

TEOLOGIA RELIGII I DIALOGI MIĘDZYRELIGIJNE

Studia Oecumenica 5
Opole 2005

JACEK BOLEWSKI
Warszawa

PRAWDZIWA RELIGIA W UJĘCIU JOSEPHA RATZINGERA

Kwestia religii budzi kontrowersje, zwłaszcza w sytuacji, gdy się wydaje, że różne religie współczesnego świata nie przyczyniają się do pokoju, tylko stanowią dodatkowy punkt zapalny konfliktów i wojen... I dlatego dodatkowej aktualności nabiera pytanie o prawdziwą religię. Warto rozważyć tę kwestię w świetle teologicznych pism Josepha Ratzingera. Większość wypowiedzi pochodzi z okresu, gdy był on już (i jeszcze) Prefektem watykańskiej Kongregacji, choć wypowiadał się nie w jej imieniu, tylko jako jeden z teologów – wiadomo, że od takiej możliwości swobodnego pisania teologicznego, niezależnie od obowiązków Prefekta, uzależnił on swoją zgodę na przyjęcie tego urzędu. Nie muszę dodawać, że wypowiedzi nie mają charakteru „nieomylnego” Jednak jako słowa wybitnego, może najwybitniejszego współczesnego teologa katolickiego – zasługują na uwagę.

1. Pierwiastek absolutny religii

Ratzinger wspomina, że już jako wykładowca teologii fundamentalnej w latach 1955-1963 (we Freisingu i w Bonn) nauczał również filozofii religii i historii religii, dzięki czemu odkrył „znaczenie tematu religii światowych” Swoją pierwszą ważną tekst na ten temat napisał w 1963 r. Były to lata trwających obrad II Soboru Watykańskiego, kiedy najwięcej uwagi budziły sprawy samego Kościoła. Teolog, uczestniczący z bliska w pracach Soboru jako jeden z najmłodszych ekspertów towarzyszących biskupom, pamięta, że temat religii światowych pojawił się w polu zainteresowania Soboru „raczej przypadkowo” Chodziło najpierw o deklarację „na temat stosunku Kościoła do judaizmu, co było ko-

nieczne ze względu na dramatyczne wydarzenia z okresu rządów nazistów” Ale chrześcijanie wschodni, którzy „nie mogli uznać doświadczeń historycznych Zachodu za własne, uważali, że taka deklaracja jest możliwa jedynie wówczas, gdy jednocześnie zostanie połączona ze wzmianką na temat islamu. Po rozszerzeniu zakresu tematycznego okazało się niemal automatycznie, że należy całościowo omówić świat religii niechrześcijańskich” Tak doszło do ogłoszenia 28 października 1965 r. soborowego dekretu *Nostra aetate* (*O stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich*). A później, dodaje Ratzinger, okazało się, „że dość przypadkowo wydany dekret zawiera w znacznej mierze wskazówki na przyszłość”¹

Rozważania Ratzingera, wyprzedzające soborowy dekret, miały dodatkowe motywy. Powstały jako przyczynek do jubileuszowej księgi, opublikowanej w 1964 roku dla uczczenia 60. rocznicy urodzin Karla Rahnera. Młodszy teolog, który bardzo cenił starszego i z nim współpracował, postanowił uczcić go przez opracowanie tematu, który „dopiero przenikał do świadomości teologów” Sam Rahner należał także w tej dziedzinie do pionierów. W 1961 r. opublikował rozprawę, gdzie po raz pierwszy pojawiło się głośne w następnych latach pojęcie „anonimowego chrześcijanina”; chodziło w nim o wyrażenie prawdy, że z punktu widzenia chrześcijaństwa możliwe jest uznanie zbawczej obecności Chrystusa również u ludzi, którzy jeszcze Go nie poznali i nie wyznali wiary w Niego, a jednak spełniane przez nich dobro może być uznane „za owoc łaski Chrystusa”. Ratzinger widział w tej wizji dwa założenia: najpierw to, że w teologicznej refleksji co do różnorodności religii światowych najważniejsze jest „pytanie o zbawienie niechrześcijanina”, a dalej, że w perspektywie zbawienia „różnica pomiędzy poszczególnymi religiami wydaje się mało istotna”. Zdaniem Ratzingera jednak oba założenia zbyt ogólnie i przedwcześnie przechodzą do porządku „nad nie dającą się bliżej zdefiniować i praktycznie bezkształtną masą «religii»”; dlatego należałoby wcześniej wejrzeć nieco dokładniej w tę masę, by „rozpoznać i sklasyfikować podstawowe typy, które można by poddać ocenie” (14-17). Nasz autor uznaje rozważania sprzed lat za nadal aktualne, stąd od nich rozpoczyna zbiór swych ostatnich wypowiedzi o miejscu i roli chrześcijaństwa wśród religii świata.

Polemiczne tło refleksji Ratzingera stanowi teoria, jakoby każda religia opierała się „ostatecznie na przeżyciach mistyków”, oni zaś przekazali swe doświadczenie „innym, którym nie jest dana taka łaska”; w świetle tego założenia wszystkie religie występują „w dwojakiej (i tylko w dwojakiej) postaci: w formie bezpośredniej mistyki jako religie «z pierwszej ręki» oraz w kształcie pośredniego, «zapożyczonego» poznania, to znaczy wiary, a więc jako religie «z drugiej ręki»” Zdaniem Ratzingera: „ta mistyczna interpretacja religii” obejmuje „właściwie

¹ J. RATZINGER, *Jedność i różnorodność religii. Miejsce wiary chrześcijańskiej w historii religii*, w: TENŻE, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce 2004, 15. Dalej cytaty w tekście – z podaniem numeru strony w nawiasie.

większą część fenomenu religijnego”, jednak nie obejmuje „całości, a jeśli do tego zmierza, sprowadza się do fałszywego uproszczenia”. Należy raczej uwzględnić „dynamikę prawdziwej historii” religii. Na początku pojawia się „stadium dawnych (tzw. prymitywnych) religii, które przechodzi następnie w stadium religii mitycznych” Po tym pierwszym kroku, czyli po „przejściu od różnych doświadczeń tego, co prymitywne, do zakrojonego na wielką skalę mitu”, następuje kolejny krok, „determinujący współczesną religię” i polegający „na wyrwaniu się z tego mitu” Dopiero tutaj otwiera się miejsce na „mystykę”, jednak tylko jako jedną z postaci „trojakiego wyjścia z mitu”; dwie pozostałe postacie to „rewolucja monoteistyczna” oraz „oświecenie” (22-25).

Ratzinger skupia się na dwóch pierwszych formach, natomiast „oświecenie”, które wiąże on z racjonalnością myśli greckiej, zajmuje wiele miejsca w jego późniejszej refleksji – zatem i my wrócimy do niego później. Jako „mystykę” określa on religie, które na pierwszym miejscu podkreślają „pierwiastek absolutny nienazywalnych przeżyć”; mity nie zostały tutaj odrzucone, tylko przyjęły nowe znaczenie jako „symbol tego, co właściwe”, czyli Nienazywalnego. Druga forma z kolei, nazwana rewolucją monoteistyczną, wystąpiła zwłaszcza „w Izraelu. Odrzuca ona mit jako ludzką samowolę, utwierdza zaś tezę o absolutnym pierwiastku w wezwaniu Bożym, wypowiedzianym przez proroków” Elementem wspólnym obu form religii jest zatem „absolutny pierwiastek”, różnie jednak pojmowany. Ratzinger polemizuje z przekonaniem, jakoby absolutne roszczenie było „cechą charakterystyczną drogi «monoteistycznej»”; wskazuje, że podobne roszczenie występuje po stronie hinduizmu, którego współczesny – z lat 50. XX wieku! – przedstawiciel, Radakryszna opowiada się „za absolutyzowaniem bezkształtnych przeżyć religijnych i powszechną względnością wszystkiego innego” W efekcie dochodzi do konfrontacji: „Chrześcijanin zaprzecza równej wartości doświadczenia mistycznego i uznaje absolutny charakter głosu Bożego, który stał się słyszalny za sprawą Chrystusa. Narzucenie chrześcijaninowi absolutnego pierwiastka w mistyce jako jedynej ostatecznie wiążącej wartości nie jest dla niego mniejszym roszczeniem niż absolutność Chrystusa dla niechrześcijanina” (24-26).

Sam Ratzinger przyznaje później, że jego przeciwstawienie obu form religii było „nie dość dokładne”; nadal obstaje wszakże przy przeciwstawieniu, które widzi w „mystyce tożsamości” oraz „osobowym rozumieniu Boga”² Zanim rozważymy te nowe sformułowania, przyjrzyjmy się wcześniejszym rozważaniom. Nasz autor precyzuje najpierw, dlaczego jako przeciwieństwo „mystyki” widzi nie po prostu „monoteizm”, ale „rewolucję monoteistyczną” Zauważa: „mystyce” nie muszą przeciwstawiać się wierzenia w jednego Boga, które „można spotkać w religiach prymitywnych”, a także „ewolucyjny monoteizm, jaki na przykład kształtował się od średniowiecza w Indiach” Ten ostatni „jest

² *Tamże*, 38 (słowa z końcowej redakcji książki w r. 2003); poprawiam polski przekład, mówiący o „osobistym” rozumieniu Boga.

otwarty na monizm”, a ponadto „powstał, nie tak jak w Izraelu, wskutek rewolucji, lecz ewolucyjnie, a skutek tego był taki, że nigdy nie doszło tam do upadku bóstw, lecz raczej do różnych form pokojowej ugody między Bogiem a bogami” (29).

