

TEKSTY

FORUM TEOLOGICZNE VIII, 2007
PL ISSN 1641-1196

Ks. MARIAN MACHINEK MSF
Olsztyn

KARD. JOSEPH RATZINGER – W POSZUKIWANIU POKOJU

Wybór kard. Josepha Ratzingera na Stolicę Piotrową spowodował wzmożone zainteresowanie jego teologicznym dorobkiem. A jest rzeczywiście do czego sięgać. Bibliografia Ratzingera obejmuje wiele książek, wśród których są zarówno monografie, jak też zbiory publicznych wypowiedzi czy zapisy wywiadów. Niektóre z nich w ostatnich latach przetłumaczono na język polski¹. Jako jeden z nielicznych wysokich hierarchów kościelnych, Ratzinger nie tylko nigdy nie zarzucił naukowego uprawiania teologii, ale też nie przestał aktywnie uczestniczyć w życiu akademickim. Jego zazwyczaj mocno odbiegające od utartych schematów publikacje zawsze wywoływały ferment w teologicznych środowiskach akademickich, ale także wśród elit intelektualnych w Europie i na świecie. Był ostro krytykowany za rzekomy skrajny konserwatyzm, jednak zarzut ten trzeba uznać za głęboko niesprawiedliwy. Jak sam wyznaje, jego poglądy uległy pewnej ewolucji, a wstrząsem, który nakazał mu skorygować niektóre tezy były niepokoje roku 1968, które objęły swym zasięgiem wiele zachodnich środowisk akademickich. W odróżnieniu od studenckich strajków, jakie tego samego roku miały miejsce na polskich uczelniach i były jednoznacznie antykomunistyczne i skierowane przeciwko systemowi kłamstwa władzy ludowej, protesty zachodnich studentów skierowane były przeciwko autorytetom, przeciwko tradycyjnej, inspirowanej chrześcijaństwem moralności na rzecz anarchizmie i indywidualistycznie pojmowanej wolności. Od tego czasu Joseph Ratzinger, uważany za jednego

¹ Do najważniejszych tłumaczeń należą m.in.: J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1970 i 1996; idem, *Raport o stanie wiary*, tłum. Z. Oryszyn, J. Chrapek, Kraków 1986; idem, *Tajemnica Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kielce 1994; idem, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997; idem, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2001; idem, *Moje życie*, tłum. W. Wiśniowski, Częstochowa 1998; idem, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tłum. J. Merecki, Kraków 2004; idem, *Wiara, prawda, tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. R. Zajączkowski, Kielce 2004.

z najzdolniejszych i najbardziej postępowych teologów biorących udział w Soborze Watykańskim II, wielokrotnie ostrzegał przed wypchnięciem Boga i Jego przykazań z przestrzeni społecznej, widząc w tym źródło słabości zachodnich demokracji.

Warto przyjrzeć się kilku cechom Ratzingerowskiego myślenia teologicznego. Należy do nich niewątpliwie erudycja teologiczna. Ratzinger jest mocno zakorzeniony w teologii patrystycznej – określany bywa jako „augustynik” – ale jednocześnie doskonale zna drogi i bezdroża, jakimi podążała posoborowa katolicka i protestancka teologia. Miejsce szczególne przypisuje znaczeniu egzegezy historyczno-krytycznej, której zasług dla rozwoju refleksji teologicznej nie sposób nie doceniać; okazała się ona jednak niewystarczająca, a wyabsolutyzowana, stała się przeszkodą w żywej relacji z Chrystusem. Jej główną słabość Benedykt XVI określa następująco: „[...] metoda historyczna musi nie tylko analizować słowo jako powiedziane w przeszłości, ale w przeszłości je także pozostawić”². Postuluje przy tym jej otwarcie na metody uzupełniające i w ten sposób sam w swojej teologii usiłuje nadać wierze chrześcijańskiej nową świeżość, ale także społeczną skuteczność. Bo wiara i teologia – i to jest druga cecha teologicznej refleksji kard. Ratzingera – nie wyczerpują się jedynie w akademickich dyskusjach, ale muszą dać odpowiedź na aktualnie pojawiające się problemy i napięcia, muszą dać człowiekowi mocne oparcie w życiu³. Stąd, oprócz miana teologa, Ratzinger bywał także określany jako „premier Boga” czy „teoretyk Europy”⁴, a więc osobowość, której głos liczy się w dyskusji społecznej i politycznej. Interesujące jest – i to jest trzecia cecha teologii Ratzingera – że swoje poglądy prezentował zawsze właśnie jako swoje, jako poglądy Josepha Ratzingera, nie posługując się przy tym autorytetem urzędu, jaki piastował, nie nadając im nimbu wyłączności i otwierając się tym samym na krytyczną dyskusję. Nie było to wcale spowodowane chwiejnością czy niepewnością, ale takim rozumieniem prawdy, która chce być przyjęta jedynie własną mocą i która jednocześnie bywa przez jednostki poznawana fragmentarycznie i stąd jedynie wspólny wysiłek pozwala wydobyć cały jej blask. Oczywiście tam, gdzie jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary prezentował wspólną wiarę Kościoła, czynił to z właściwym swemu urzędowi autorytetem (przydomek *Panzerkardinal!*). Właśnie okoliczności powołania na tę odpowiedzialną funkcję, które Benedykt XVI sam ujawnił, odsłaniają wyraźnie tę cechę jego twórczości. Na początku 1981 r., gdy Jan Paweł II przedstawił

² J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Jezus z Nazaretu*, tłum. W. Szymona, Kraków 2007, s. 9.

³ J. Ratzinger/Benedykt XVI, *Im Leben Halt finden*, w: idem, *Wer hilft uns leben? Von Gott und Mensch*, Freiburg i. Breisgau 2006, s. 22.

⁴ G. Seibt, *Premierminister Gottes. Kardinal Ratzinger als Theoretiker Europas*, *Süddeutsche Zeitung* 2004, z 14 VI, s. 11.

mu zamiar powołania go na jedno z najważniejszych stanowisk w Kurii Rzymskiej, ówczesny arcybiskup Monachium uzależnił swoją zgodę od tego, by jako prefekt Kongregacji Nauki Wiary mógł dalej publikować osobiste teologiczne przemyślenia, niemające rangi wypowiedzi Kościoła. Jego nadzieja, że dzięki takiemu postawieniu sprawy zostanie mu zaoszczędzona droga z Monachium do Rzymu okazała się płonna, gdyż Jan Paweł II zgodził się na ten warunek⁵. Tej zatem linii J. Ratzinger pozostaje wierny nawet jako papież, bowiem prezentując swoją najnowszą książkę, pisze: „Właściwie nie muszę nawet mówić, że książka ta żadną miarą nie jest wypowiedzią Nauczycielskiego Urzędu, lecz stanowi jedynie wynik mojego osobistego szukania «oblicza Pana»”⁶. Taka postawa nie odbiera myśli teologicznej Josepha Ratzingera wielkiego ani znaczenia, ani autorytetu. Jest on niewątpliwie jednym z największych teologów współczesności, którego poglądy są żywo dyskutowane, a jednocześnie mają wielki wpływ na światową refleksję teologiczną.

