
STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 12 (2017)

DOI 10.24425/119339

KS. ANDRZEJ MICHALIK

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

JOSEPHA RATZINGERA TEOLOGIA RELIGII.
SZKIC

Podpisana 28 października 1965 roku „Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate*” jest jednym z dokumentów Soboru Watykańskiego II, który nie tylko otworzył nowe przestrzenie teologicznej refleksji, ale także zapoczątkował nową epokę w relacjach międzyreligijnych. Zapoczątkowana przez soborowy dokument systematyczna refleksja katolicka nad religiami niechrześcijańskimi zaowocowała ogromną ilością publikacji na ten temat, narodzinami katolickiej teologii religii oraz podejmowaniem coraz trudniejszych pytań rodzących się w przestrzeni tej refleksji. Teologia religii – jak się wydaje – jest nie tylko najmłodszą, ale też najprężniej rozwijającą się dziedziną teologii, podejmującą aktualnie najtrudniejsze pytania i poszukującą odpowiedzi, od których zależy lepsze zrozumienie własnej istoty i misji chrześcijaństwa oraz dobre, pokojowe relacje setek milionów ludzi na ziemi.

W tej debacie nie mogło zabraknąć głosu Josepha Ratzingera, jednego z najwybitniejszych teologów katolickich drugiej połowy XX wieku, który właśnie jako uczestnictwo w toczącej się debacie teologicznej i kulturowej określił swój sposób uprawiania teologii¹. Ze względu na swą niezwykłą precyzję analizy, przenikliwość w stawianiu pytań i formułowaniu problemów, uczciwość w poszukiwaniu odpowiedzi i rozwiązań, a wreszcie budzącą podziw zdolność syntezy ten głos jest zawsze z uwagą wysłuchiwany. Chociaż nie religia, lecz Bóg był głównym tematem jego wysiłków badawczych², to jednak z oczywistych względów w wielu swych wypowiedziach porusza temat religii oraz jej istotę, dokonuje stosownych rozróżnień i podziału, pisze o znaczeniu prawdy w religii i o religii prawdziwej, zajmuje się dialogiem między religiami, także w kontekście misji Kościoła i pisze

¹ Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z Kardynałem rozmawia Peter Seewald*, tł. G. Sowinski, Kraków: Znak 1997, s. 54-56.

² Por. tamże, s. 55.

o przyszłości religii³. W niniejszym artykule podejmujemy próbę przybliżenia teologii religii Josepha Ratzingera, jaka wyłania się z tych wypowiedzi.

Według J. Ratzingera „pytanie o relację chrześcijaństwa do religii świata stało się dzisiaj wewnętrzną koniecznością wiary”⁴. I bynajmniej „nie chodzi o igraszki ciekawskich, którzy chcieliby stworzyć sobie teorię losu innych – o tym losie decyduje Bóg, który nie potrzebuje naszych teorii; tam, gdzie chodzi *tylko* o to, nasze pytania są zbędne, wręcz niestosowne. Dzisiaj jednak gra toczy się o coś więcej: o sens możliwości i konieczności naszej wiary. Religie świata stały się pytaniami kierowanymi do chrześcijaństwa, które wobec nich musi na nowo przemyśleć swe roszczenia i przez to otrzymuje przynajmniej posługę oczyszczenia, już w swym pierwszym zarysie pozwalającą przeczuwać, jak chrześcijanin może pojmować takie religie w ich historiozbowczej konieczności”⁵. Pytanie więc o teologię religii wypracowaną przez J. Ratzingera nie jest pytaniem czysto akademickim, lecz ze wszech miar pytaniem egzystencjalnym. Bowiem „wiedza o splataniu się tego, co chrześcijańskie z duchową i religijną historią ludzkości, w której trudno już nawet dojrzeć jego niepowtarzalną specyfikę, albo nawet w ogóle już go nie widać, należy do najbardziej naglących kwestii chrześcijanina naszych czasów; stała się ona niemal nieuniknionym zakwestionowaniem jego wiary”⁶.