Zauważmy od razu: to przeciwstawienie hinduizmu i religii Izraela nie jest precyzyjne, tendencyjnie wyolbrzymia różnicę. Z jednej strony bowiem w hinduizmie „bogowie” (*dewa*) w odróżnieniu od Jednego należą do stworzenia czy rzeczywistości przejawionej, i spełniają podobną rolę jak aniołowie w religii Izraela, gdzie zresztą także spotykamy fenomen, o którym Ratzinger wspomina w odniesieniu do innych religii, że „bogowie jednej religii bywali demonami w innej” (174). To wskazuje, z drugiej strony: także w Izraelu monoteizm ma charakter ewolucyjny w tym sensie, że początkowo Jahwe był czczony jako Bóg Izraela w odróżnieniu od bogów innych ludów; ta początkowa „monolatria” czy henoteizm (wiara w jednego, niekoniecznie jedynego Boga) przekształciły się w autentyczny monoteizm dopiero pod wpływem proroków.

Nie dziwimy się, że Ratzinger na tle swojego przeciwstawienia „mistyki”, którą łączy z hinduizmem, i „monoteizmu”, który łączy z Izraelem, dochodzi do stwierdzenia: „w «monoteizmie» i w «mistyce» od początku mamy do czynienia z dwiema totalnie różnymi strukturami”. Faktycznie, totalnie przeciwstawia. Z jednej strony opisuje religię „mistyki” tak, iż „Boga w stosunku do człowieka cechuje całkowita pasywność oraz że treścią religii może być jedynie zanurzenie się człowieka w Bogu. Nie ma działania Boga, istnieje jedynie «mistyka» człowieka, stopniowe zmierzanie do zjednoczenia” Z drugiej strony: „Droga monoteistyczna opiera się na odwrotnym procesie: tu człowiek jest pasywny, bo Bóg działa przez niego, tu człowiek nie może nic zrobić sam z siebie, ponieważ mamy tu do czynienia z działaniem Bożym, z wezwaniem pochodzącym od Boga, a przed człowiekiem otwiera się perspektywa zbawienia dzięki posłuszeństwu temu wezwaniu” (30).

Powyższe przeciwstawienie, niestety, niezbyt odpowiada prawdzie. Jakże można mówić o „pasywności” Jednego w hinduizmie, skoro właśnie Jego działanie jest podstawą wszystkiego, także działania człowieka, zmierzającego czy powracającego ku Niemu!³ Trzeba raczej przyjąć istotną jedność działania i niedziałania, gdzie „niedziałanie” Boga jako działanie nieprzejawione stanowi drugą, komplementarną stronę działania przejawionego w człowieku; to przybliży wizję hinduizmu do wyżej opisanej „pasywności” człowieka, którego działanie jest otwarte, receptywne wobec fundamentalnego działania Boga. Dlatego nie przeciwstawienie, a raczej rozróżnienie hinduizmu i religii biblijnej dotyczy pojmowania działania Jednego w relacji do ludzkiego działania. Ratzinger przeczuwa to chyba w swych rozważaniach, gdy dodaje: „Zamiast przeciwstawienia

³ Por. J. JUREWICZ, *Rygwedyjski hymn o początku świata (10.129)*, „Kwartalnik Filozoficzny”, 23 (1995) z. 3-4, s. 109-127; TAŻE: *Kosmogonia Rygwedy. Myśl i metafora*, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa 2001, 25-39.

«mistyka – rewolucja monoteistyczna» można wybrać przeciwstawienie «mistyka – objawienie»” W jakim sensie? Przedstawia to, przeciwstawia tak: skoro «mistyka» stanowi doświadczenie „ostateczne i tak naprawdę jedyne, a więc absolutne w historii religii”, to „nie może być ostatecznie mowy o żadnym «objawieniu» Bożym, w tym kontekście byłoby ono bowiem nielogiczne” (30). To prawda, zauważmy bowiem: „nielogiczność” tkwi w kontekście skonstruowanego przeciwstawienia obu religii. Tu dochodzimy do głównego problemu konstrukcji Ratzingera.

Przede wszystkim uderza to, że mistyka, a właściwie pisana cały czas w cudzysłowie „mistyka” kojarzy się teologowi negatywnie – naturalnie dlatego, że widzi w niej, jak widzieliśmy, „bezkształtne” przeżycie, które też określa jako doświadczenie „tożsamości” Dopuszcza wprawdzie możliwość, że „doświadczenie tożsamości” jest „tylko pierwszym etapem drogi mistycznej, poza który wyszło oczywiście niewielu, ale który właśnie dlatego stał się prawdziwą pokusą mistyki”; dopiero kolejne stadium prowadzi do rozpoznania „właściwej transcendencji”, gdzie człowiek staje „przed obliczem Boga, a jeśli jest mu dane wejść w świat tej mistyki ciemności i wiary, to poprzednia mistyka światła i widzenia wydaje mu się małą przygrywką, którą wcześniej, nie przeczuwając nawet głębi Boga, brał za ostateczną i całkowitą” W tej perspektywie Ratzinger widzi drogę „owocnego dialogu między obydwojema stanowiskami, dialogu służącego do pokonania niezadowalającego dualizmu między «monoteizmem» a «mystyką»” Jednak odkładając analizę „tego poważnego zadania” (32), kontynuuje swe przeciwstawienie. W tej perspektywie posuwa się do stwierdzenia, że dla historii religii Abraham, Izaak i Jakub nie są „wielkimi osobowościami religijnymi”, więcej, „że Bóg w *Biblii* nie jest widziany oczyma wielkich mistyków, lecz doświadczany jako działający, a przy tym pozostający w ciemności (dla duchowego i cielesnego wzroku)” (35). Zauważmy: jakże różni się to spojrzenie od wizji Jana Pawła II, dla którego właśnie Abraham był przykładem mistycznego doświadczenia „ciemnej nocy” wiary⁴

Niefortunne rozdzielanie doświadczenia mistyki i działania Boga nie jest adekwatne ani w perspektywie hinduizmu, ani w świetle biblijnym. Obie religie łączy rzeczywiście „pierwiastek absolutny”, słusznie zauważony przez Ratzingera, ale niesłusznie sprowadzony do przeciwstawienia pasywnego „przeżycia” i aktywnego „działania” Boga. W religiach Wschodu nie „przeżycie” jest absolutne, tylko to, co w przeżyciu – przebudzeniu – się jawi: cała rzeczywistość jako działanie Jednego, w którym otwiera się miejsce także dla historii, zwłaszcza dla Jezusa. Z kolei, jeśli po stronie chrześcijańskiej uznać osobę Jezusa Chrystusa za absolutne objawienie, to nie wystarczy ograniczyć się do historycznej Postaci, tylko trzeba Ją widzieć w jedności z Bogiem, którego działanie wykracza poza „monoteizm” przeciwstawiający jednego „Boga” innym osobom a domaga się przyjęcia wielości osób w Nim samym. Idąc dalej tym tropem,

⁴ Por. JAN PAWEŁ II, *Redemptoris Mater*, n. 14,17 (rozważania o wierze Abrahama i Maryi).

spróbujemy w późniejszych rozważaniach Ratzingera znaleźć więcej aniżeli w schematycznej analizie jego wczesnej twórczości.

2. Chrześcijański uniwersalizm

Późniejsze rozważania Ratzingera wokół stosunku chrześcijaństwa do religii świata zwracają się polemicznie przeciwko współczesnym tendencjom, krytykującym od różnych stron chrześcijańską tradycję. Krytykuje się uniwersalistyczne dążenie chrześcijaństwa, które w ostatnich słowach zmartwychwstałego Chrystusa według Ewangelii Mateusza (Mt 28,18n.) widziało „zobowiązanie, aby wszystkie narody posłać do szkoły Jezusa, ponieważ jest On uosobioną Prawdą, a tym samym drogą człowieczeństwa” (55). Współczesne „wątpliwości co do uniwersalizmu wiary chrześcijańskiej” wiążą się z krytycznym spojrzeniem na konkretne, problematyczne dzieje kościelnej misji: „Dzieje ewangelizacji w świecie przez wielu ludzi nie są już postrzegane jako historia rozszerzania się wyzwalającej prawdy i miłości, lecz jako dzieje wyobcowania i gwałtu” (46). Na tym tle Ratzinger pragnie wskazać „prawa i zdolności wiary chrześcijańskiej do zaprezentowania się innym kulturom, przyjęcia ich elementów i przenoszenia na nie swoich” (47).

Najpoważniejsze jednak zagrożenie współczesnego świata stanowi dla Ratzingera „relatywizm, sięgający obecnie aż do fundamentów teologii i będący podstawowym odczuciem ludzi wykształconych; jest on „chyba największym problemem naszych czasów”. Nie szuka się prawdy, gdyż ulega się poczuciu, że człowiekowi nie jest dane jej poznanie. „Roszczenie, aby konkretne dogmaty jakiejś religii uznać za prawdę, nie tylko wydaje się dziś arogancją, lecz również objawem braku rozsądku” Dlatego nawet w teologii religii „praktyka zastępuje prawdę”; uznaje się: „nie wiemy, co jest prawdą, lecz wiemy, co musimy zrobić: mamy stworzyć lepsze społeczeństwo, «królestwo», jak chętnie się mówi słowami zaczerpniętymi z Biblii, przekształcając to pojęcie w sprofanowane, utopijne hasło” Ratzinger próbuje więc od różnych stron ukazać „bez-sens dogmatu relatywizmu” (59-60); np. próbom uwzględnienia go w podejściu pragmatycznym przeciwstawia proste pytanie: „Skąd wiem, że to, co robię, jest słuszne, skoro nie wiem, co jest słuszne?” (100).

Najważniejsze rozważania Ratzingera w tej perspektywie dotyczą dążenia do prawdy w dziejach chrześcijaństwa. Tło stanowią z jednej strony religie starożytnej Grecji i Rzymu, z drugiej strony spotkanie greckiej filozofii z myślą biblijną – wzajemne przenikanie się, zapoczątkowane w Starym, a dopełnione w Nowym Testamencie.