Znający bliżej jego twórczość, dostrzegają kluczowe motywy, do których Ratzinger nieustannie nawiązuje i które urastają do węzłowych zagadnień, pojawiających się na linii konfrontacji chrześcijańskiej wiary ze współczesnym światem. Do wielu motywów Ratzinger nawiązuje ciągle na nowo, uściślając je, precyzując i rozwijając. W ścisłym kręgu zainteresowań niewątpliwie znajduje się miejsce teologii i teologów w Kościele, dialog międzyreligijny i relacja chrześcijaństwa do innych religii, ale też samo rozumienie Kościoła oraz właściwy kształt liturgii. Wydaje się jednak, że najczęstszym tematem pojawiającym się w publikacjach J. Ratzingera jest rozumienie racjonalności, roli rozumu w budowaniu świata przyjaznego człowiekowi, a także w uprawianiu teologii i w kształtowaniu obrazu Boga. Należy tu także wzajemna relacja religii i rozumu, wiary i teologii z jednej i mentalności ukształtowanej przez nauki empiryczne z drugiej strony. Mentalność ta przestała być domeną naukowców, a stała się dominującą logiką, jaką posługuje się współczesny świat także w dziedzinie kultury i moralności.

Do tego zagadnienia J. Ratzinger nawiązuje także w prezentowanym poniżej tekście. Jest to zapis przemówienia wygłoszonego przez kardynała 12 czerwca 2004 r. w Abbaye des Hommes w Caen we Francji podczas uroczystości upamiętniających sześćdziesiątą rocznicę lądowania aliantów w Normandii. Struktura przemówienia jest klasyczna: wychodzi od faktów, od rzeczywistości i próbuje wydobyć z niej wyzwanie dla współczesności. Kardynał nie zadowala się jednak wyjaśnieniami powierzchownymi. Zadaje zasadnicze pytanie: jak to możliwe, że Europa mogła znaleźć się na takim zakręcie

⁵ J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Einem Zeugen begegnen*, w: idem, *Wer hilft uns leben?*, s. 18–19.

⁶ J. Ratzinger/Benedikt XVI, *Jezus z Nazaretu*, s. 14.

historii? Najgłębszą przyczynę tej sytuacji, która inwazję w Normandii uczyniła konieczną (Ratzinger nie waha się odnieść do tej akcji aliantów określenia „wojna sprawiedliwa”!), upatruje w skorumpowaniu rozumu, w próbie skonstruowania świata bez Boga, w próbie, która, niestety, nie była ostatnią. Poprzez partyjną ideę komunistycznego raju, aż po dzisiejsze próby oparcia społeczeństwa jedynie na „czystym rozumie”, kreśli kardynał szkic pęknięć w budowli cywilizacji euroatlantyckiej, które pokazują, że jeżeli ten zamiar nie zostanie w porę skorygowany, cała budowa legnie w gruzach. Kardynał stawia bez ogródek pytanie, czy wypchnięcie Boga i religii do sfery czysto prywatnej, subiektywnej, podyktowane rzekomym szacunkiem dla inaczej myślących oraz obawą przed znanymi z historii przypadkami religijnie motywowanej przemocy i religijnego fundamentalizmu, nie oznaczają nieszczęsnego w skutkach zaciśnięcia rozumu? Nie waha się przy tym mówić także o niebezpieczeństwie ze strony religii, gdy zostania ona nadużyta do nadania własnym interesom boskiego nimbu. Właśnie takiej religii musi przeciwstawić się rozum. Ale ta zależność nie jest jednostronna. „Patologiom religii” odpowiadają „patologie rozumu”. Tracąc orientację, rozum przeradza się w niszczącą siłę. Oddzielony od religii, zamyka się na głębię poznania, a poznając jedynie fragmentarycznie, formułuje półprawdziwe, a więc w efekcie nieprawdziwe sądy.

Warto zwrócić uwagę na trzy wypowiedzi Ratzingera, które także podejmują tę tematykę. Pierwszą jest przemówienie wygłoszone w maju 1996 r. na spotkaniu przedstawicieli Kongregacji Nauki Wiary z prezydentem Komisji Wiary Konferencji Episkopatów Ameryki Łacińskiej w Guadalajarze w Meksyku. Ratzinger analizuje przyczyny znaczenia, jakie swego czasu osiągnęła latynoamerykańska teologia wyzwolenia, dążąca do upolitycznienia teologii w sensie doczesnej walki o sprawiedliwość. Jej znaczenie na płaszczyźnie ogólnokościelnej już przebrzmiało, jednak Ratzinger prognozuje pojawienie się nowego wyzwania, które może osiągnąć takie samo znaczenie. Jest nim relatywizm, zarówno w dziedzinie moralności, jak i w dziedzinie religii. Ratzinger dogłębnie analizuje wpływ tzw. teologii pluralistycznej, ale także różnych nurtów New Age. Również tutaj okazuje się, że zarówno sceptycyzm wobec zdolności ludzkiego rozumu do poznania prawdy, jak też próba oparcia wiary i teologii, ale także moralności jedynie na rozumowych argumentach, prowadzą donikąd. Jeszcze raz podkreślona zostaje konieczność wzajemnego dopełnienia wiary i rozumu. „Jedną z najistotniejszych funkcji wiary jest leczenie rozumu jako rozumu; wiara nie przymusza rozumu, nie jest zewnętrzna wobec niego, ale sprawia, że rozum «powraca» do siebie samego [...]. Rozum nie może wyzdrowieć bez wiary, ale wiara bez rozumu nie stanie się ludzka”⁷.

⁷ J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, L'Osservatore Romano 3 (1997), s. 52.

