jakie rozważania filozoficzno-antropologiczne i jakie rozważania teologiczne pomagają mi uporządkować moje doświadczenia dialogu i pytać o ich podstawy? Chciałbym tu zaszykalizować dwie grupy tematyczne.

### 2.1. Od dialogu immanencji do dialogu transcendencji

Tak można sformułować poglądy filozofa religii Emmanuela Levinasa o jego rozumieniu dialogu (por. *Chrislicher Glaube in moderner Gesellschaft* I, 1981, 61—85). Patrząc od strony rozwoju myśli opisuje on przejście od antycznie-scholastycznego względnie idealistycznego rozumienia osoby do nowego dialogowego rozumienia osoby (por. odnośnie następujących stwierdzeń: HWPh V 269—319; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*; Leipzig 1985, 177nn, 316n, 320—327). Boecjusz (524) definiuje osobę jako „*naturae rationalis individua substantia*”. Indywidualność i duchowość są istotnymi cechami tak definiowanej osoby. Osoba jest indywidualum, istnieje w sobie i dla siebie. Ma rozum i wolę. Podstawową kategorią tego rozumienia osoby jest substancja, istota. Bycie dla siebie i bycie w sobie określało także rozumie-

nie osoby w XIX stuleciu przez Hegla w niemieckim idealizmie. Osoba jest tu jednak rozumiana jako podmiot, który jest świadomy siebie i określa się w autonomicznej wolności. Osoba jest „osobowością”. Samoświadomość i samookreślenie są istotnymi cechami tego rozumienia osoby. Podstawową kategorią jest podmiot, a nie substancja. Jeszcze inaczej jest rozumiana osoba w personalizmie dialogowym, np. u Bubera, Rosenzweiga, Ebnera czy u Marcela i Levinasa. Jako kategorię podstawową przyjęli oni relację, stosunek między Ja a Ty. Ja tworzy się w relacji Ja—Ty. Ja staje się Ja przy Ty i odwrotnie. Powstaje nowa kategoria — My. Ontologia, czyli rozumienie bytu w tej antropologii tworzy się w zależności od CZASU i INNEGO, partnera dialogu. Bernard Casper charakteryzuje ontologię personalizmu dialogowego następująco: Potrzeby czasu i Innego okazuje się konstytutywne dla tego co można nazwać bytem. Byt zaś okazuje się historycznym darem (*Das dialogische Denken*, Freiburg 1967, 354). Na podstawie tego szkicu różnorodnych rozumień osoby dochodzimy do pojęcia dialogu.

Opis i rozumienie dialogu zależy każdorazowo od sposobu rozumienia osoby i bytu. W klasycznym rozumieniu osoby, ale także w idealistycznym rozumieniu osoby, modelem dialogu jest rozmowa duszy z sobą samą, która dokonuje się w pytaniach i odpowiedziach. Tak mniej więcej Platon definiuje myślenie. Jest to dialog immanencji. Pytania i odpowiedzi dialogu między różnymi osobami lub podmiotami przypominają rozmowę duszy z sobą samą: we wspólnej świadomości rozmawiających ze sobą jest konstytuowana jedność. Ci, którzy rozmawiają ze sobą wstępują w to samo myślenie, talk, że ich wieloraka inność zostaje zniesiona. Niedawno miałem doświadczenie takiego dialogu immanencji jako ideologii w rozmowie z pewnym komunistycznym filozofem. Z uwikłanej świadomości jego socjalistycznej ideologii nie prowadzi chyba żadna droga do innych jako innych. Cena takiego dialogu jest wyzbycie się własnej tożsamości lub tożsamości innych.

Zupełnie inaczej w „dialogu transcendencji”, jak można określić model dialogu Levinasa i jego dalej rozwiniętego dialogowego personalizmu. Dialogiczna jedność w tym modelu nie znosi inności innych, lecz transcenduje swoją własną identyczność w kierunku innych i pozostaje jednocześnie własna. Taka jedność dialogu transcendencji zależy od spotkania z innymi jako innymi. Dlatego też Levinas mówi: „Dialog nie jest (tylko) doświadczeniem spotkania ludzi, którzy rozmawiają ze sobą. Dialog

jest wydarzeniem duchowym przynajmniej równie pierwotnym i równie starym jak „cogito” („myślę...”). Inaczej się wyrażając: duch jest definiowany w dialogowym personalizmie przez transcendencję tzn. przez stosunek do Ty, przez bezpośrednie relacje do innych. Duch nie jest samowystarczającą skrytością bytu dla siebie myślącego podmiotu, lecz otwarciem na Ty”. Właśnie ponieważ Ty jest absolutnie inne niż Ja jest możliwy dialog między jednym a drugim.

Dialogowa jedność nie jest zniesieniem bycia innym innego lecz „otwartą jednością związków wielu wolności” (Heinrichs TRE VIII 697), w której spotkanie Ja i Ty jest jednoznaczne z jednością miłości.