Religie starożytne, łączące mity z politeistyczną wizją bóstwa, znalazły się stopniowo w kryzysie, który dotknął je zwłaszcza ze strony wspomnianego wyżej „oświecenia”, czyli przebudzenia się ludzkiego rozumu na drodze, gdzie mitom jako zmyśloną opowieścią został przeciwstawiony logos, odsłaniają-

cy głębiej prawdę o świecie i jego boskiej podstawie. Choć Ratzinger przywołuje grecki Logos jako „Rozum, będący podstawą wszystkich rzeczy” (145), nie wspomina nic o Heraklicie, który tę wizję zapoczątkował; mówiąc o filozofii starożytnej Grecji, nawiązuje „do «pobożnego» oświecenia, za którym stoi Sokrates, mędrzec poszukujący, a zarazem oświecony” (68). U Sokratesa pytanie o prawdę, które wcześniej „pojawiło się u presokratyków”, doszło już wyraźnie do głosu, a wprowadzenie przezeń „kryterium prawdy do antycznego świata bogów podziało jak zapalnik”. Pouczający jest krótki dialog Sokratesa z Eutyfronem z platońskiego pisma *Eutyfron*. Mędrzec przekonuje swego rozmówcę: wojny prowadzone między mitycznymi bogami pokazują, że to samo, co dla jednym bogów było przedmiotem uwielbienia, w innych budziło nienawiść. Zdaniem Sokratesa w takim przypadku „to, co zbożne i co bezbożne, byłoby też jednym i tym samym” A to, zdaniem Ratzingera, wskazywałoby nie tylko na wewnętrzną sprzeczność w bóstwie. Ponadto: „Ponieważ byt jest wewnętrznie sprzeczny, z bytu wywodzi się wojna, dobro i zło są ostatecznie trudne do różnienia” (175n.).

Tego rodzaju krytyka religii politeistycznej łączyła się w filozofii greckiej z otwarciem się na możliwość monoteizmu. Jednakże w antycznym świecie „odpowiedzi na pytania Sokratesa pozostają otwarte, inaczej wyglądają u Platona, a inaczej u Arystotelesa” (178). Mimo wszystko – czy dlatego właśnie – świat antycznego hellenizmu z jego tęsknotą za „odpowiednią religią” został przygotowany do spotkania z monoteizmem Izraela: „To jest monoteizm, który nie pochodzi z filozoficznej spekulacji, będącej religijnie bezsilną, ponieważ nie można czcić własnych wyobrażeń myślowych, własnych filozoficznych hipotez. Ten monoteizm pochodzi z pierwotnego doświadczenia religijnego i można powiedzieć, że potwierdza to, czego myśl poszukiwała po omacku” (123). Do tego właśnie nawiązał Apostoł Paweł w swej mowie na ateńskim Areopagu, kiedy to widząc „oltarz z napisem: «Nieznanemu Bogu»”, przekonywał Greków: „Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (Dz 17,23). Według Ratzingera znaczy to, że Apostoł pojmował chrześcijaństwo jako religię, która nie boi się poznania filozoficznego poszukującego prawdy, dlatego może dla siebie żądać „statusu *religio vera*” Na tle antycznego rozejścia się religii i filozofii chrześcijaństwo jawiło się jako dopełnienie: dzięki niemu greckie oświecenie „stało się religią, a nie jej przeciwnikiem. Wynikło to stąd, że chrześcijaństwo rozumiano jako zwycięstwo demitologizacji, jako zwycięstwo poznania, a więc prawdy. Dlatego było postrzegane jako uniwersalna wiara, którą należy nieść wszystkim narodom – a nie jako specyficzna religia, która wypiera inne; nie jako rodzaj religijnego imperializmu, ale jako prawda, która nie potrzebuje pozorów. I właśnie dlatego nie ma ono żadnej tolerancji dla politeizmów, traktując je wręcz jako wrogię religii, jako «ateizm»” (136).

Ratzinger uzupełnia powyższą wizję z odwołaniem się do Starego Testamentu, gdzie rozpoczęło się to, co Nowy Testament dopełnił. Tęsknota myślicieli greckich za prawdziwą religią zbliżyła „dwa duchowe światy – Ateny

i Jerozolimę” (127). Dokonało się to w świecie hellenizmu, jeszcze przedchrześcijańskiego, na kilka sposobów. Atrakcyjność izraelskiego monoteizmu dla Greków poświadczają „grupa tak zwanych bogobojnych, którzy opierali się na synagodze i jej wyłącznym kulcie słowa, a na podstawie wiary Izraela wiedzieli, jak wejść w kontakt z Bogiem” Oni to „stali się zaczynem chrześcijańskiej misji, chrześcijaństwo było bowiem zuniwersalizowaną postacią judaizmu, w którym całkowicie podarowane zostało to, czego dotychczas nie był w stanie dać Stary Testament” Uniwersalizm i całkowite zbliżenie świata greckiego i hebrajskiego stały się możliwe dopiero wtedy, gdy Jezus Chrystus obie te części ludzkości „uczynił jednością, bo zburzył rozdzielający je mur” (Ef 2,14). Powołując się na te słowa Apostoła, Ratzinger wyróżnia trzy wymiary zniesienia wcześniejszego podziału, któremu byli jeszcze poddani także „bogobojni” jako nienależący do rodu Abrahama. Dzięki Jezusowi przestały być konieczne „więzy krwi z protoplastą rodu”, dalej „partykularne nakazy prawne i moralne” judaizmu, wreszcie „stary kult”, który „upadł i został zniesiony w samoofiowaniu się Jezusa Boga i ludziom” (123n.).

Poza „bogobojnymi” jako pierwszą formą, w której „antyczna inteligencja” szukała „łącności z wiarą żydowską” (136), Ratzinger wskazuje dwie kolejne postaci zbliżenia świata greckiego i żydowskiego jeszcze w Starym Testamencie. Z jednej strony dokonało się to dzięki *Septuagincie* (księdze siedemdziesięciu), greckiej wersji *Biblii*, której nie uważa się dzisiaj „za hellenistyczny przekład masory (hebrajskiej wersji *Starego Testamentu*), lecz za niezależny przekaz” (76). Liczba „siedemdziesiąt”, oparta na legendzie, że tylu było tłumaczy tej wersji, ma jednocześnie charakter symboliczny i wskazuje (w świetle Pwt 32,8) wszystkie ludy świata. Legenda może więc „oznaczają, że w tym przekładzie *Stary Testament* wychodzi z Izraela do ludów całej ziemi”. Księga również „akcentowała uniwersalistyczny prąd w religii Izraela – zwłaszcza w obrazie Boga, gdy choćby Jego imię nie pojawia się już jako JHWH, ale zostaje zamienione na słowo «Kyrios» – Pan” (122n.). W *Septuagincie* znalazły się także dodatkowe, nieznane w hebrajskiej wersji, księgi mądrościowe. To właśnie Mądrość jako nowy filar objawienia – poza Prawem i Prorokami – stanowi kolejny przejaw narastającej uniwersalności judaizmu. Początkowo wpływ na nią „miały przede wszystkim egipskie tradycje mądrościowe”, później przeważają wpływy greckie. Tradycja mądrościowa „pojmuje świat jako refleks racjonalności Stworzyciela, pozwala jednocześnie na połączenie kosmologii i antropologii, rozumienia świata i moralności” Widoczne jest „podobieństwo z myślą grecką, z jednej strony z motywami platońskimi, z drugiej zaś ze stoickim powiązaniem boskiej interpretacji świata i moralności” (120n.).

Nowy Testament, którego Biblią stała się *Septuaginta*, dopełnił jej uniwersalistyczną tendencję, przyjmując objawienie Mądrości jako Logosu w Jezusie Chrystusie. Wizja pism nowotestamentowych znalazła z kolei przedłużenie w tradycji kościelnych Ojców. Pierwszy apologeta chrześcijański, św. Justyn, może uchodzić za „postać symboliczną” przekonania, że „chrześcijaństwo jest

dojrzałą filozofią, tzn. taką, która przebiła się do prawdy” Wcześniej studiował on „wszystkie filozofie, ale dopiero w chrześcijaństwie rozpoznał *vera philosophia*”; przyjęcie chrześcijaństwa nie znaczyło „dla niego rezygnacji z własnej postawy filozoficznej, ale jej udoskonalenie” (137). Jego wypowiedzi, podobnie jak innych Ojców, „o «ziarnach Słowa» (i podobne figury myślowe), które dziś przytacza się na dowód zbawczej natury różnych religii, w oryginale odnoszą się nie do religii, lecz do filozofii”, do wspomnianego „«pobożnego» oświecenia, za którym stoi Sokrates” (67n.). Chodziło więc Ojcom nie o pozytywną ocenę religii pogańskich, lecz o rozpoznanie działania Logosu „w rozumowym poruszeniu, które doprowadziło do zaniku tych religii” (182).

W oczach Ratzingera jest istotne to, że uniwersalizm chrześcijaństwa wiąże się ściśle z jego dążeniem do prawdy, której szuka również autentyczna filozofia; dlatego w tej ostatniej chrześcijaństwo widzi nie wroga, tylko sprzymierzeńca na wspólnej drodze. Spotkanie między tradycją biblijną a myślą grecką mogło jednak stać się dopełnieniem intuicji greckich tylko dlatego, że wiara biblijna pojmuje Mądrość jako coś więcej aniżeli ludzki rozum i widzi w niej objawienie Stwórcy, zwracającego się ze swej osobistej inicjatywy do człowieka. Chrześcijaństwo nie tylko przejęło, ale „jednocześnie znacznie przekształciło dziedzictwo greckie” Ratzinger dodaje: „Był to proces umierania i odradzania się. Owszem, istnieje *Plato christianus*, ale zawsze był też *Plato antichristianus*: platonizm, począwszy od Plotyna, a skończywszy na jego późnych odmianach, stawiał chrześcijaństwu najsilniejszy opór i był rozumiany jako jego przeciwieństwo” (71). Trzeba przeto prześledzić inne jeszcze elementy spotkania – tym razem od strony konfrontacji i przeciwstawienia.