Druga wypowiedź Ratzingera, na którą w kontekście tematyki dotyczącej relacji wiary i rozumu warto zwrócić uwagę, pochodzi z dyskusji, jaką kard. Ratzinger odbył z czołowym filozofem zachodnioeuropejskim, Jürgenem Habermasem. Zorganizowana 19 stycznia 2004 r. przez Bawarską Akademię Katolicką (Katholische Akademie Bayern) debata została okrzyknięta spotkaniem dwóch najwybitniejszych myślicieli naszych czasów, zetknięciem się dwóch antypodów⁸, spotkaniem ludzi, których nazwiska są synonimami całych odrębnych duchowych kosmosów⁹. W swoim wystąpieniu w ramach tej debaty, Ratzinger wskazuje jasno na patologie religii i na niebezpieczeństwo, jakie tkwi w religijnym fanatyzmie, który może stać się pożywką dla terroryzmu, ale też stwierdza, że „[...] także rozumowi należy przypomnieć o jego ograniczeniach; musi on ponadto, ze swej strony, nauczyć się wsłuchiwać w wielkie religijne tradycje ludzkości. Jeśli się całkowicie wyemancypuje, rezygnując z tej gotowości uczenia się i z korelacyjności, przerodzi się w niszczycielską siłę”¹⁰.

I wreszcie trzecia wypowiedź dotycząca relacji wiary i rozumu – słynny wykład Benedykta XVI na Uniwersytecie w Ratyzbonie (Regensburg), którego Ratzinger był swego czasu profesorem. Wykład wywołał do tego stopnia nieprzychylną, wręcz wrogą reakcję świata muzułmańskiego, że Papież zgodził się na wydanie autoryzowanego i uzupełnionego tekstu wraz z komentarzami w osobnej publikacji¹¹. Przemówienie to miało zatem nie tylko znaczenie teologiczne i – jeśli tak to można określić – polityczno-religijne, chociaż nie krytyka islamu ani też przypisywanie mu skłonności do przemocy były celem mówcy. Wykład Ratzingera został przez członków Seminarium Retoryki Stosowanej (Seminar für Angewandte Rhetorik) Uniwersytetu w Tybindze określony „mową roku” 2006, co uzasadniono faktem, że mowa ta została „w swojej wielowątkowej a mimo to prostolinijnej kompozycji mistrzowsko zbudowana”¹². Także tutaj Ratzinger wyraźnie nie miał zamiaru występować jako *pontifex*, ale jako uniwersytecki profesor, który, prezentując swój punkt widzenia, tym samym zaprasza do dyskusji¹³. W przemówieniu w Ratyzbonie

⁸ Th. Assheuer, *Auf dem Gipfel der Freundlichkeit. Jürgen Habermas und Kardinal Ratzinger diskutieren über Religion und Aufklärung*, Die Zeit 2004, z 22 I, s. 38.

⁹ R. Spaemann, *Strukturwandel der Heiligkeit. Dogma gegen Diskurs: Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger treffen aufeinander*, Frankfurter Allgemeine Zeitung 2004, z 21 I, s. 17.

¹⁰ J. Ratzinger, *Demokracja, prawo i religia*, tłum. W. Buchner, Tygodnik Powszechny 2005, z 1 V, s. 7.

¹¹ Benedikt XVI, *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, kommentiert von G. Schwan, A.Th. Khourz und K. Kard. Lehmann, Freiburg 2006.

¹² „Argumentativ präzise und meisterhaft gebaut”, Die Tagespost 2006, z 21 XII, s. 5.

¹³ O znaczeniu, jakie dla teologicznego myślenia Ratzingera ma tematyka relacji wiary i rozumu świadczy nawiązanie przez niego do innego wykładu, wygłoszonego w Bonn w 1959 r., u początku profesorskiej kariery. Nosił on tytuł „Bóg wiary a Bóg filozofów. Przyczynek do problemu *theologia naturalis*”.

Benedykt XVI z niezwykłą przenikliwością przestrzega przed irracjonalnym obrazem Boga, prowadzącym łatwo do fundamentalizmu i religijnie motywowanej przemocy. Przemoc w imię Boga przeciwstawia się Jego istocie, bo sprzeciwia się rozumowi, a Bóg objawia się przecież jako Logos. Dzięki wewnętrznemu zbliżeniu nauki Jezusa i myśli greckiej u początku dziejów chrześcijaństwa, wiara chrześcijańska uzyskała filozoficzne narzędzia do wyrażenia odwiecznych prawd. Ale również starożytna myśl filozoficzna uzyskała możliwość przekroczenia własnych horyzontów i wglądu w głębię bytu. Późniejsze próby „dehellenizacji” chrześcijaństwa, które uznały elementy filozofii starożytnej za obce Ewangelii, w ostateczności doprowadziły do subiektywizacji wiary i jej fundamentalistycznego, objawiającego się w przemocy w imię Boga zawężenia, ale także do zaślepienia rozumu, który wszystko, co przekracza ramy empirii, uważa za nieistniejące i subiektywne. Dlatego, zdaniem Papieża, potrzebna jest nowa synteza, która zdoła przewyciężyć zarówno patologie wiary, jak i patologie rozumu. „Uda nam się to uczynić jedynie wtedy, gdy rozum i wiara spotkają się w nowy sposób, jeśli przewyciężymy nałożone przez rozum sobie samemu ograniczenie do tego, co da się eksperymentalnie zweryfikować i ponownie otworzymy rozumowi jego szerokie horyzonty”¹⁴.

Tłumaczenie tekstów kard. J. Ratzingera na język polski nie jest zadaniem łatwym. Trzeba umieć pogodzić ścisły teologiczny język z oryginalnym stylem wypowiedzi Ratzingera, który często opiera się na grze słów, nie stroniąc od neologizmów, pozwalających efektywniej i precyzyjniej wyrazić teologiczne koncepcje. W pewnych przypadkach dosłowne tłumaczenie mogłoby wypaczyć myśl autora z racji odmiennych znaczeń tych samych pojęć w języku niemieckim i polskim. Przykładem może być np. określenie *der laikale Staat*. Przetłumaczenie go jako „państwo laickie” byłoby niezgodne z intencją autora, gdyż to określenie może oznaczać w języku polskim państwo wrogie religii (również w języku niemieckim na określenie takiego państwa trzeba by użyć raczej przymiotnika *laizistisch*). Chodzi raczej o uprawnioną świeckość państwa jako przeciwieństwo politycznej teokracji, a więc o „państwo świeckie”. Tam, gdzie wyrażenia niemieckie musiały zostać przetłumaczone opisowo oraz w kilku innych trudnych miejscach, w nawiasach kwadratowych podano oryginalne brzmienie niemieckie, by czytelnik sam mógł ocenić adekwatność tłumaczenia. Cytat z platońskiego dialogu *Gorgiasz*, jaki przywołuje Ratzinger, został w poniższym tłumaczeniu zaczerpnięty z tłumaczenia Witolda Witwickiego¹⁵.