1. ZRÓŻNICOWANY ŚWIAT RELIGII

W swym spojrzeniu na religię J. Ratzinger w punkcie wyjścia zakwestionował odziedziczone po okresie oświecenia określenie religii. Pojęcie religii,

³ Ratzinger – jak sam pisze – „odkrył znaczenie tematu religii światowych”, gdy w latach 1955-1963, w ramach wykładów z teologii fundamentalnej, nauczał również filozofii religii i historii religii (por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Kielce: Jedność 2004, s. 14). Zwarte wypowiedzi Ratzingera na temat religii zostały zebrane w dwóch pracach: *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund* (1998) oraz *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen* (2003). Obydwie są przetłumaczone na język polski: *Wielość religii i jedno Przymierze*, tł. E. Pieciul, Poznań: W drodze 2004 (wcześniej publikowana pod niezbyt szczęśliwym tytułem *Granice dialogu*, Kraków: Wydawnictwo M 1999) oraz cytowana wyżej *Wiara – prawda – tolerancja*. Ta pierwsza publikowana jest w tomie VIII/2 *Opera Omnia* (por. J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma ekumeniczne i ekumeniczne*, tł. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 1000-1056), aczkolwiek już nie jako jedna całość.

⁴ J. Ratzinger, *Problem absolutności chrześcijańskiej drogi zbawienia*, w: JROO, t. VIII/2, *Kościół – znak wśród narodów*, s. 960.

⁵ Tamże, s. 961.

⁶ Tamże, s. 960.

utworzone dopiero w czasach nowożytnych, jest według niego „problematycznym uogólnieniem, [...] które opiera się na dyskusyjnych założeniach”⁷. Świat religii jest tak różnorodny, bogaty i złożony, że analiza samych fenomenów nie pozwala sformułować jednej definicji religii⁸. J. Ratzinger nie neguje możliwości „definiowania” religii. Sprzeciwia się jednak uniformizacji religii, a więc tendencji do traktowania wszystkich religii jako jednostek tego samego rodzaju, w którym poszczególne religie byłyby jego różnymi gatunkami⁹. Takie ujęcie należy zakwestionować na podstawie rozważań fenomenologicznych. „Same zjawiska nie pozwalają tworzyć wspólnego, wszystko obejmującego, ogólnego pojęcia religii. Chcąc nie chcąc filozofia religii musi tutaj przeciwstawić się charakteryzującej każdą filozofię tendencji uogólniania i poddać się oporowi zjawisk, niedających się włączyć do jednego wspólnego rodzaju. Ateistyczna religia buddyzmu broni się przed włączaniem jej w taką lub inną wspólną definicję z teistycznymi typami religii Zachodu. I nikt nie ma prawa nazywać «religią» jedynie typów zachodnich, do czego mamy skłonności”¹⁰.

Zasadniczą różnicę wyznacza rozumienie Absolutu. W religiach teistycznych jest on osobą, dlatego najwyższym pragnieniem człowieka jest zjednoczenie z Bogiem przez miłość. W religijności azjatyckiej najczęściej umieszcza się Absolut poza sferą bytów osobowych, a najwyższym celem człowieka religijnego jest wzniesienie się ponad pragnienie uwiecznienia swego osobowego istnienia i roztopienie się w „nicości” bytu. Podobny błąd nieuprawnionego ujednoczenia popełnia się, gdy na przykład istotę chrześcijańskiej ofiary lub kapłaństwa próbuje się wyjaśnić, posługując się ogólnoreligijnym pojęciem ofiary lub powszechnym rozumieniem kapłaństwa¹¹. Zróżnicowanie ukazuje się także bardzo wyraźnie w kwestii pytania o prawdę i w kwestii rozumienia zbawienia. Na przykład religia starożytnego Rzymu miała charakter państwowego kultu całkowicie oderwanego od pytania o prawdę rzeczywistości, a religie Dalekiego Wschodu nie pytają o zbawienie człowieka, ale o to, na jakiej drodze następuje wyzwolenie człowieka z więzów życia w tym świecie¹².

⁷ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków: Salwator 2004, s. 78.

⁸ Por. J. Ratzinger, *Problem absolutności chrześcijańskiej drogi zbawienia*, s. 962.