3. Próby wyjścia z kryzysu religii

Krytyczne nastawienie do chrześcijaństwa wiąże się dzisiaj zarówno z kryzysem religii, jak i krytyczną sytuacją filozofii. Rozważania Ratzingera wokół współczesnej krytyki opierają się na prezentacji podobnych problemów antycznego świata, który w konfrontacji z chrześcijaństwem usiłował znaleźć inne wyjście z kryzysu, jaki już od dawna mu zagrażał. Nasz autor analizuje z jednej strony refleksję myślicieli nawiązujących do filozofii stoickiej, a z drugiej strony próby wykorzystania neoplatonizmu celem ożywienia religii rzymskiej.

W ślad za św. Augustynem Ratzinger znajduje najważniejszą filozoficzną wizję religii w świecie starożytnym u „najbardziej uczonego Rzymianina” Marcusa Terrentiusa Varrona, żyjącego jeszcze przed narodzeniem Chrystusa⁵ Religia była dla niego kwestią „polityczną”, tzn. należała do porządku państwowego: „To nie bogowie stworzyli państwo, ale państwo stworzyło bogów, których kult jest istotny dla porządku państwowego i właściwego postępowania

⁵ Konfrontacja św. Augustyna z Varronem (116-27 przed Chr.) zajmuje wiele miejsca w dysertacji Ratzingera (*tamże*, 132, przyp. 107).

obywateli” Tymi bogami, których w istocie „nie ma”, oraz ich kultem zajmuje się „teologia polityczna” – w odróżnieniu od teologii „naturalnej”, której przedmiotem jest bóstwo samej natury; Varron podziela bowiem stoicki obraz Boga jako „duszy” świata, kierującej nim „przez ruch i rozum” Tak pojmowana „teologia naturalna” zwraca się przeciw religii, jest „demitologizacją albo raczej: racjonalizacją, krytyczną wobec mitycznych złudzeń i usuwającą je z pomocą wiedzy” Wprawdzie kult i religia zostają zachowane ze względu na potrzeby państwa, jednocześnie jednak oddzielone są od poznania i prawdy jako domeny wiedzy o naturze – czy to filozoficznej, czy przyrodniczej (133n.).

Oddzielenie religii od prawdy prowadziło do swoistej schizofrenii, której przykładem jest opisany przez Cycerona niejaki Cotta, rzymski *Pontifex maximus*, czyli zwierzchnik państwowej religii rzymskiej⁶ Zgodnie ze swą funkcją bronił on tradycyjnych „wyobrażeń” (*opiniones*) o bogach i nie pozwolił od nich odchodzić. „Jednak w domu, w kręgu przyjaciół, Cotta prezentował się jako akademicki sceptyk, który stawia pytanie o prawdę. Nie chciał być przekonany jedynie na podstawie przypuszczeń, lecz prawdy, i doszedł do wniosku, że istnienie bogów jest wątpliwe” (175). Znamienne, że gdy św. Augustyn odwołał się do rozróżnień Varrona, znalazł miejsce dla chrześcijaństwa nie po stronie religii, ale w obrębie „teologii natury”, bliższej prawdy niż antyczne religie; dokonał przy tym dodatkowych uściśleń, koniecznych ze względu na chrześcijańską wizję, łączącą transcendencję Boga z Jego immanencją wobec świata: Bóg „nie jest samą naturą, nie jest Bogiem milczącym. Wszedł do historii, wyszedł naprzeciw człowieka” (138).

Kolejne starożytne próby wyjścia z kryzysu religii, przypomniane przez Ratzingera, szukały ściślejszego złączenia religii z filozofią neoplatonizmu. Znacząca próba została podjęta przez cesarza Juliana Apostatę. Próbował on przeciwstawić chrześcijaństwu nową wizję politeizmu. Przestrzeganie „różnorodności kultur narodowych i stylów życia” było według niego możliwe jedynie przy zachowaniu „mnogości bogów i religii. Jego główny zarzut przeciwko chrześcijaństwu i jedyny przeciw judaizmowi wiąże się z negacją pierwszego przykazania: w monoteizmie, w zaprzeczeniu istnienia bóstw dostrzega on grzech pierworodny religii chrześcijańskiej i żydowskiej” (61). Ratzinger opisuje dalej rolę filozofii Plotyna w juliańskiej próbie odnowy rzymskiej religii państwowej: „Według neoplatonizmu tym, o czym mówią poeci, są obrazy, których nie można ująć fizycznie, jednak są to obrazy, jakie prezentują treści niewyrażalne dla ludzi, którym nie dane było wkroczyć na królewską drogę mistycznego zjednoczenia. Chociaż obrazy te same w sobie nie są prawdziwe, to jednak są uzasadnione jako przybliżenie tego, co musi pozostać niewyrażalne” (135). Ta filozofia miała znaleźć oparcie w nowej hierarchii rzymskiego kapłaństwa: „Kapłani musieli dawać przy-

⁶ W swej analizie starożytnych prób przezwycięzania kryzysu religii Ratzinger wydaje się opierać na jednej książce, którą szczególnie ceni (por. *tamże*, 140,175): CHR. GNILKA, *Chresis. Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, t. 2, Basel 1993.

kład swą postawą moralną; mieli pielęgnować miłość boga (najwyższej istoty boskiej) i bliźnich”, a w dni świąteczne „mieli głosić kazania, w których z pomocą argumentacji filozoficznej pouczali i kształcili lud” Oznacza to jednak, uważa Ratzinger w ślad za innym autorem, „że w rzeczywistości cesarz nie chciał w ten sposób odnowić pogaństwa, ale próbował je schrystianizować – chciał dokonać skupionej na kulcie bogów syntezy racjonalizmu i religii” (139n.).

Do neoplatonizmu nawiązywał także Porfiriusz, który sformułował zasadę: „*Latet omne verum* – prawda jest ukryta” (140). W odniesieniu do religii zasada znaczyła: „tego, co boskie, nie można rozpoznać, dlatego można je czcić tylko w wielopostaciowych kodach, w których wyraża się tajemnica kosmosu i jego niczym nieograniczona różnorodność” (179).

Ostatnia starożytna próba, jaką Ratzinger wspomina w tej perspektywie, została podjęta pod koniec IV w. Gdy w owym okresie Rzym przeżywał kolejny kryzys, „senator Symmachus stworzył teorię religijną – przeciwną teorii Varrona – w ujęciu neoplatońskim i sprowadził ją do prostej i pragmatycznej formuły, którą możemy znaleźć w jego mowie wygłoszonej w 384 r. przed cesarzem Walentynianem II. Wziął w niej w obronę pogaństwo i opowiedział się za ponownym ustawieniem posągu bogini Victorii w rzymskim senacie” Z tej mowy Ratzinger cytuje tylko decydujące zdanie: „Tym samym jest to, co wszyscy czczą, tym samym to, o czym myślimy, oglądamy te same gwiazdy, jedno jest niebo nad nami, otacza nas ta sama ziemia; co to oznacza, w jaki sposób każdy z nas szuka prawdy? Nie można dotrzeć do tak wielkiej tajemnicy jedną jedyną drogą” (141). W innym miejscu znajdujemy ostatnie zdanie także w oryginalnym brzmieniu łacińskim: *uno itinere non potest perveniri ad tam grande secretum* (61).

Przytoczone poglądy starożytne odzwierciedlają w opinii Ratzingera współczesne próby pogodzenia ze sobą wielości religii świata: „Dokładnie to samo mówi dziś racjonalizm: prawdy jako takiej nie znamy; w najróżniejszych obrazach mówimy przecież o tym samym. Tak wielka tajemnica, Boskość, nie może być sprowadzona do jednej postaci, która wyklucza inne – do jednej drogi, która zobowiązuje wszystkich. Jest wiele dróg, wiele obrazów, wszystkie odzwierciedlają coś z całości, ale żaden z nich nie jest całością. Odpowiada temu tolerancja, która we wszystkim dostrzega część prawdy, nie stawia własnego ponad obce oraz włącza się w pokojową i polifoniczną symfonię tego, co wiecznie niedostępne i ukryte w symbolach, które zarazem wydają się jedyną możliwością, by jakoś osiągnąć Boskość” (141). W tej perspektywie Ratzinger ocenia krytycznie teologię pluralizmu religijnego, zwłaszcza w ujęciu dwóch głośnych autorów: amerykańskiego prezbiterianina, Johna Hicka (96) i byłego kapłana katolickiego, Paula Knittera (99).

Ratzinger zarzuca obu teologom, że w ich wizji spotkania religii jest „zalecany relatywizm jako prawdziwa filozofia ludzkości” (99), gdyż obaj „powołują się na Kanta w kwestii odrzucenia Absolutu w historii” (102). Konsekwentnie zostaje tu zrelatywizowany absolutny pierwiastek chrześcijaństwa, związany

z osobą Jezusa Chrystusa jako wcielonego Syna Bożego: wierzenie to nie może być prawdą, tylko najwyżej „symbolem” albo mitem, obrazującym niewyraźną tajemnicę relacji Boga do każdego człowieka. Jeśli nawet obaj autorzy próbują znaleźć oparcie dla swej wizji Jezusa we współczesnej egzegezie, to znaczy według Ratzingera jedynie, że dzisiaj „wielu egzegetów myśli tak jak Hick i Knitter, i w ten sam sposób rekonstruuja oni historię Jezusa”; wspólnym podłożem jest jednak filozofia, w której po prostu – jak u Kanta – nie ma miejsca na objawienie Absolutu w ludzkich dziejach, i dlatego przy tym założeniu „nie egzegeza uzasadnia filozofię, lecz filozofia rodzi egzegezę” (107).