## 2.2. Relacyjno-dialogowe rozumienie bytu i osoby w nowszej niemieckiej teologii

Temat „Dialog i identyczność” otrzymuje w niemieckiej teologii katolickiej pogłębienie w relacyjno-dialogowym rozumieniu osoby. Szczególnie Romano Guardini (1885—1968) próbował pogłębić metafizycznie dialogowe rozumienie rzeczywistości osoby. Guardini przyjął od Langemeyera rozumienie „metafizycznego bycia-dla-siebie (osoby) pojętego jako ontologiczna odpowiedź na stwórcze wezwanie Boga. Rzeczywistość ciała i rzeczy otrzymuje swoje metafizyczne miejsce w tej ontologicznej relacji Ja—Ty jako bycie oparte na słowie, skierowane od Boga do człowieka i od człowieka do Boga.” (*Der dialogische Personalismus*, Paderborn 1963, 265). Podstawową kategorią tej nowej ontologii nie jest substancja, lecz relacja. Wpływ tak określonej relacyjno-dialogowej ontologii jest wyraźny u trzech renomowanych niemieckich teologów, którzy są dzisiaj także biskupami, u Josepha Ratzingera, Klause Hemmerle i Waltera Kaspera. Można by tu także wymienić Szwajcara, Hansa Urs von Balthasara.

Tę nową ontologię widać szczególnie w jej trynitarnie ugruntowanym relacyjnym rozumieniu osoby. Podstawowy chrześcijański dogmat, którym jest wiara w jedynego Boga, Ojca, Syna i Ducha Świętego, jest rozumiany jako doskonała komunია w jednej istocie Bożej, przy czym trzy boskie osoby są całkowicie ukonstytuowane przez swe wzajemne relacje i stosunki. Można by powtórzyć za Kaspresem: „Boskie osoby nie znajdują się w dialogu, one są dialogiem. Ojciec jest czystą samowypowiedzią i zwróceniem się do Syna jako swego Słowa, Syn jest pełnym słuchaniem i posłuszeństwem wobec Ojca i tym samym pełnym przekazem jego posłania. Duch Święty jest czystym

przyjmowaniem, czystym darem. Te osobowe odniesienia są wzajemne, ale nie zamienne" (dz. cyt. 326). Pojęcie osoby wyraża w ten sposób a swym boskim wzorem i pochodzeniem, jak to zostało wykazane historyczno-teologicznie przez Ratzingera, „ideę dialogu i Boga jako istoty dialogicznej, wyraża Boga jako istotę, która żyje w Słowie, i w Słowie jako Ja i Ty i My istnieje" (cytowane za Kasperem, dz. cyt. 327).

Walter Kasper mówi o „rewolucji” w rozumieniu bytu. Pisze: ani antyczna kategoria substancji, ani nowożytna podmiotu nie są ostateczne. Jest nią relacja jako prakategoria rzeczywistości. Stwierdzenie: osoby są relacjami, jest wprawdzie najpierw wypowiedzią o Boskiej Trójcy, z niej jednak wypływa decydujące określenie człowieka jako obrazu i podobieństwa Boga. Człowiek nie jest ani samowystarczalnym bytem-w-sobie (substancja) ani autonomicznym bytem-dla-siebie (podmiotem), lecz bytem pochodzącym od Boga i skierowanym na Niego, pochodzącym od innych ludzi i na nich skierowanym; żyje po ludzku tylko w relacji Ja—Ty—My. Miłość objawia się jako sens jego życia.

Szanowni Państwo! Po tym krótkim spojrzeniu na filozoficzno-antropologiczne i teologiczne podstawy dialogu zbliżam się do końca mego wykładu. Patrząc na me doświadczenia i przedłożone refleksje chciałbym sformułować jako podsumowanie następujące stwierdzenie: każdy dialog istnieje dzięki zachowanej tożsamości partnerów dialogu, dzięki ich byciu innymi. Czyni to dialog zarazem ciekawym i owocnym. Jednocześnie zaś dialog zmienia partnerów dialogu, którzy doświadczają swego otwarcia na siebie nawzajem i na wspólny cel, przyszłość w Bogu. W obliczu tego celu, aby pozostać samym sobą, musimy się wspólnie, ze względu na ten cel, przemieniać (...).

Dialog nie chce odgraniczać, ale też nie chce amektować. Nie chce mieć racji, ale umożliwić znaczenie. Nie odbierać odmienności (tożsamości) w syntezie jakiegoś systemu lub ideologii, lecz pozostawiać ją w splocie komplementarności, w wielorakich, pogodzonych relacjach komunii.

Na koniec narzuca mi się pewien obraz: obraz sieci, który, mamy nadzieję, wyraża nasze relacje (także dialog!). Sieć współczesności i współczesowości nie jest nigdy gotowa. Ciągłe powstaje, a jednak niesie nas dzięki węzłom wielu nici, które nas łączą, a jest podtrzymywana przez obietnice Boga, który sam przez Wcielenie pozwolił się wpleść w tę sieć i w ten sposób ją podtrzymuje.

Dziękuję Państwu za cierpliwość i uwagę.

L. Ullrich (tł. z j. niem. Monika Pająk)