⁹ Por. tamże, s. 961. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 14-46. Tendencja ta zapoczątkowana została przez oświeceniowych encyklopedystów, którzy chrześcijaństwo, nazywane dotychczas „drogą”, zaliczyli do wspólnego zbioru „religii”.

¹⁰ J. Ratzinger, *Problem absolutności chrześcijańskiej drogi zbawienia*, s. 962.

¹¹ Por. tamże, s. 961-962.

¹² Por. J. Ratzinger, *Sól ziemi*, s. 36. „Nie wszystkie wyznania są «wiarą». Na przykład buddyzm w swojej klasycznej formie nie zmierza do aktu autotranscendencji, spotkania z Całkowicie Innym, z tym Bogiem, który do mnie mówi i wzywa mnie do miłości. Buddyzm to raczej akt radykalnej interioryzacji, który nie sprawia, że człowiek wychodzi poza siebie, ale prowadzi go do siebie samego; ten akt ma doprowadzić do wyzwolenia z jarzma indywidualności, z ciężaru wypływającego z faktu bycia osobą, aby powrócić do tożsamości wspólnej każdemu bytowi – bytowi, który w porównaniu z doświadczeniem, jakie o nim mamy, może zostać nazwany niebytem, nicością, aby

Według J. Ratzingera „należy przede wszystkim uwzględnić panoramę religii w ich wewnętrznej strukturze historycznej i duchowej”¹³. Swoje stanowisko wyjaśnia w następujący sposób: „Wydawało mi się, że nie powinno się po prostu dyskutować nad niedającą się bliżej zdefiniować masą «religii», lecz najpierw spróbować zobaczyć, czy nie zachodzą tu mające pewną ciągłość procesy historyczne i czy nie dadzą się rozpoznać i sklasyfikować podstawowe typy, które można poddać ocenie. W końcu należałoby postawić sobie pytanie, jaki jest wzajemny stosunek tych zasadniczych typów, a także czy postawią nas one przed alternatywami, które potem mogłyby się stać przedmiotem filozoficznych oraz teologicznych refleksji oraz decyzji”¹⁴.

Podjmując próbę klasyfikacji religii, J. Ratzinger krytykuje dość powszechną dziś próbę wyprowadzenia każdej ze znanych religii z doświadczenia łączności z Bogiem, która jest udziałem mistyków wszystkich epok i obszarów. Każda więc religia miałaby się opierać ostatecznie „na przeżyciach mistyków, którzy najpierw sami doświadczają bezpośredniego kontaktu z Bogiem, a następnie przekazują to doświadczenie innym, którym nie jest dana taka łaska”¹⁵. Redukcja początków i historii religii do mistyki jest według J. Ratzingera nieuprawniona. Zauważa on, że droga mistyczna pojawia się w ściśle określonym miejscu historii religii i stanowi tylko jej część. „Prosta tożsamość, do której prowadzi myśl mistyczna, upada na korzyść określonej, przejrzystej dziś struktury, przy czym bardzo wyraźnie wykryształizowała się droga mistyczna, która pojawia się w ściśle określonym miejscu historii religii i zakłada szereg niezależnych od niej procesów rozwojowych”¹⁶.

U początków mamy więc – według J. Ratzingera – „stadium dawnych (tzw. prymitywnych) religii, które przechodzi następnie w stadium religii mitycznych, w którym różne rozproszone doświadczenia zostały zebrane w logicznym i ogólnym oglądzie. Ściśle rzecz biorąc, oba etapy nie mają nic wspólnego z mistyką, lecz razem wzięte stanowią szerokie przedpole historii religii”¹⁷. Pierwszy więc krok w historii religii polegał na przejściu od tego, co prymitywne, do mitu. Drugi, decydujący, polega na wyrwaniu się z tego mitu. To wyjście z mitu ma trojaką postać. Według J. Ratzingera historia religii ukazuje istnienie trzech wzajemnie do siebie nieredukowalnych postaci religii, które pojawiają się właśnie w momencie wyjścia z mitu. Pierwszą formą jest wyjście w kierunku mistyki tożsamości, której istotną cechą jest bezkształtne doświadczenie mistyczne prowadzące do roztopienia «ja» we wszechjedni. Drugą jest rewolucja monoteistyczna, czyli wyjście w kierunku osobowego rozumienia Boga, który

w ten sposób wyrazić absolutne nieistnienie” (J. Ratzinger, *Europa w kryzysie kultur*, tł. W. Dzieża, Częstochowa: Edycja Św. Pawła, 2005, s. 97-98).