Jeszcze bardziej radykalna próba diagnozy kryzysu religii i wskazania próby wyjścia pochodzi od niemieckiego egiptologa, Jana Assmanna. W krytycznej ocenie tej wizji przez Ratzingera znajdujemy kolejne potwierdzenie jego własnego spojrzenia. Najpierw referuje on poglądy, które zwłaszcza w Niemczech wywołały głośne echo⁷ Wyróżnia w nich trzy tezy. Pierwsza dotyczy nowości „Mojżeszowego rozróżnienia”, które sam Assmann określa tak oto: „Przez Mojżeszowe rozróżnienie rozumiem pierwszą fazę w odróżnianiu prawdy i fałszu w religii. Dotąd religia opierała się na opozycji czysty – nieczysty oraz sacrum – profanum. Nie było w niej miejsca na fałszywych bogów”, a raczej: różne bóstwa – nie tylko własnej religii, ale również innych – „były międzynarodowe ze względu na ich usytuowanie na płaszczyźnie kosmicznej” O ile to podejście politeistyczne sprzyjało porozumieniu między różnymi kulturami, o tyle wprowadzenie monoteizmu jako wiary w jedyne prawdziwego Boga burzyło wcześniejszy porządek: monoteizm stał się „religią opozycyjną”, która zamiast dążyć do porozumienia wprowadzała kulturową izolację. Pojawiło się „bałwochwalstwo” jako „grzech pierworodny” monoteizmu, a w opisie walki ze „złym cielcem” ukazane są „tak często pojawiające się w historii religii monoteistycznych, gniew i przemoc” (169).

Druga teza stanowi konsekwencję pierwszej, i Ratzinger sprowadza ją do postulatu: „Exodus powinien być odwrócony; musimy powrócić do «Egiptu» – to znaczy, że w kwestii religii należy znieść opozycję prawdziwy – nieprawdziwy; powrócić do świata bogów, którzy w swym bogactwie i różnorodności wypełniali kosmos i dlatego nie mogli się wykluczać, lecz jedynie wzajemnie dopełniać i rozumieć” Akceptacja tezy prowadzi do łączenia bóstwa z kosmosem w duchu formuły Spinozy: *Deus sive natura*. Ta formuła, która według Assmanna może być oznaką postulowanego powrotu do wizji egipskiej, jest zdaniem Ratzingera w istocie konsekwentna, gdyż można, zauważa on, „odebrać religii jej rozróżnienie prawdy i fałszu, jeśli tylko wcześniej zniknie zdolność rozróżnienia Boga i kosmosu” (170).

⁷ Wcześniej Assmann był znany głównie w kręgach specjalistów ze względu na swe wybitne monografie, poświęcone religii Egiptu. Pierwszą jego książką, wychodzącą poza te ramy i krytykującą biblijny monoteizm, była praca: J. ASSMANN. *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998.

W podobnym kierunku zmierza trzecia teza: według Assmanna „rozdzielenie”, jakie wprowadził Mojżesz, oddzielając fałsz od prawdy, sprawiło ponadto, że z tym rozdzieleniem „grzech wszedł na świat”. A Ratzinger ukazuje znowu konsekwencję tej tezy, która „jest tu niemalże niepodważalna: nie da się oddzielić pytania o prawdę od pytania o dobro. Jeśli nie będziemy mogli odróżnić prawdy od fałszu, to stracimy zdolność poznawania dobra, a w konsekwencji umiejętność odróżnienia dobra od zła” (171).

Sama prezentacja konsekwencji tezy, drugiej i trzeciej, odsłania dobitnie ich ocenę przez Ratzingera – jako jeszcze jedną próbę ratowania religii przed oddzieleniem jej od kwestii prawdy. Z kolei pytanie o prawdziwość odsłania problematyczność pierwszej i podstawowej tezy o rzekomo pokojowej naturze religii politeistycznych. Ratzinger ukazuje: „Teza, że politeistyczni bogowie posiadają swoje odpowiedniki w innych religiach, co umożliwi porozumienie między różnymi kulturami, ma oparcie w polityce religijnej Imperium Rzymskiego, lecz generalnie nie odpowiada historii politeizmu”. Wystarczy sięgnąć do mitów i Homera, by przekonać się, „że wojny między ludźmi przedstawiane są jako odbicie oraz następstwo wojen w świecie bogów”. A dalej: „Pytania o prawdę nie postawił dopiero «Mojżesz». Stało się ono konieczne, gdy świadomość osiągnęła pewną dojrzałość”. Pojawiło się ono także w Grecji, dlatego „rozdzielenie Mojżeszowe jest również rozdzieleniem Sokratejskim”. I Ratzinger dodaje w duchu wcześniejszych uwag, że ponownie „staje się widoczna wewnętrzna przyczyna i konieczność historycznego spotkania Biblii i Hellady. Tym, co je łączy, jest właśnie pytanie o religię, o prawdę i o dobro samo w sobie” (173-177). Nie wolno wreszcie zapominać, że dla Izraela „Egipt jawi się jako dom niewoli, jako miejsce zniewolenia. Tylko prawda wyzwala” (181).

4. Element „oświecenia” w religii

Skoro tak istotne było „przymierze wiary chrześcijańskiej z oświeceniem” (182), to jakie wnioski płyną stąd dla współczesnego spotkania wielkich religii świata? Prezentacja stanowiska Ratzingera pokazała, że kluczowe dla niego pytanie o prawdę łączy on z filozofią grecką, która w tej właśnie kwestii stała się naturalnym, albo ściślej: opatrnościowym sprzymierzeńcem chrześcijańskiego Kościoła; potwierdzenie tego stanowi dla Ratzingera stwierdzenie z encykliki *Fides et ratio* Jana Pawła II, że w swym spotkaniu „z wielkimi kulturami” Kościół „nie może wyrzec się tego, co zyskał dzięki inkulturacji w myśli grecko-rzymskiej. Odrzucając to dziedzictwo sprzeciwiłby się opatrnościowemu zamysłowi Boga”⁸

Zanim omówimy refleksje Ratzingera na temat spotkania chrześcijaństwa z wielkimi religiami świata, zatrzymajmy się jeszcze przy greckim „oświeceniu”. Nasz autor używa tego określenia wielokrotnie, poczynając od swej wczesnej

⁸ *Fides et ratio*, nr 72 (cytowane przez Ratzingera: 157).

pracy, gdzie – jak ukazaliśmy – widzi w nim jedną z postaci „trojkiego wyjścia z mitu”, w odróżnieniu od „mistyki” i „rewolucji monoteistycznej”. Dodał wtedy na temat oświecenia: jego „pierwsze wielkie dokonanie wypełniło się w Grecji. W tej formie mit zostaje odrzucony jako przednaukowa forma poznania, a na plan pierwszy wysuwa się *absolut poznania racjonalnego*” Ten trzeci sposób odejścia od mitu „osiągnął pełnię dopiero w czasach nowożytnych i wydaje się, że prawdziwą przyszłość ma jeszcze przed sobą. Jego cechą szczególną jest to, że nie jest drogą wewnątrz historii religii, lecz raczej pragnieniem jej zakończenia, by porzucić ją niczym coś, co się zestarzało. Jednak (a może właśnie dlatego) ten sposób nie może nie mieć jakiegoś odniesienia do historii religii; przeciwnie – trzeba powiedzieć, że decydujące znaczenie dla przyszłości religii i jej szans dla ludzkości będzie miał jej stosunek do «trzeciej drogi»”. Dalej Ratzinger przypomniał, że chrześcijaństwu na początku jego dziejów „udało się dość ściśle związać z racjonalizmem”, i zauważył: atrakcyjność poglądów Radakryzny, opowiadającego się „za absolutyzowaniem bezkształtnych przeżyć religijnych i powszechną względnością wszystkiego innego”, polega „nie tylko na sile religijnej, lecz na zadziwiającym sojuszu z tym, co dzisiaj *mutatis mutandis* możemy nazwać siłą racjonalizmu” (24n.).

Całą tę wypowiedź przyszłego papieża możemy uznać za proroczą, tylko że – właśnie jako proroctwo – jest ona także niejasna... Łączy się tu kilka elementów, nie dość odróżnionych. Najpierw: nie jest bynajmniej oczywiste, że greckie oświecenie daje się scharakteryzować przez „absolut poznania racjonalnego” Poświadczają to późniejsze wskazówki samego Ratzingera, który mówi – zauważyliśmy – o „(pobożnym) oświeceniu” Sokratesa; więcej, nie tylko nazywa mędrca oświeconym, ale wspomina: jego „(daimonion)», przedziwny rodzaj natchnienia, wprawdzie nie wyjawiał niczego pozytywnego, ale zagroził drogę, gdy ten chciał się oddać tylko własnym ideom bądź przychylić do zdania ogółu” Podkreślając negatywny” charakter tego „głosu”, Ratzinger przeciwstawia go doświadczeniu Abrahama, „który wiedział, że przemówił do niego Bóg i kształtował swe życie według Jego słowa” (117). Nasz autor, skupiony na przeciwstawieniu, jakby nie zauważa wspólnego elementu: wyjścia poza poznanie racjonalne, wyjścia, które także w przypadku Abrahama kryje ciemny, negatywny wymiar, związany z ofiarą syna i kulminujący w tajemnicy ofiary Boga Ojca i Syna w osobie Jezusa...