¹⁴ Benedikt XVI, *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Asprache beim Treffen mit den Vertretern aus dem Bereich der Wissenschaften*, 12 IX 2006 – http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_ge.html (28 V 2006).

¹⁵ Platona *Gorgiasz* LXXX 524E – 525A, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 161.

**W poszukiwaniu pokoju.
Przemówienie na uroczystości upamiętniającej
60. rocznicę lądowania aliantów w Normandii***

Kiedy 6 czerwca 1944 r. rozpoczęło się *débarquement* aliantów w zajętej przez niemiecki Wehrmacht Francji, był to dla wielu ludzi na świecie, ale także dla wielu w Niemczech, sygnał nadziei na bliski pokój i wolność w Europie. Co się wydarzyło? Władzę państwową w Niemczech udało się zagarnąć przestępcy i jego stronnikom. Wskutek tego w partyjnych rządach związały się ze sobą i niemal nierozzerwalnie spłoty prawo i bezprawie. Rząd kierowany przez zbrodniarza zaczął kontrolować także prawodawcze funkcje państwa i jego organów. W ten sposób rządzący mogli domagać się posłuszeństwa obywateli wobec prawa i szacunku dla autorytetu państwa (Rz 13, 1 nn!), wykorzystując jednocześnie instrumenty sprawowania władzy jako narzędzia do realizacji swoich zbrodniczych celów.

System strachu służył panowaniu kłamstwa

Sam porządek prawny, który w dotychczasowych formach po części dalej funkcjonował w życiu codziennym, stał się jednocześnie siłą niszczącą prawo. Perwersja ładu, który miał służyć sprawiedliwości, a jednocześnie umacniał i czynił nieprzeniknionym panowanie bezprawia, oznaczała przede wszystkim panowanie kłamstwa zaciemniającego sumienia. Temu panowaniu kłamstwa służył system strachu, w którym jeden nie mógł ufać drugiemu, kryjąc się za maską kłamstwa. Z jednej strony służyło ono własnej ochronie, ale z drugiej przyczyniało się do wzmocnienia władania zła. I rzeczywiście niezbędna była ingerencja całego świata, by rozerwać zbrodniczy pierścień, by przywrócić na nowo wolność i prawo. Za to, że tak się stało, dzisiaj dziękujemy, dziękują nie tylko kraje zajęte przez niemieckie wojska i tym samym wydane na pastwę nazistowskiego terroru. Dziękujemy także my, Niemcy, że ta interwencja przywróciła nam wolność i prawo.

Jeżeli kiedykolwiek miało to miejsce w historii, to jest oczywiste, że w przypadku tej akcji aliantów chodziło o *bellum iustum*, która w efekcie przysłużyła się także dobru tych, których kraj był celem działań wojennych. Takie stwierdzenie wydaje mi się ważne, gdyż ukazuje ono na realnym historycznym przykładzie, że absolutny pacyfizm jest nie do przyjęcia. To nie zwalnia oczywiście z obowiązku, by z wielką starannością rozważyć kwestię, czy

* Tłumaczenie sporządzono na podstawie: *Auf der Suche nach dem Frieden Die Ansprache von Joseph Kardinal Ratzinger anlässlich der Feierlichkeiten zum 60. Jahrestag der Landung der Alliierten in der Normandie im vollständigen Wortlaut*, Deutsche Tagespost 2004, z 12 VI.

i pod jakimi warunkami również dzisiaj jest możliwe coś takiego, jak wojna sprawiedliwa, czyli zbrojna interwencja przeciwko istniejącym systemom bezprawia, służąca pokojowi i kierująca się jego moralnymi wymaganiami. Przede wszystkim jednak, na podstawie dotychczasowych rozważań widać wyraźnie, że pokój i prawo, pokój i sprawiedliwość są ze sobą nierozdzielnie związane. Gdzie zniszczone zostaje prawo, gdzie zaczyna panować niesprawiedliwość, tam jest zagrożony i w pewnym stopniu zostaje już zniszczony pokój. Troska o pokój jest zatem w pierwszym rzędzie troską o taki kształt prawa, który zapewnia sprawiedliwość pojedynczym ludziom i całym wspólnotom.

Po zakończeniu w maju 1945 r. działań wojennych w Europie został nam dany długotrwały okres pokoju, którego nasz kontynent nie zaznał w całej swojej dotychczasowej historii. Z jednej strony jest to w niemałym stopniu zasługą pierwszego powojennego pokolenia polityków – Churchilla, Adenauera, Schumana, De Gasperiego, którym powinniśmy w tej chwili dziękować. Powinniśmy dziękować za to, że dominującymi nie okazały się motywy kary, czy nawet zemsty i upokorzenia pokonanych, ale przede wszystkim pragnienie zapewnienia wszystkim ich praw; że miejsce konkurencji zajęła współpraca, wzajemne dawanie i branie, poznanie i przyjaźń właśnie w tej różnorodności, dzięki której poszczególne narody zachowują swoją tożsamość i jednoczą się w wspólnej odpowiedzialności za prawo po jego poprzednich wynaturzeniach.

Nośnikiem i ośrodkiem tej wprowadzającej pokój polityki było związanie działalności politycznej z moralnością. Wewnętrzną miarą każdej polityki są wartości moralne, które nie są przez nas wymyślone [*erfunden*], ale które odkrywamy [*gefunden*], i które są te same dla wszystkich ludzi. Powiedzmy to otwarcie: ci politycy zaczerpnęli swoją wizję państwa, prawa, pokoju i odpowiedzialności z wiary chrześcijańskiej, która przeszła przez doświadczenia Oświecenia, a dodatkowo została oczyszczona w konfrontacji z partyjnym wypaczeniem prawa i moralności. Nie chcieli oni konstruować państwa wyznaniowego, ale państwo uformowane przez moralny rozum, jednak ich wiara pomogła im w ponownym podniesieniu i przywróceniu do życia rozumu, zniewolonego i zniekształconego przez ideologiczną tyranie.