¹³ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 16.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże, s. 22-23.

¹⁶ Tamże, s. 23.

¹⁷ Tamże, s. 24.

działa w historii człowieka, a człowiek działanie to odbiera jako wezwanie Boże mające prowadzić do zjednoczenia w miłości z Bogiem, które nie znosi różnicy między „ja” człowieka i „Ty” Boga. Trzecim wyjściem, jak zauważa J. Ratzinger, jest zapoczątkowane już w starożytnej Grecji poznanie racjonalne, gdzie na pierwsze miejsce wysuwa się Absolut, do którego dochodzi się nie poprzez religie, lecz przez filozoficzną refleksję, a to co religijne nie ma większego znaczenia. Ten trzeci sposób jest kontynuowany przez oświecenie, które łączy się z zewnątrz z historią religii, ponieważ dąży do jej zakończenia¹⁸. Dwie pierwsze, nazywane przez J. Ratzingera także „wielkimi drogami religijnymi”¹⁹, to droga nieosobowego rozumienia bóstwa i droga osobowego rozumienia Boga, których wyrazem są odpowiednio: mistyka tożsamości i mistyka osobowej miłości.

Fenomenologiczne analizy historii religii doprowadziły J. Ratzingera do jeszcze jednego ważnego wniosku. Stwierdza on fakt, że religie na siebie oddziałują, a także historia religii jest częścią „jednej jedynej historii, która różnymi drogami zmierza ku Bogu”²⁰.

Oprócz zakwestionowania prób unifikacji religii, J. Ratzinger wyraża również sprzeciw wobec utożsamiania pojęć „wiarą” i „religia”. Według niego te pojęcia „są mętne i najczęściej tyleż z sobą mylone, co uogólniane. Dlatego mówi się o «wiarach» w liczbie mnogiej i ma się na myśli wszystkie religie, mimo że pojęcie «wiar» nie występuje we wszystkich religiach, a przynajmniej nie dla wszystkich jest konstytutywne, a jeśli występuje – jest różnie rozumiane. I odwrotnie – rozszerzenie pojęcia religii jako ogólnej nazwy stosunku człowieka do Transcendencji nastąpiło dopiero w drugiej połowie czasów nowożytnych”²¹. W związku z tym chciałby, aby teologia religii precyzyjnie wyjaśniła te pojęcia. Ratzinger uważa, że „wiarą” i „religia” tylko do pewnego stopnia są tym samym²². Nie można ich jednak zupełnie od siebie oddzielić, jak to uczynił K. Barth. „Wiara bez religii – wyjaśnia – jest czymś nierealnym, religia jest jej częścią składową, a wiara chrześcijańska musi ze swej istoty przejawiać się w życiu jako religia”²³.

Konsekwentny sprzeciw wobec prób zaklasyfikowania zróżnicowanego świata religii do jednego rodzaju J. Ratzinger wyprowadza z klasycznego rozumienia istoty religii. W rozmowie z Peterem Seewaldem, przeciwstawiając się redukowaniu religii do funkcji terapeutycznej, papież przypomina, że „istotą religii

¹⁸ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 24-25. Por. także: A. Nichols, *Mysł Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tł. D. Chabrajska, Kraków: Salwator 2005, s. 384-390. Według Ratzingera decydujące znaczenie dla przyszłości religii będzie mieć stosunek do tej trzeciej drogi.

¹⁹ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 32.

²⁰ Tamże, s. 37.

²¹ Tamże, s. 42.

²² J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowska, Kraków: Znak 1994, s. 40.