Niejasna pozostaje dalej uwaga, że oświecenie osiągnęło „pełnię dopiero w czasach nowożytnych” Można się z tym zgodzić jedynie wtedy, gdy faktycznie przyjmiemy jako kryterium „absolut poznania racjonalnego” W takiej perspektywie możemy także pojąć, dlaczego Ratzinger odnosi już do filozofii greckiej pojęcie oświecenia: po prostu rzutuje on nowożytny ideał „oświecenia” (szczególnie w epoce Oświecenia) w sensie absolutnego racjonalizmu na czasy starożytne. Jeśli jednak oświecenie pojmiemy raczej w duchu Sokratesa i Platona, to trudno w nim widzieć absolutyzowanie rozumu, skoro musi on ustąpić miejsca daimonionowi, który wykracza poza niego.

Niejasny sens oświecenia w ujęciu Ratzingera sprawia, że pozostaje niejasne, w jakim sensie ta postawa „prawdziwą przyszłość ma jeszcze przed sobą”. W swych późniejszych rozważaniach poświęca on więcej uwagi rozwojowi nowożytnych nauk przyrodniczych, dla których poznanie racjonalne jest istotnie swoistym absolutem. Ale sama nauka została scharakteryzowana w sposób ambiwalentny. Ratzinger podkreśla jej uniwersalistyczny charakter; ukazuje, że w czasach nowożytnych obok uniwersalistycznej misji chrześcijaństwa „pojawił się nowy uniwersalizm, który rzeczywiście dotarł do najdalszych zakątków świata: jedność kultury technicznej” (48). W tym dążeniu przejawia się z jednej strony „oświeceniowa arogancja” – przekonanie, że „wystarczy rozwinąć umiejętności techniczne”, podczas gdy „nie docenia się faktu, że człowiek potrzebuje również tradycji i wartości duchowych” (62). A skoro jedynie „naukowe poznanie jest w ogóle poznaniem”, to „rozdział między fizyką a metafizyką, dokonany w myśli chrześcijańskiej, jest coraz bardziej ignorowany. Wszystko powinno być znowu «fizyką»” (142). Z drugiej strony Ratzinger mówi o problematycznym „samoograniczeniu rozumu” w nauce: wprawdzie nowożytne nauki opierają się na „przesłance, że świat jest uporządkowany według praw duchowych, nosi w sobie ducha, którego odzwierciedla nasz duch”, ale jednocześnie wszelkie zwrócenie się ku duchowi jest uznane za sprzeczne „z metodyczną naturą nauki i dlatego zasługuje na odrzucenie jako przednaukowy, nienaukowy sposób myślenia”. Owszem, ograniczenie samej metody „jest właściwe i konieczne. Jeśli jednak zostanie uznane za nieprzekraczalną formę ludzkiego myślenia, podstawa nauki stanie się wewnętrznie sprzeczna, ponieważ jednocześnie potwierdza i zaprzecza istnieniu ducha” (125n.).

Ambiwalentna „arogancja”, która jawi się jako „samoograniczenie”, prowadzi do dezintegracji człowieka, która „wywołuje patologię religii i w równym stopniu patologię nauki”, gdyż w obu wypadkach rozum człowieka zamyka się na prawdę. Dlatego „promień rozumu musi się rozszerzyć”, wydobyć z „więzienia”, w jakim zamyka go metoda naukowa; potrzebna jest postawa podobna „do tego, co znajdujemy u Sokratesa: oczekująca gotowość, która patrzy poza swoje granice”. Metodyczna ścisłość nauki nie może się stać „falszywą skromnością, która lęka się szukania prawdy”. Więcej, problemy współczesnego świata „mogą być ostrzeżeniem, abyśmy dostrzegli, gdzie nauka nie służy prawdzie, ale zniszczeniu świata. Konieczna jest zdolność słyszenia takich ostrzeżeń, pragnienie oczyszczenia przez prawdę”. Wreszcie Ratzinger zauważa: „Dodałbym do tego, że należałoby znowu wzmocnić mistyczną zdolność ludzkiego ducha. Priorytetowymi celami muszą stać się umiejętność panowania nad sobą, większa wewnętrzna otwartość, opór wobec hałasu” (126-128).

W tych ostatnich uwagach doszliśmy do punktu, w którym sam Ratzinger niejako przełamuje swoje własne „samoograniczenie”. Wcześniej widzieliśmy u niego tendencję nie tylko do tego, by ograniczać się do „mistyki” poza chrześcijaństwem. Ani razu – w rozważanych tu pracach – nie znajdujemy refleksji na temat oświecenia w sensie religii Wschodu. Może dlatego jego rozważania

wokół oświecenia pozostają niejasne, jakby niezdecydowane, czy szukać „pełni” oświecenia w ograniczonej do rozumu wizji nowożytnej, na dodatek zamkniętej w granicach nauki, czy jednak poza tymi granicami, w otwarciu, które wyprowadza także poza myśl grecką. Takie ograniczone spojrzenie na „oświecenie” doprowadziło Ratzingera do powyższego stwierdzenia, że nie jest ono „drogą wewnątrz historii religii, lecz raczej pragnieniem jej zakończenia” Stwierdzenie to trzeba uznać za niesprawiedliwe, także nieprawdziwe choćby w stosunku do buddyzmu, gdzie oświecenie jest i jednym, i drugim: doświadczeniem „wewnątrz historii religii”, jednocześnie poza nią wyprowadzającym... Dlatego nie wolno pomijać i tego wymiaru oświecenia, jeśli szukamy spełnienia prorocstwa, zawartego w enigmatycznych słowach, które przysły papież sformułował właśnie w związku z drogą oświecenia: „Jednak (a może właśnie dlatego) ten sposób nie może nie mieć jakiegoś odniesienia do historii religii; przeciwnie – trzeba powiedzieć, że decydujące znaczenie dla przyszłości religii i jej szans dla ludzkości będzie miał jej stosunek do «trzeciej drogi»”

Możemy zrozumieć intencję, jaka bezpośrednio przyświecała Ratzingerowi w tych słowach. Oświecenie łączy się dla niego ze światłem rozumu, które (i który) nie zamyka się w obrębie „absolutnego” racjonalizmu, tylko pozostaje otwarte na światło prawdy sięgające(j) poza rozum. Wyjście poza rozum nie znaczy przekreślenia go, raczej pozwala na rozjaśnienie, dopełnienie jego działania. W przypadku Sokratesa to dopełniające działanie dochodziło do głosu jako dajmonion, w Biblii było to światło wiary, przyjmujące – jak u Abrahama, ojca wiary, czy u Mojżesza – także ciemną postać, jakby widzenie Niewidzialnego⁹. Należy jednak pójść dalej i dodać: w buddyzmie jest to oświecenie, które nie odbiera człowiekowi rozumu, tylko uczy nie ulegać jego zbyt ciasnemu spojrzeniu.

Widzieliśmy, że przynajmniej w hinduizmie Ratzinger uznawał racjonalizm, który nie musiał być sprzeczny z mistyką w tym znaczeniu, jakie przypisuje on religiom Wschodu. Tym bardziej nasz autor nie powinien mieć trudności z uznaniem, że mistyka w chrześcijańskim sensie jako spełnienie „mystycznej zdolności ludzkiego ducha” nie neguje rozumu, tylko wzbogaca jego światło dodatkową mocą. Dlaczego więc odmawiać religiom Wschodu ważnego wkładu w to, co sam określił jako „priorytetowe” cele dla rozwoju ludzkiego ducha: umiejętność opanowania siebie, większa wewnętrzna otwartość... Czy właśnie ku temu nie prowadzi z jednej strony mądra praktyka hatha-jogi, a z drugiej strony darowane w odpowiedzi na medytację – oświecenie.

Buddyzm, niestety, kojarzy się Ratzingerowi przede wszystkim z relatywizowaniem prawdy. Przytacza on buddyjską przypowieść o słoniu i ślepcach, z których każdy opisuje słonia inaczej, biorąc część, której dotykał, za całość. Nasz autor wyciąga wniosek, że w świetle tej przypowieści „wobec tajemnic Boga również urodziliśmy się ślepi” Na tym tle chrześcijaństwo budzi szcze-

⁹ Taka jest, przypominamy, najgłębsza biblijna definicja wiary w Hbr 11,27.

gólny sprzeciw: „Poprzez swoje roszczenia do prawdy wydaje się szczególnie ślepe wobec granic naszego poznania tego, co Boskie; naznaczone szczególnie głupim rodzajem fanatyzmu, który ten kawałek ledwie dotknięty doświadczeniem uznaje za całość” (130). Ratzinger nie bierze pod uwagę, że przypowieść nie zmierza bynajmniej do relatywizowania prawdy, tylko przestrzega przed ślepotą w dążeniu do niej – ślepotą, której ulega także rozum, gdy – jak choćby w nauce – poznana przez siebie część uznaje za całość. Oświecenie znaczy w tej perspektywie nie tylko zdanie sobie sprawy ze swej ślepoty, ale jej przezwyciężenie – w otwarciu się na prawdę, którą jest po prostu rzeczywistość postrzegana bez uprzedzeń, bez zaślepienia... Znamienne, że Ratzinger opisuje w swej książce mistyczne doświadczenie św. Benedykta jako doświadczenie, w którym jego dusza stała się „szeroka, ponieważ nie absorbują go drobnostki, drzewa, które nie pozwalają dostrzec lasu, ale ma spojrzenie na całość” (129). Czy współczesnemu Benedyktowi XVI dane będzie zobaczyć, iż oświecenie buddyjskie z jego spojrzeniem na całość rzeczywistości wskazuje w tę samą stronę?

5. Prawda na drodze religii

Nie zatrzymujemy się dłużej na nieporozumieniach, obecnych w refleksji Ratzingera, gdy polemizuje z „mystyką” Wschodu czy nie dostrzega w niej oświecenia... Spróbujmy teraz wyłowić elementy, które w jego rozważaniach pozwalają widzieć więcej.