Stare historyczne brzemiona pociągnęły za sobą eksplozję przemocy

Oczywiście musimy dodać: przez Europę przebiegała granica, która podzieliła nie tylko Europę, ale cały świat. Znaczna część środkowej i wschodniej Europy znajdowała się pod panowaniem ideologii, która posługiwała się partią, poddając jej także państwo i czyniąc je państwem partyjnym. Również tutaj skutkiem było panowanie strachu i zniweczenie wzajemnego zaufania. Po upadku tych dyktatur wyszły na jaw straszliwe ekonomiczne, ideologiczne

i duchowe zniszczenia, będące efektem ich panowania. Na Bałkanach doszło do wojennych starć, w których do eksplozji przemocy przyczyniły się także stare historyczne brzemiona. Gdy podkreślamy zbrodnicze cechy tamtych reżimów i cieszymy się z ich przewyciężenia, musimy jednocześnie zapytać, dlaczego większości afrykańskich i azjatyckich narodów, a więc tzw. państwom niezaangażowanym [*den blockfreien Staaten*], system wschodni wydawał się moralnie lepszy i dla kształtowania ich polityki bardziej realistyczny, niż polityczny i prawny porządek Zachodu? To bez wątpienia wskazuje na deficyty naszych struktur, które wymagają naszej refleksji.

Gdy Europa po 1945 r. – abstrahując od niepokoju na Bałkanach – przeżywała okres pokoju, sytuacja świata widziana w całości wcale nie była pokojowa. Od Korei, poprzez Wietnam, Indie, Pakistan, Bangladesz, Algierię, Kongo, Białą-Nigerię, aż po starcia w Sudanie, Ruandzie-Burundi, Etiopii, Somalii, Mozambiku, Angoli, Liberii, po Afganistan i Czeczenię sięga krwawy krąg działań wojennych, do którego trzeba jeszcze dodać walki w i o Ziemię Świętą i w Iraku. Nie miejsce tu na analizę typologii tych wojen, których rany wciąż są nabrzmiałe. Chciałbym jednak trochę bliżej rozjaśnić dwa w pewnym sensie nowe zjawiska, bo dzięki nim wychodzi na jaw specyficzne zagrożenie, a stąd też szczególnie zadanie naszych czasów w poszukiwaniu pokoju.

Pierwsze polega na tym, że spoistość prawa i umiejętność wspólnego życia w różnorodnych społecznościach nagle załamują się. Typowym przykładem załamania się nośnej siły prawa, prowadzącego do stoczenia się w chaos i anarchię, wydaje się być Somalia, ale także Liberia, która jest przykładem, jak społeczeństwo może się rozpaść od wewnątrz, bo władza państwowa nie jest w stanie być wiarygodną siłą, zapewniającą pokój i wolność i dlatego każdy próbuje dochodzić prawa na własną rękę. Coś podobnego musieliśmy przeżyć w Europie po rozpadzie zjednoczonego państwa jugosłowiańskiego. Grupy narodowe, które mimo pewnych napięć od pokoleń pokojowo współegzystowały, wystąpiły nagle z niebywałym okrucieństwem przeciwko sobie. To było jak pęknięcie tamy w duszach [*Dammbruch der Seelen*]; siły ochraniające nie były już w stanie sprostać tej nowej sytuacji i czyhający w głębiach dusz, a trzymający do tej pory w ryzach przez siłę prawa i wspólnej historii ogrom niechęci, a także gotowość do przemocy, eksplodował z niepohamowaną mocą.

Pewnie, że na tym obszarze istniały obok siebie różne historyczne tradycje, które zawsze były przyczyną ukrytych napięć: spotykają się tu łacińskie i greckie formy chrześcijaństwa, a do tego, poprzez wielowiekowe panowanie tureckie, jest skutecznie obecny również islam. Jednak mimo wszelkich napięć istniało przecież to, co wspólne, co teraz przestało istnieć, ustępując anarchii. Jak to się mogło stać? Jak mogło w Ruandzie dojść do tego, że współistnienie [*Miteinander*] Hutu i Tutsi ustąpiło miejsca krwawej konfrontacji [*Gegeneinander*]?

Przyczyny tego rozkładu prawa i zdolności do pojednania są bez wątpienia różnorakie. Niektóre z nich możemy jednak określić.

Cynizm ideologii we wszystkich tych obszarach zaciemnił sumienia: obietnice ideologii usprawiedliwiały wszystkie środki, jakie wydawały się efektywne i w ten sposób unieważniły samo pojęcie prawa, a nawet rozróżnienie pomiędzy dobrem a złem. Obok cynizmu ideologii istnieje często ściśle z nim związany cynizm interesów i wielkich transakcji, pozbawiona skrupułów eksploatacja bogactw ziemi. Także tutaj to, co dobre zostaje odsunięte na bok przez to, co użyteczne, a władza zajmuje miejsce prawa. W ten sposób rozpada się od wewnątrz siła etosu i ostatecznie zniszczony zostaje także upragniony zysk.

W tym miejscu przed współczesnymi chrześcijanami zostaje postawione wielkie zadanie: musimy przede wszystkim nauczyć się zdolności do wzajemnego pojednania, czynić wszystko, by sumienie stało się mocne i nie zostało podeptane przed ideologią i interes. Szczególnie na Bałkanach (to samo dotyczy Irlandii) zadaniem prawdziwego ekumenizmu musi stać się wspólne poszukiwanie Chrystusowego pokoju, wzajemne się nim obdarowywanie oraz postrzeganie właśnie zdolności do pokoju jako kryterium prawdy.

Wojna bez ściśle określonych granic zagraża wszystkim

Innym nowym zjawiskiem, które dzisiaj w szczególny sposób nas dotyka, jest terror, który stał się już rodzajem wojny światowej, wojny bez ściśle określonych granic, która może uderzyć wszędzie i nie rozróżnia już między żołnierzami a ludnością cywilną, między winowajcami i niewinnymi. Z racji, że terror, ale także rozszerzająca i wzmacniająca nieustannie swój zasięg zorganizowana przestępczość, mogłyby również uzyskać dostęp do broni atomowej i biologicznej, niebezpieczeństwo grożące z tej strony stało się zatrważająco wielkie: jak długo te potencjały zniszczenia były wyłącznie w rękach światowych potęg, można było jeszcze ufać, że rozum i wiedza o zagrożeniu własnego narodu i państwa, zdołają zapobiec użyciu tych rodzajów broni.

Rzeczywiście, dzięki Bogu, mimo wszystkich napięć między Wschodem i Zachodem wielka wojna została nam zaoszczędzona. W przypadku sił terrorystycznych i organizacji przestępczych nie można już liczyć na rozsądek, bo gotowość do samozniszczenia stanowi podstawowy element władzy terroru – samozniszczenie, które urasta do rangi męczeństwa i przeradza się w obietnicę.