²³ J. Ratzinger, *Dialog religii i stosunki żydowsko-chrześcijańskie*, w: JROO, t. VIII/2, *Kościół – znak wśród narodów*, tł. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 1054.

jest transcendujące odniesienie człowieka do nieznaney mu rzeczywistości, którą wiara nazywa Bogiem, i owa zdolność człowieka, dzięki której, wychodząc poza wszelkie uchwytny, wymierne aspekty, wchodzi on w to praodniesienie²⁴. Istotą religii – zgodnie zresztą z powszechnie przyjętym jej rozumieniem – jest relacja człowieka do rzeczywistości transcendentnej, którą religia nazywa Bogiem, a filozofia Absolutem.

Zarysowane wyżej ogólne rozważania na temat zróżnicowanego świata religii doprowadziły J. Ratzingera do wyłożenia swego stanowiska na temat miejsca chrześcijaństwa w duchowej historii ludzkości²⁵. Pojawia się więc pytanie: „Jak chrześcijaństwo ma się wpisać w uniwersalną strukturę religii?”²⁶.

2. MIEJSCE CHRZEŚCIJAŃSTWA W DUCHOWEJ HISTORII LUDZKOŚCI

Analiza wzajemnego oddziaływania religii na siebie oraz analiza historii religii zaprowadziła J. Ratzingera do konstatacji, że „ogólna tożsamość religii jest tak samo niewielka jak ich pozbawiona odniesień wielość, lecz że może ukształtować się pewna formuła strukturalna, która obejmuje moment historyczności (stawania się, rozwoju), moment przejściowych związków oraz ich nie dające się zredukować, realne różnice”²⁷. Wyrażone w ten sposób stanowisko nie przeszkadza w poszukiwaniu i określeniu miejsca chrześcijaństwa w historii religii. Miejsce to określa – jak się wydaje – opowiedzenie się po stronie Boga wiary i Boga filozofów oraz zdecydowany wybór wiary i rozumu oraz prawdy i kultu²⁸.

Od początku chrześcijaństwo podjęło wysiłek określenia swojego miejsca w zróżnicowanym świecie religii. Swą prehistorię odnajdywało „w ruchu przeciwstawiającym rozum religii o tendencjach rytualistycznych”²⁹. Bliższe mu były racjonalne poszukiwania filozofów greckich niż proponowany w religijności greckiej kult bóstw. Mimo że chrześcijaństwo wiązało swe początki z greckim oświeceniem, a nie ze starożytnymi religiami, „to jednak nawiązywało do religijnych poszukiwań człowieka i sięgało do dziedzictwa religijnego poprzez kształtowanie modlitwy i kultu. Jego duchowa prehistoria – zawarta w Starym Testamencie – polega wobec tego na ciągłym sporze między formami religij-

²⁴ J. Ratzinger, *Sól ziemi*, s. 18.

²⁵ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 14-45, 66-89.

²⁶ J. Ratzinger, *Sól ziemi*, s. 117.

²⁷ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 25.

²⁸ Szerzej na ten temat, por. A. Michalik, *Zrozumieć chrześcijaństwo. Istota chrześcijaństwa według Josepha Ratzingera*, Tarnów: Biblos 2008, s. 32-38 i 49-60.

²⁹ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 67.

nymi, wprowadzanymi przez różne narody, oraz profetycznym objawieniem, które odsuwa bóstwa w celu odnalezienia prawdziwego oblicza Boga. Dlatego mówimy o zupełnie wyjątkowej pozycji chrześcijaństwa w duchowej historii ludzkości³⁰.

2.1. BÓG WIARY I BÓG FILOZOFÓW

Poszukiwanie przez Izrael i chrześcijaństwo właściwego wyrazu własnej wiary dokonuje się w nieustannym dialogu-sporze z religiami sąsiednich narodów. Ten spór dotyczy przede wszystkim określenia obrazu Boga. Dlatego na kartach Starego i Nowego Testamentu spotykamy nieustanny wysiłek szukania prawdziwego oblicza Boga. Biblia pozwala nam poznać Boga najpierw w stworzeniu, a następnie w historii. Przede wszystkim Bóg Biblii jawi się zawsze jako Bóg kogoś. W Starym Testamencie jest Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba, wreszcie Bogiem Ojców. W Nowym Testamencie jest Ojcem Jezusa Chrystusa³¹.