W uwagach na temat religii Wschodu dają do myślenia dwa spostrzeżenia. Pierwsze dotyczy filozoficznego charakteru taoizmu i konfucjanizmu w następującym porównaniu, którego pierwszą część już analizowaliśmy: „Religia Izraela musiała dla elit późnego antyku być tak fascynująca jak kultura Chin dla Europy Zachodniej w okresie Oświecenia, kiedy sądzono (dziś wiemy, że niesłusznie), iż w końcu udało się znaleźć społeczeństwo bez objawienia i misterii, religię opartą wyłącznie na moralności i rozumie” (123). Nasz autor nie wyjaśnia, dlaczego oświeceniowa wizja kultury chińskiej była niesłuszna; wydaje się wszakże: gotów jest uznać, iż poza chińską filozofią, skupioną na moralności i rozumie, kryje się jednak objawienie, wykraczające poza rozum – podobnie jak w tajemniczym dajmonionie Sokratesa... W każdym razie w porównaniu wskazanym przez Ratzingera możemy dostrzec intuicję, że w religii chińskiej bliższe chrześcijaństwa mogą być nie elementy kultu, ale refleksja filozoficzna, zdolna do podjęcia i rozwinięcia racjonalnego dyskursu.

Drugie ważne spostrzeżenie dotyczy buddyzmu – rzucone mimochodem i porzucone w dalszej refleksji, wskazuje znamienne podobieństwo do chrześcijaństwa. Mówiąc o „wielkich kulturach Indii, Chin czy Japonii”, gdzie obowiązuje „tożsamość i nierozzerwalność podmiotu kulturowego”, Ratzinger dodaje: „Podwójna przynależność jest na ogół niemożliwa, przy czym buddyzm jest naturalnie wyjątkiem, bowiem może się on łączyć z innymi podmiotami kulturowymi jako ich wewnętrzny wymiar. Jednakże z pełną konsekwencją podwój-

ność występuje dopiero w chrześcijaństwie, tak że człowiek żyje w dwóch podmiotach kulturowych: w swym historycznym podmiocie i w nowym podmiocie wiary, które się w nim spotykają i przenikają” (56). Nasz autor nie chce jakby zauważyć: „wyjątek” buddyzmu sprawia, że także chrześcijaństwo przestaje być w opisanej perspektywie relacji do kultury tak wyjątkowe, jak sugerowałaby to powyższa refleksja. Podobieństwo sięga dalej. Ratzinger przypomina, że krytyczna postawa chrześcijańska wobec pogańskiego politeizmu sprawiła, iż państwo rzymskie „zaklasyfikowało ją jako ateizm” (68). Może zatem warto by, dodajmy, zastanowić się, czy zarzut „ateizmu” wobec buddyzmu nie jest o tyle podobny, że nie bierze pod uwagę pogłębionej, odmiennej wizji boskości w tej religii, krytycznej wobec nazbyt naiwnych wyobrażeń.

Nie sposób nie przyznać racji Ratzingerowi, gdy broni tak istotnej roli pytania o prawdę – czy to w dialogu religii, czy szerzej w duchowej drodze człowieka i świata. Jego pasja w tej kwestii wiąże się niewątpliwie z oceną – krytyczną – współczesnej sytuacji, a jednocześnie z przekonaniem, że chrześcijaństwo ze swą syntezą wiary i rozumu w drodze ku prawdzie jest obdarzone misją świadectwa wobec świata oraz innych religii, jak „być *religio vera*, religią prawdziwą” Refleksje Ratzingera są zbieżne z intencjami papieskiej encykliki *Fides et ratio*, której główny zamiar widzi w tym, że „chce ona zrehabilitować pytanie o prawdę w świecie nacechowanym relatywizmem; chce w sytuacji współczesnej nauki, która wprawdzie szuka prawd, ale wciąż jako nienaukowe odrzuca pytanie o prawdę, uwydatnić prawdę jako racjonalne i naukowe zadanie, ponieważ w przeciwnym razie wiara utraci swój oddech. Encyklika chciałaby w bardzo prosty sposób dodać odwagi do przygody z prawdą” (147n.).

Chrześcijańska synteza wiary i rozumu została wskazana przez Ratzingera głównie na przykładzie spotkania wiary biblijnej z filozofią grecką. Opatrznościowy charakter spotkania, zapoczątkowanego w Biblii, podjętego przez Ojców Kościoła, wyraził się także w nowym języku teologicznym dla zgłębienia tajemnicy Jezusa Chrystusa. Ratzinger ilustruje to w związku z antyariańską formułą Soboru Nicejskiego, gdzie Jezus, określony w Piśmie Świętym jako jednorodzony Syn Boży, został nazwany *homoousios*, „istotowo zjednoczony” z Ojcem – równy Mu istoty.

Spotkanie chrześcijaństwa z myślą grecką było także jej przekształceniem. Wyżej wspomniane rozróżnienie między naturą a transcendującym ją Bogiem implikuje dodatkową różnicę, której nie uznawała grecka metafizyka: „aktywność Boga na zewnątrz i relację do tego, co zewnętrzne” (31). Więcej uwagi poświęca Ratzinger przekształceniu greckiej wizji Logosu – dzięki złączeniu jej z biblijną Mądrością, następnie z Jezusem. On właśnie stał się dla chrześcijan „objawieniem stwórczej Miłości. Rozum wszechświata objawił się jako Miłość – jako wielka racjonalność, która łączy w sobie i zbawia również to, co ciemne oraz irracjonalne” Tak oto w chrześcijaństwie: „Zetknęły się rozum i tajemnica” (125). Logos objawiający się jako stwórcza Miłość „posuwa się aż do współcierpienia ze stworzeniem. Kosmiczny aspekt religii, która czci Stwórcę

w sile jego bytu i jej egzystencjalny aspekt, kwestia odkupienia, uległy połączeniu i stały się jednością” (145).

Neoplatoński nurt myśli greckiej interesuje Ratzingera, widzieliśmy to, głównie w kontekście polemicznym – jako wykorzystywany w antychrześcijańskich próbach ożywienia politeizmu. Jedynie marginalnie pojawiają się wzmianki o „tajemniczym myślicielu z VI w., który ukrywał się za pseudonimem Dionizy Areopagita” W ślad za jezuickim autorem Ratzinger uznaje Pseudo-Dionizego za „najważniejszy łącznik między Wschodem a Zachodem, między personalizmem chrześcijańskim a mistyką azjatycką”¹⁰ Nigdzie jednak nie rozważa sensu tego „łączenia”; w kolejnej wzmiance wskazuje „przeciwstawienie gnozy i Pseudo-Dionizego” (73), a w ostatniej uwadze o nim ocenia wreszcie pozytywnie jego kroki w stronę spotkania chrześcijaństwa z neoplatonizmem, wspominając, że „przystosował poglądy Proklusa do chrześcijaństwa, jego politeizm zmienił w naukę o chórach anielskich, a dzięki swej teologii negatywnej stał się jednym z ojców chrześcijańskiej mistyki” (179).

Możemy się domyślać, że sygnalizowana możliwość „łączenia” mistycznej teologii Pseudo-Dionizego z mistyką Wschodu zawiera się właśnie w „negatywnym” ujęciu tajemnicy, wykraczającej poza ludzkie pojęcia. W rozważanej tu pracy Ratzingera nie znajdujemy wszakże rozwinięcia tej kwestii. Najdalej idące spostrzeżenie, jakie czyni on w swym opisie buddyzmu, stanowi przyjęcie, że także w tej religii „stawia się w pewien sposób pytanie o prawdę” Jednak buddyjską naukę tak interpretuje: „Droga oświecenia prowadzi z pragnienia bytu do tego, co jawi się nam jako niebyt, do nirwany. Znaczy to, że na świecie nie ma prawdy. Prawda rodzi się poprzez wychodzenie ze świata. W takim sensie pytanie o prawdę zmienia się w pytanie o wyzwolenie, albo też zostaje w nim roztopione” (180). W ostatnim zdaniu Ratzinger wydaje się zwłaszcza myśleć o „roztopieniu”, jego preferowanej formule, z pomocą której ocenia mistykę Wschodu; może dlatego nie zauważa bliskości pierwszej części zdania do sformułowania w duchu biblijnym przytoczonego na kolejnej stronie: „Tylko prawda wyzwala” (181)...

Przybliżyliśmy się do końca prezentacji poglądów Ratzingera co do prawdziwej religii i związanego z tym pytania o prawdę. Jego wizja niewątpliwie głęboko przedstawia kwestię prawdy w religii na przykładzie spotkania wiary biblijnej i filozofii greckiej, ale budzi niedosyt co do refleksji wokół spotkania chrześcijaństwa z religiami Azji. Ta refleksja jest przeniknięta polemiką, ponadto zbyt uproszczoną wizją hinduizmu i buddyzmu. Słusznie krytykuje „relatywizm religijny”, np. w ujęciu wspomnianego J. Hicka, gdzie „w dziwny sposób łączy się postmetafizyczna filozofia Europy z negatywną teologią Azji, dla której to, co Boskie, nie może samo i bez osłony wkroczyć w świat uludy, w którym żyje-

¹⁰ Ratzinger (s. 38) ma na myśli książkę: J. SUDBRACK, *Trunken vom hell-lichten Dunkel des Absoluten. Dionysius der Areopagite und die Poesie der Gotteserfahrung*, Johannes Verlag, Einsiedeln 2001.

my” (98). Ratzinger argumentuje tu jednak w taki sposób, jak gdyby objawienie „samego” Boga w Jezusie dokonało się „bez osłony”, czyli pomijając „negatywny”, zakryty wymiar objawienia w Nim – nie tylko „pod osłoną” Jego człowieczeństwa, ale jeszcze bardziej w ukryciu Krzyża. Jak gdyby przyszły papież nie dopuszczał możliwości, że objawienie się Absolutu w historii dokonuje się mimo wszystko pod osłoną tejże historii, wyprowadzając poza nią w sposób otwarty, niejednoznaczny, wyjaśniający się jedynie w świetle wiary.