Co możemy, co musimy uczynić w tej sytuacji? Najpierw przywołajmy niektóre podstawowe prawdy. Terroru, tzn. bezprawnej i oddzielonej od moralności przemocy nie da się pokonać jedynie siłą. Broniąc prawa przed niszczącą

przemocą można i trzeba posłużyć się ściśle wyważonym użyciem siły, by móc to prawo chronić. Absolutny pacyfizm, który odmawia prawu wszelkich środków przeforsowania go, jest równoznaczny z kapitulacją wobec bezprawia, uprawomocnienia jego panowanie i wydaje świat na pastwę dyktatu przemocy, jak to już na wstępie zaznaczyłem. Aby jednak siła, jaką posługuje się prawo sama nie stała się bezprawiem, musi poddać się ścisłym kryteriom, które jako takie muszą być przez wszystkich poznawalne. Musi brać pod uwagę przyczyny terroru, którego źródłem jest panujące często bezprawie, któremu nie można się skutecznie przeciwstawić żadnymi środkami. Musi zatem z całych sił dbać o usunięcie tego dokonanego bezprawia.

Ważne jest przede wszystkim, by odnawiać ciągle na nowo kredyt przebaczenia [*Vorschuss an Vergebung*], by przerwać łańcuch przemocy. Gdzie „oko za oko” jest bezlitośnie egzekwowane, nie będzie można znaleźć wyjścia z przemocy. Gesty człowieczeństwa, które przerywa przemoc, które szuka w drugim człowieku i apeluje do jego własnego człowieczeństwa, są tam również niezbędne, choć na pierwszy rzut oka mogą się wydać rozrzutnością. Istotne we wszystkich tych przypadkach jest, że w roli stróża prawa występuje nie tylko jakaś określona władza. Zbyt łatwo w takim przypadku wchodzi w grę własne interesy i mącą spojrzenie na sprawiedliwość. Pilnie potrzebne jest prawdziwe *ius gentium* bez hegemonicznych przeciążeń oraz odpowiednia aktywność: tylko wtedy będzie jasne, że chodzi o ochronę wspólnego prawa wszystkich, także tych, którzy, jeśli można tak powiedzieć, stoją po drugiej stronie frontu. W czasie II wojny światowej to właśnie było tak przekonujące i przyczyniło się do prawdziwego pokoju między zwaśnionymi stronami. Nie chodziło o rozszerzenie własnych uprawnień, lecz o wspólną wolność i panowanie rzeczywistego prawa, chociaż, oczywiście, nie udało się całkowicie przeszkodzić powstaniu hegemonicznych struktur.

W obecnym starciu wielkich demokracji z terrorem motywowanym islamem dochodzą jeszcze inne kwestie. Może się wydawać, że zderzają się ze sobą dwa systemy kulturowe z różnymi formami władzy i moralnej orientacji – „Zachód” i islam. Czym jednak jest Zachód? I kim jest islam? Oba stanowią wielowymiarowe światy, głęboko się wewnętrznie różniące, światy, które jednak w wielu sprawach zachodzą na siebie. W tym sensie proste rozróżnienie między Zachodem a islamem nie jest trafne. Niektórzy skłaniają się obecnie do głębszego rozróżnienia: oświecony rozum staje naprzeciw fundamentalistyczno-fanatycznej religii. W takim przypadku chodziłoby przede wszystkim o to, by zdemontować fundamentalizm we wszystkich formach i pomóc w zwycięstwie rozumu, który dopuszcza oświecone formy religii, akceptując je jednak jako oświecone właśnie dlatego, że we wszystkim poddają się rozumowym kryteriom.

Słuszne tu jest to, że relacja rozumu i religii ma w tej sytuacji decydujące znaczenie i że rdzeniem naszych wysiłków dla sprawy pokoju jest zmaganie się o właściwą relację obojga. Transponując pewne zdanie Hansa Künga, chciałbym powiedzieć, że bez prawdziwego pokoju między rozumem a wiarą nie może być światowego pokoju, bo bez pokoju między rozumem a religią wysychają źródła moralności i prawa. By wyjaśnić, o co mi chodzi, chciałbym tę samą myśl wyrazić negatywnie: widzimy, że istnieją patologie religii; ale widzimy także, że istnieją patologie rozumu i obie patologie są śmiertelnie niebezpieczne dla pokoju, owszem, w erze naszych globalnych struktur władzy – dla całej ludzkości. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Bóg bądź boskość mogą stać się środkiem absolutyzowania własnego panowania i własnych interesów. Taki „partyjny obraz” Boga, który utożsamia Boży Absolut z własną społecznością bądź jej interesami, a przez to podnosi to, co empiryczne, relatywne do rangi absolutnej, powoduje rozkład prawa i moralności. Dobrem jest wtedy to, co służy własnemu panowaniu; zawieszona zostaje rzeczywiste rozróżnienie między dobrem i złem. Moralność i prawo stają się partyjne. Ta sytuacja pogarsza się jeszcze, gdy pragnienie zaangażowania na rzecz tego, co własne, zostaje przepojone fanatyzmem tego, co absolutne, fanatyzmem religijnym i staje się przez to brutalne i całkowicie ślepe. Bóg staje się bożkiem, w którym człowiek oddaje cześć swojej własnej woli. Widzimy to chociażby w męczeńskiej ideologii terrorystów, która oczywiście w pojedynczych przypadkach może też być wyrazem rozpacz z powodu panującego w świecie bezprawia. Mamy zresztą również w sektach naszego zachodniego świata przykłady irracjonalizmu i wypaczenia religijności, które pokazują, jak niebezpieczna może być religia, która gubi orientację.

Istnieją jednak także patologie oderwanego całkowicie od Boga rozumu. Widzieliśmy je w totalitarnych ideologiach, które odrzuciły całkowicie Boga i chciały skonstruować nowego człowieka, nowy świat. Hitlera trzeba by pewnie określić jako irracjonalistę. Jednak wielcy piewcy i egzekutorzy marksizmu pojmowali siebie również jako konstruktorów świata opartego wyłącznie na rozumie. Być może najbardziej dramatycznym przejawem tej patologii rozumu jest Pol Pot, gdzie okrucieństwa takiej rekonstrukcji świata objawiają się w sposób bezpośredni. Ale również duchowy rozwój na Zachodzie zmierza coraz bardziej w kierunku niszczącej patologii rozumu. Czy bomba atomowa nie stanowiła już przekroczenia granicy, poprzez co rozum, zamiast być siłą budującą, szukał swojej siły w mocy niszczenia? Gdy teraz rozum wraz z badaniem kodu genetycznego sięga korzeni życia, skłania się coraz bardziej do tego, by człowieka nie postrzegać już jako daru Boga (bądź „natury”), ale uczynić go produktem.