Wobec środowiska wypełnionego niezliczoną ilością bóstw, chrześcijaństwo musiało określić, jakiego Boga ma na myśli³². Opowiedziało się zdecydowanie za Bogiem filozofów, przeciwko bóstwom pogańskim. Bóg chrześcijan jest Najwyższym – podstawą wszelkiego bytu – o którym mówią greccy filozofowie. Filozoficzna myśl grecka dokonała bowiem w hellenistycznym świecie analogicznego obalenia bogów i boskich sił, jakiej dokonała literatura prorocka i mądrościowa w świecie żydowskim. Filozofia i jej rozumowe podejście do bytu wypierała ułudę mitów, chociaż nie usuwała religijnych form oddawania czci bogom, traktując religię jako ważną podstawę życia publicznego. Rozdzielono prawdę i pobożność, rozum i wiarę. „Chrześcijaństwo stanęło zdecydowanie po stronie prawdy i odrzuciło takie pojmowanie religii³³”.

³⁰ Tamże, s. 68. Chrześcijaństwo konfrontujące się z tradycjami religijnymi różnych kultur w sposób twórczy ukształtowało swoje własne religijne dziedzictwo. Ratzinger określa ten proces terminem *schöpferische Umprägung* (por. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel-Verlag 1990, s. 88; *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 110 i 113). Ratzinger przedstawia tę drogę chrześcijaństwa w kilku innych miejscach swoich prac (por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 105-125; J. Ratzinger, *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tł. J. Zychowicz, Kraków: Znak 1995, s. 21-32; J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 11-31; J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 116-125).

³¹ Por. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, München–Freiburg im Breisgau: Erichewel Verlag 1973, s. 94-95.

³² Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 126. Por. także: J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, w: J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, red. S. O. Horn i in., Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1997, s. 40-59.

³³ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 130.

Wybór Boga filozofów, a więc wybór rozumu (Logosu) przeciwko mitowi i zwyczajowi, zharmonizował w chrześcijaństwie rozum i pobożność, prawdę i religijność, a w konsekwencji uchronił chrześcijaństwo przed losem starożytnych religii. Ale nie był to wybór bezwarunkowy. Synteza ta wymagała jednak przeobrażenia. Wiara chrześcijańska rzeczywiście dogłębnie przeobraziła filozoficzne pojęcie Boga. Bóg pojmowany jako Absolut, jako czysty byt lub myśl, Bóg pojmowany jako absolutna wieczność i niedostępność, zamknięty w sobie i nieskończenie odległy, nie mógł być Bogiem wiary. Myśl chrześcijańska przekształciła filozoficzne pojęcie Boga w Boga wiary. Chrześcijańska wiara odkryła, że Bóg filozofów, „choć nie przestaje być Tym, do czego oni doszli”, jest jednak „zupełnie inny, niż wymyślili Go filozofowie [...]. Będąc istotną Prawdą i podstawą wszelkiego bytu, jest On zarazem także Bogiem wiary, Bogiem ludzi”³⁴. Tę przemianę filozoficznego pojęcia Boga w Boga wiary widać dobrze na przykładzie świadectwa Biblii. Jest to Bóg zaangażowany w sprawy ludzi. Jest to Bóg, którego można usłyszeć i z którym można wejść w dialog. Jest to Bóg kierujący ludźmi ku ostatecznemu celowi ich życia. Jednocześnie jest to Bóg, którym nie można dysponować, ani manipulować. Jest to Bóg bliski, ale i transcendentny. Bóg słuchający biednego człowieka, ale ogarniający całą rzeczywistość. Filozoficzny Absolut otrzymał imię i oblicze. Stał się osobą, z którą można nawiązać kontakt i do której można się modlić. Chrześcijaństwo odkryło, że Byt, do którego udało się dotrzeć na drodze filozoficznej refleksji, utożsamia się z Bogiem objawienia, z Bogiem biblijnej wiary. „Chrześcijańska synteza polega właśnie na tym paradoksalnym powiązaniu, to jest właśnie jego niezwykłość i nowość w dziejach religii, a zarazem jego odrębność i trudność: Tylko «Absolut» jest Bogiem, ale cechą Absolutu jest «relacyjność», *relatio* – Absolut jest Stwórcą i autorem objawienia, czy też, jak krótko powie późniejsza tradycja, «osobą», kimś, kto zwraca się ku stworzeniu i ku któremu stworzenie może się zwrócić”³⁵. J. Ratzinger stwierdza krótko: „Wiara chrześcijańska, opowiadając się za Bogiem filozofów i głosząc