Trzeba sięgnąć po inną pracę Ratzingera, by znaleźć u niego wypowiedzi bardziej pozytywne o... negatywnym wymiarze wiary chrześcijańskiej. Wskazując, iż chrześcijaństwo „niesie w sobie zarówno wymiar mistyczny, jak i apofatyyczny”, dodaje: „Współczesne spotkanie z religiami Azji właśnie dlatego staje się istotne dla chrześcijan, że na nowo przypomina im o tym wymiarze ich wiary” To stosuje się również do tajemnicy Wcielenia, gdzie Bóg „staje się w pełni konkretny i uchwytny w historii” Jednakże: „ten właśnie uchwytny Bóg jest Bogiem w pełni tajemniczym. Jego dobrowolnie wybrane uniżenie, Jego kenozę, jest na nowy sposób obłokiem tajemnicy, w którym skrywa się On i równocześnie ujawnia”¹¹

Fundamentalna kwestia, którą można wydobyć z refleksji przyszłego papieża i wykorzystać dla współczesnego dialogu wielkich religii świata, wiąże się z pytaniem o prawdę. Jednak inaczej, aniżeli to czyni nasz autor, nie należy przeciwstawiać w tej kwestii mistyki niechrześcijańskiej i mistyki chrześcijańskiej, tylko trzeba rozróżnić ściślej między postawą, charakteryzowaną w buddyzmie jako oświecenie, a sposobami opisu rzeczywistości, która w tej postawie się jawi. Rozróżnienie wcale nie znaczy relatywizowania prawdy na rzecz przeżycia, tylko właśnie każe rozróżniać – między prawdą dostępną w pozapojęciowym oglądzie rzeczy jako rzeczywistości „tego świata”, a prawdą, która dodatkowo jawi się dzięki pojęciom jako wskazującym inną jeszcze rzeczywistość, która na razie – w „tym świecie” – nie jest dana bezpośrednio.

Także do tej kwestii można by zastosować istotne rozróżnienie, które podkreśla sam Ratzinger, gdy w nawiązaniu do Romano Guardiniego wskazuje na „fundamentalną różnicę między «przeciwieństwem» i «sprzecznością»” Tak ją pojmuje: „Przeciwieństwa wskazują na siebie, potrzebują się wzajemnie i dopiero w ten sposób tworzą symfonię całości. Lecz z tej symfonii wydostaje się sprzeczność i niszczy ją” Jednak przykład, który w oczach Ratzingera ma ilustrować to rozróżnienie, pokazuje znowu jego braki... Nasz autor dodaje bowiem pod adresem zła: nie jest ono „jedną stroną całości, której potrzebujemy, lecz zniszczeniem bytu, Zła nie można przedstawiać słowami, jakimi Mefistofeles przemawiał do Fausta: «Jestem częścią owej mocy, która ciągle pragnie złego, a ciągle czyni dobro». W takim razie dobro potrzebuje zła, a zło nie byłoby naprawdę złem, lecz właśnie niezbędną częścią dialektyki świata” (40).

¹¹ J. RATZINGER, *Dialog religijny a stosunki żydowsko-chrześcijańskie*, w: TENŻE, *Wielość religii i jedno Przymierze*, tłum. E. Pieciul, Poznań 2004, 110n.

Znów uderza to, że w innym sensie – z aprobatą! – przytacza słowa Goethego papież Jan Paweł II w swej ostatniej, opublikowanej krótko przed śmiercią książce. Dla poprzednika Benedykta XVI słowa niemieckiego geniusza mogą wskazywać „miarę wyznaczoną złu”, które przy całym usiłowaniu zniszczenia bytu jest ograniczone, niezdolne powstrzymać objawienia jeszcze silniejszego dobra, pełni Bycia¹² Gdzie Ratzinger widzi sprzeczność, tam Jan Paweł II widział przeciwieństwo, bez relatywizowania zła, ale – co jeszcze ważniejsze – bez absolutyzowania go.

Jeszcze raz odsłania się tendencja Ratzingera do... tendencyjnego prezentowania wizji, których nie akceptuje. Ze słów Goethego wcale nie wynika, że dobro „potrzebuje” zła; mamy tu raczej ideę dogłębnie biblijną: niezdolność zła do wyjścia poza Boski porządek, aby móc uwolnić się od dobra całkowicie¹³ Natomiast intencję Ratzingera, by nie bagatelizować zła jako „niezbędnego” elementu „symfonii całości”, dałoby się sformułować ściślej na drodze prawdy, która właśnie dzięki głębszemu spotkaniu religii świata, Zachodu i Wschodu, może przybliżyć do „symfonii prawdy”¹⁴

Prawda, którą mam na myśli, dotyczy różnych elementów negatywnych w świecie, związanych na różnorakie sposoby z ciemną zagadką złego. Potrzebne byłoby rozróżnienie trzech wymiarów tajemnicy. Pierwszy, najbardziej elementarny, wiąże się ze stworzeniem w jego aspekcie kosmicznym. Tu należy przyjąć, iż elementy negatywne nie są w sensie ścisłym „złe”, tylko rzeczywiście stanowią niezbędną „częstkę” całości: jak na poziomie fizycznym istnieje naturalna, konieczna dwubiegunowość (ujemnie i dodatnio naładowanych cząstek), tak na poziomie biologicznym istnienie życia nieuchronnie wiąże się ze śmiercią, zatem i cierpieniem. W tym sensie można w duchu biblijnym przyjąć pierwotną dobroć stworzenia, ponadto w świetle refleksji mądrościowej należałoby wyraźniej uznać, iż trudne do przyjęcia fenomeny nie muszą być skutkiem grzechu, lecz okazać się dobre „w swoim czasie”¹⁵ Tę wizję rozwija bardzo subtelnie kosmiczna filozofia Wschodu, dlatego także refleksja chrześcijańska mogłaby wiele z niej skorzystać.

Drugi z kolei wymiar ma charakter antropologiczny, wiąże się z tajemnicą ludzkiej osoby, zwłaszcza jej wolności. Tu pojawia się miejsce na zło jako grzeszne naruszenie Bożego porządku. Samo pojawienie się zła, faktycznie popełnionego, nie może być uznane za nieuchronne czy zgoła niezbędne dla rozwoju stworzenia. Mimo wszystko jednak, a może właśnie dlatego, że zło jest owocem „niekoniecznego” grzechu, możliwe jest objawienie się trzeciego, najbardziej tajemniczego wymiaru: „darmowości” Bożego miłosierdzia. Dopiero

¹² Por. JAN PAWEŁ II, *Pamięć i tożsamość. Rozmowy na przelomie tysiącleci*, Kraków 2005, 24.

¹³ Pisałem o tym w: *Głębia Goethego*, Warszawa 2004, 153n.

¹⁴ Pojęcie spopularyzowane przez: H.U. VON BALHASAR: *Die Wahrheit ist symphonisch [Prawda jest symfoniczna]*, Einsiedeln 1972.

¹⁵ Syr 39,21b.34; więcej w: J. BOLEWSKI SJ, J. PRUSAK SJ, *Milczenie de Mello*, „Tygodnik Powszechny” 41/2005 (9 października 2005), 10.

tutaj otwiera się najgłębszy sens popełnionego zła, które wtedy, gdy człowiek uświadamia sobie jego bezsens – odwrócenie się od miłości – zostało już objęte właśnie tą miłością. Tak oto zło jawi się zaiste – jak Adamowa „błogosławiona wina”! – jako coś „koniecznego”, by można było rozpoznać głębię „jeszcze obfitszej” łaski Bożego miłosierdzia. Czy nie to właśnie stanowi największą zagadkę złego, że daje się ono pojąć jako grzech – odwrócenie się od osobowej miłości – dokładnie w momencie, gdy dociera wreszcie do ludzkiej świadomości działanie tej miłości, odsłaniającej, ale i znoszącej bezsens grzechu...

Tę drogę wskazuje człowiekowi prawdziwa religia, wyzwalająca mocą objawiającej się w niej Miłości. Religie Wschodu przybliżają do prawdy w jej wymiarze kosmicznym. Ale wyzwolenie, które wskazują, dopełnia się w tajemnicy ludzkiej osoby – powołanej do miłości, gdyż ona jest najgłębszą tajemnicą wszystkiego jako Miłość istniejąca w Boskich osobach. I stąd ostatnim słowem, jakie winno przyświecać poszukiwaniu prawdy w dialogu między wielkimi religiami świata, jest: „Prawda i Miłość są tym samym” Istotne pozostaje także dopowiedzenie Ratzingera: „To zdanie – jeśli ujmemy je w całej jego wymowie – jest najwyższą gwarancją tolerancji; wyraża sposób obchodzenia się z prawdą, której jedyną bronią jest ona sama, a więc miłość” (183).

Die wahre Religion nach Joseph Ratzinger

Zusammenfassung

In diesem Artikel wird aufgrund von zwei Publikationen von J. Ratzinger: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* und *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* seine Position bezüglich der wahren Religion und der damit verbundenen Wahrheitsfrage überhaupt dargestellt. Seine Idee von der wahren Religion ist tief mit der Wahrheitsfrage verbunden. Die Frage nach der Wahrheit in der Religion stellte Ratzinger am Beispiel der Synthese zwischen dem biblischen Glauben und der griechischen Philosophie dar, die vor allem in der Christologie festzustellen ist. Defizitär aber ist die Begegnung des Christentums mit den asiatischen Religionen aufgezeigt. Die Reflexion darüber ist stark polemisch ausgerichtet und weist darüber hinaus ein vereinfachtes Bild des Hinduismus und Buddhismus auf. Dabei kritisiert Ratzinger mit Recht den „religiösen Relativismus“ von J. Hick. Man kann aber der vorgelegten Argumentation nicht gänzlich zustimmen.