Człowiek zostaje „wyprodukowany” [*gemacht*], a co można „produkcować”, można także zniszczyć. Godność człowieka ulega rozkładowi. Gdzie w takim razie znajdują swoje uzasadnienie prawa człowieka? Jak może być zachowywany szacunek dla człowieka, także pokonanego, słabego, cierpiącego, niepełnosprawnego? We wszystkim tym zostaje coraz bardziej spłycone pojęcie rozumu. Podczas gdy starożytni rozróżniali jeszcze między *ratio* a *intellectus*, między rozumem ukierunkowanym na empirię, na to, co można skonstruować [*das Machbare*] a tym rozumem, który wnika w najgłębsze pokłady bytu, teraz pozostała tylko *ratio* w wąskim znaczeniu. Jedynie to, co można zweryfikować [*das Verifizierbare*], albo ściślej: to, co może zostać sfalsyfikowane [*das Falsifizierbare*], jest uważane za rozumne; rozum redukuje sam siebie do tego, co może zostać sprawdzone w ramach eksperymentu [*das im Experiment Überprüfbar*]. Cały obszar moralności i religijności należy wtedy do obszaru „subiektywności”, a z tej racji opuszcza obszar wspólnego rozumu.

Religia i moralność nie należą już do rozumu; nie istnieją już żadne „obiektywne”, wspólne normy moralności. Co się tyczy religii, nie widzi się w zasadzie problemu – każdy znajdzie coś dla siebie, tzn. jest ona postrzegana jako rodzaj subiektywnego ozdobnika z ewentualnym potencjałem motywacyjnym. W dziedzinie moralności próbuje się dokonać poprawek. Oczywiście, jeżeli cała rzeczywistość jest produktem procesów mechanicznych, to jako taka nie jest nośnikiem moralności. Dobro jako takie, które Kantowi jeszcze tak leżało na sercu, już wtedy nie istnieje. Dobrze jest jedynie „lepsze od”, jak powiedział pewien zmarły już teolog moralista. Jeżeli tak jest, nie istnieje również to, co samo w sobie i zawsze jest złem. Co jest dobre a co złe, zależy od kalkulacji skutków.

Właśnie tak postępowały ideologiczne dyktatury: w konkretnym przypadku, gdy służyć to miało budowie przyszłego rozumnego świata, dobrem może się również okazać zabijanie ludzi niewinnych. Ich absolutna godność i tak już nie istnieje. Chory rozum i nadużyta religia spotykają się w końcu w tym samym rezultacie. Choremu rozumowi każde poznanie definitywnie obowiązujących wartości, każde twierdzenie, że rozum jest zdolny do poznania prawdy, wydaje się być fundamentalizmem. Pozostaje mu tylko rozkład, dekonstrukcja, jak nam to pokazał np. Jacques Derrida. „Zdekonstruował” on gościnność, demokrację, państwo i ostatecznie także pojęcie terroryzmu, by w końcu jednak doznać trwogi wobec wydarzeń z 11 września. Rozum, który może uznać jedynie sam siebie i to, co empirycznie pewne, sam siebie paraliżuje i poddaje rozkładowi.

Wiara w Boga, pojęcie Boga mogą być nadużyte i stają się przez to niszczące. Takie jest zagrożenie religii. Jednak rozum, który całkowicie zrywa

z Bogiem i usiłuje go zamknąć w obszarze subiektywności, traci orientację i ze swej strony otwiera drzwi siłom zniszczenia. Podczas gdy w czasie Oświecenia poszukiwano uzasadnienia moralności, które byłyby do utrzymania nawet *etsi Deus non daretur*, musimy dzisiaj zaprosić naszych przyjaciół agnostyków, by otworzyli się na moralność *si Deus daretur*.

Kołąkowski, wychodząc z doświadczeń ateistyczno-agnostycznego społeczeństwa, ukazał wyraźnie, że bez tego bezwarunkowego punktu odniesienia działanie ludzkie gubi się w nieokreśloności i zostaje bezlitośnie wydane na pastwę mocy zła. Jako chrześcijanie jesteśmy dzisiaj wezwani wcale nie do ograniczenia rozumu i przeciwstawienia się mu, ale do sprzeciwu wobec jego zawężenia jedynie do rozumu konstruującego [*Vernunft des Machens*], jak też do zmagania się o zdolność dostrzegania tego, co dobre i Tego, który jest Dobrem [*für das Gute und für den Guten*], tego, co święte, i Tego, który jest Święty. Wtedy toczymy prawdziwą walkę po stronie człowieka a przeciw temu, co nieludzkie [*Unmenschlichkeit*]. Jedynie rozum, który jest także otwarty na Boga, jedynie rozum, który nie wypycha moralności do obszaru subiektywności, ani jej nie degraduje do rangi kalkulacji, może się przeciwstawić nadużyciu pojęcia Boga i patologiom religii i przyczynić się do uzdrowienia.

Umieścić pojęcie Boga w sporze o człowieka

W tym kontekście widoczne staje się wielkie zadanie, przed którym stoją współcześnie chrześcijanie. Jest to ich, jest to nasze zadanie, by przyczynić się do pełnego funkcjonowania rozumu, nie tylko w obszarze techniki i materialnego rozwoju świata, ale także w kierunku poznania prawdy, poznania dobra, będącego warunkiem prawa i dlatego także będącego przesłanką pokoju na świecie. Dzisiaj zadaniem chrześcijan jest wprowadzenie pojęcia Boga w spór o człowieka. To pojęcie Boga ma dwie charakterystyczne cechy: Bóg sam jest Logosem, racjonalną Przyczyną całej rzeczywistości, stwórczym Rozumem, dzięki któremu powstał świat i który w świecie znajduje swoje odzwierciedlenie. Bóg jest Logosem – Sensem, Rozumem, Słowem i dlatego odpowiednią postawą człowieka jest otwarcie się rozumu i zaangażowanie się na rzecz rozumu, któremu nie wolno pozostawać ślepym wobec moralnych wymiarów bytu. „Logos” bowiem oznacza Rozum, który nie jest jedynie matematyką, ale jest jednocześnie podstawą dobra i gwarantuje godność dobra. Wiara w Boga, który jest Logosem jest jednocześnie wiarą w stwórczą moc Rozumu; jest wiarą w Boga-Stwórcę i w to, że człowiek został stworzony na Jego podobieństwo i dlatego ma udział w nienaruszalnej godności Boga. Idea praw człowieka ma tutaj swoją najgłębszą podstawę, nawet, jeżeli ich historyczny rozwój i formułowanie dokonywało się różnymi drogami.