³⁴ Tamże, s. 132-133. „Izrael odważył się *coś* absolutnego adorować jako *Kogoś* absolutnego. Na tym i tylko na tym polega istotna różnica dzieląca go od politeizmu, w tym także dokonuje się historyczne przewyciężenie politeizmu. Politeizm nie jest konstatacją różnorodności Bytu absolutnego (jak zazwyczaj naiwnie zakładamy), opiera się raczej na wyobrażeniu jego niedostępności. Monoteizm zaś różni się od politeizmu nie przez uznanie jedności Absolutu (jest to istotna treść ludzkiej świadomości, podtrzymywana również przez materializm w jego koncepcji absolutności materii); różnica tkwi o wiele bardziej w wierze w jego dostępność i jego własną umiejętność komunikacji” (J. Ratzinger, *Problem absolutności chrześcijańskiej drogi zbawienia*, s. 965). Także dla religii azjatyckich boski Byt absolutny jest ponadosobowy lub nieosobowy. Nie jest więc adresatem pozytywnych aktów religijnych. Te akty mogą być kierowane tylko do skończonych odzwierciedleń Absolutu – do bogów, które nie są prawdziwym Bogiem (por. J. Ratzinger, *Problem absolutności chrześcijańskiej drogi zbawienia*, s. 966).

³⁵ J. Ratzinger, *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, tł. J. Merecki, Kraków: Salwator, 2006, s. 16.

konsekwentnie, że jest On Bogiem, do którego można się modlić i który przemawia do człowieka, nadała temu Bogu filozofów zupełnie nowe znaczenie³⁶.

2.2. WIARA I ROZUM

Kultura hellenistyczna rozdzielała religię i rozum (filozofię). W hellenistycznym świecie panowała religia o charakterze mitycznym. Pozbawiona była ona racjonalnych odniesień. Jej istotą był kult i nie towarzyszyła mu żadna głębsza refleksja dotycząca natury rzeczywistości. Filozofia, która stawiała pytania o naturę rzeczywistości, odkryła iluzoryczność religijnych mitów. Nie dysponowała ona siłami, które mogłyby skutecznie wpłynąć na religijne wybory człowieka. Rozdział więc między rozumem a pobożnością coraz bardziej się pogłębiał, aż do zerwania jakiegokolwiek związku religii z rozumem. Rozum szukał prawdy, a religię uważano za *institutio vitae*, czyli pewną formę życiowej postawy. Ponad prawdą postawiono zwyczaj i społeczny pożytek³⁷.

Chrześcijaństwo od samego początku stało „po stronie rozumu, który ze względu na poszukiwanie prawdy jest krytyczny wobec religii”³⁸. W konfrontacji ze starożytnym światem chrześcijaństwo poszło drogą filozofii, a nie religii, opowiadając się za rozumem przeciw religijnym mitom³⁹. „Charakterystyczną cechą chrześcijaństwa – wyjaśnia J. Ratzinger – jest to, że w nowy sposób łączy ono rozum i religię; człowiek skierowany jest tym samym ku prawdzie, a religia nie pozostaje kwestią tradycji, lecz staje pod znakiem prawdy”⁴⁰.

„Podczas gdy religijna filozofia buddyzmu na przykład, a z pewnością od bardzo dawna także hinduizmu, wszelkie treści religijne uważa za symboliczne tylko, to wiara chrześcijańska zawsze opierała się na poznaniu realistycznym, w którym prawda ukazuje się w postaci, której nie da się wymienić na inne symbole. [...] Według wiary chrześcijańskiej Jezus żył w określonym czasie, umarł i zmartwychwstał. Ten sam Bóg, który w Chrystusie stał się człowiekiem, jest Stwórcą świata. Przez takie twierdzenia wiara chrześcijańska wychodzi poza obszar poznania symbolicznego i wkracza na obszar historycznego i filozoficznego rozumu”⁴¹.