Bóg jest Logosem. Do tego dochodzi jeszcze drugi punkt. Do chrześcijańskiej wiary w Boga należy także to, że Bóg – wieczny Rozum – jest Miłością. Należy do niej to, że nie jest On bezrelacyjnym i zamkniętym w sobie Bytem. Dlatego właśnie, że jest suwerenny, że jest Stwórcą, że wszystko ogarnia, jest On Relacją, jest Miłością. Wiara we Wcielenie Boga w Jezusie Chrystusie i w Jego mękę i śmierć za człowieka, jest najwyższym wyrazem tego przekonania, że centrum całej moralności, centrum bytu i jego najgłębszym źródłem jest Miłość. To sformułowanie oznacza najbardziej stanowczy sprzeciw wobec każdej ideologii przemocy, ono jest prawdziwą apologią człowieka i Boga. Nie możemy jednak zapomnieć, że Bóg rozumu i miłości jest także Sędzią świata i ludzi – Gwarantem sprawiedliwości, któremu wszyscy ludzie będą musieli zdać sprawę.

Przywoływanie prawdy o sędzie stanowi zasadnicze zadanie: każdy zda sprawę. Istnieje sprawiedliwość, której miłość nie unieważnia. W platońskim *Gorgiaszu* znaleźć można wstrząsającą przypowieść na ten temat, której chrześcijańska wiara nie niweluje, ale nadaje jej dopiero ostatecznie obowiązującą moc. Platon opowiada o tym, że ostatecznie dusza po śmierci staje naga wobec Sędziego. Nie liczy się już, jaką pozycję zajmowała w świecie. Czy jest to dusza króla perskiego, czy też innego władcy: Sędzia widzi na jego duszy blizny pochodzące z krzywoprzysięstwa i niesprawiedliwości i „którą mu się każdy czyn w duszę wraził, i wszystko w niej krzywe od kłamstwa i blagi, a nie prostego nie ma w sobie, bo się nie chowała w prawdzie. I widzi, że od swawoli i rozwiążności, i buty, i rozpasania czynów, asymetrii i szpetności pełno w takiej duszy [...] Czasami jednak widzi inną duszę przed sobą, taką, która prowadziła życie pobożne i uczciwe, duszę zwykłego obywatela i prostego człowieka [...] Wtedy cieszy się i posyła ją na wyspę szczęśliwości”. Tam, gdzie takie przekonania są mocne, tam umacnia się także prawo i sprawiedliwość.

Chciałbym jeszcze nawiązać do trzeciego elementu chrześcijańskiej tradycji, który w obliczu trudności obecnych czasów ma podstawowe znaczenie. Wiara chrześcijańska – wychodząc od drogi Jezusa – unieważniła ideę politycznej teokracji. Wyrażając to współczesnym językiem, wiara chrześcijańska wytworzyła świeckość państwa, w którym chrześcijanie żyją z ludźmi innych przekonań w wolności, połączeni wspólną moralną odpowiedzialnością, wynikającą z istoty człowieka, z istoty sprawiedliwości. Od tego wiara chrześcijańska odróżnia królestwo Boże, które w tym świecie istnieje nie jako rzeczywistość polityczna i jako tego rodzaju rzeczywistość istnieć nie może, ale przychodzi poprzez wiarę, nadzieję i miłość, by przemieniać świat od wewnątrz. W warunkach dzisiejszych czasów królestwo Boże nie jest królestwem ziemskim, ale jest wyzwaniem dla wolności człowieka i podporą rozumu [*eine Stütze der Vernunft*], aby mógł on spełnić swoje zadanie.

W scenie kuszenia Jezusa ostatecznie chodzi właśnie o to rozróżnienie, o odrzucenie politycznej teokracji, o względność państwa i własne prawo rozumu, a jednocześnie o wolność wyboru, którą został obdarzony każdy człowiek. W tym sensie państwo świeckie [*der laikale Staat*] jest skutkiem zasadniczej chrześcijańskiej decyzji, nawet, jeżeli potrzeba było długotrwałych zmagania, by zostało to zrozumiane z wszystkimi konsekwencjami. To „świeckie” państwo zawiera w swojej istocie tę równowagę między rozumem a religią, którą starałem się wcześniej nakreślić. Przeciwstawia się ono także laicyzmowi rozumianemu jako ideologia, która, jeśli tak można powiedzieć, pragnie budować państwo czystego rozumu, odgradzonego od wszystkich historycznych korzeni. Stąd nie może ona znać żadnych moralnych fundamentów, które nie byłyby rozumowo pojmowalne dla każdego. W końcu pozostaje mu tylko pozytywizm zasady większości, a tym samym rozkład prawa, które ostatecznie kieruje się statystyką. Jeżeli zachodnie demokracje pójną całkowicie tą drogą, nie będą w stanie wytrzymać naporu ideologii i politycznych teokracji. Również świeckie państwo może, a nawet powinno uznać utrwalone moralne korzenie, które go stworzyły, bez których by go nie było i bez których nie ma racji bytu. Państwo abstrakcyjnego, ahistorycznego rozumu nie może się ostać.

„Prawy rozum” nie może oduczyć się widzenia

W praktyce znaczy to, że my, chrześcijanie, musimy wraz ze wszystkimi naszymi współobywatelami starać się o karmione fundamentalnymi chrześcijańskimi przekonaniami moralne podstawy prawa, niezależnie od tego, jak poszczególni ludzie je uzasadniają i wbudowują w całość swojego życia. Aby jednak te wspólne racjonalne przekonania stały się możliwe, by „prawy rozum” nie oduczył się widzenia, jest rzeczą istotną byśmy z mocą i jednoznacznością żyli swoim własnym dziedzictwem, by stało się ono widoczne i skuteczne ze swoją przekonującą mocą w całym społeczeństwie. Na koniec chciałbym przywołać słowa kilońskiego filozofa, Kurta Hübnera, które wyraźnie ten postulat formułują: „Ostatecznie jedynie wtedy unikniemy walki z wrogimi nam dzisiaj kulturami [...], gdy zdołamy osłabić zapalczywy zarzut zapomnienia o Bogu, gdy znowu jasno uświadomimy sobie głębokie [...] zakorzenienie naszej kultury w chrześcijaństwie. Chociaż przez to nie zdołamy usunąć resentymentu, wywołanego przewagą Zachodu w wielu istotnych dla współczesnego życia obszarach, jednak może uda nam się zagasić religijny żar, który niejednokrotnie go roznieca [...]”.

Istotnie, bez nowego przypomnienia o Bogu Biblii, który stał się bliski w Jezusie Chrystusie, nie odnajdziemy drogi do pokoju.

Tłum. ks. MARIAN MACHINEK MSF