³⁶ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 132.

³⁷ Por. tamże, s. 129-130.

³⁸ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 79.

³⁹ Szerzej na ten temat: J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, s. 48-59; J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, s. 126-131.

⁴⁰ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 80. Por. także: J. Ratzinger, *Chrystus – Odkupiciel wszystkich ludzi. Jedyność i powszechność Chrystusa i Jego Kościoła*, w: JROO, t. VI/2, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tł. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015, s. 917-920.

⁴¹ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tł. W. Szymona, Poznań: W drodze 2009, s. 440. Ratzinger zauważa także, że „wiara nie może przeciwstawiać

Chrześcijaństwo postrzegało siebie jako wiarę odwołującą się do rozumu oraz szukającą zrozumienia samej siebie. Fundamentalne w tym względzie jest odwołanie się do prawdy. Otrzymane od Boga słowo, które stoi u podstaw wiary, postrzegane jest w wierze jako przejaw rozumu i sensu, a więc prawda. „Szukanie prawdy przez wierzącego odbywa się w ruchu, w którym wciąż na nowo słuchanie przepowiadanego słowa łączy się z poszukiwaniami rozumu”⁴².

„Chrześcijaństwo – wyjaśnia J. Ratzinger – nie należy po prostu do dziejów religii, ale nie należy też wyłącznie do dziejów krytyki religii, do dziejów rozumu, który wystarcza sam sobie. Mówiąc o rozumności chrześcijaństwa, Ojcowie Kościoła rozróżniali między *ratio*, czystym rozumem, i *intellectus*, zdolnością do duchowego widzenia, która sięga dalej niż sam rozum. Istotą mądrości – wiary, która jest mądrością – jest właśnie to, że przekracza ona granice czystego rozumu i przywraca moc widzeniu, do którego człowiek jest powołany. Charakterystyczną cechą chrześcijaństwa jest to, że w nowy sposób łączy ono rozum i religię; człowiek skierowany jest tym samym ku prawdzie, a religia nie pozostaje kwestią tradycji, lecz staje się znakiem prawdy”⁴³.

2.3. PRAWDA I KULT

„W samej swej podstawowej strukturze wiara chrześcijańska nie jest samym zaufaniem pozbawionym treści, lecz zawsze jest zaufaniem konkretnej osobie i jej słowom, a więc zawsze jest spotkaniem z prawdą, zawierającą określoną treść. To właśnie wyznacza jej specyficzne miejsce w historii religii”⁴⁴.

Już w późnej starożytności kwestionowano możliwość dotarcia do prawdy. Symmach odnośnie do możliwości poznania Boga stwierdził: „Uno itinere non potest veniri ad tam grande secretum” („Do tak wielkiej tajemnicy nie można dotrzeć jedną, jedyną drogą”). Natomiast Porfiriusz zawyrokował: „Latet omne verum” („Prawda jest ukryta”)⁴⁵. Wyrazem takiego podejścia do prawdy w dziedzinie religii jest jej późnoantyczna koncepcja prezentowana przez Marka Terencjusza Warrona⁴⁶. Pojmował on Boga jako duszę, która kieruje światem przez ruch i rozum. Dusza ta jednak nie jest przedmiotem kultu. „Prawda i religia, rozumowe pojmowanie i porządek kultowy, konkretny świat i religia sytuują się na dwóch różnych płaszczyznach. Porządek kultowy, konkretny świat religii nie

się rozumowi”, ale „nie może też jednak poddać się wyłącznemu panowaniu oświeconego rozumu i jego metod” (J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 439).

⁴² J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 166.

⁴³ J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 80.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Formalne zasady chrześcijaństwa*, s. 439.

⁴⁵ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 140-141.

⁴⁶ Por. tamże, s. 132-135. Por. także: J. Ratzinger, *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, w: JROO, t. I, tł. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014, s. 328-338.

należy do porządku *res*, do rzeczywistości jako takiej, ale do dziedziny *mores* – do dziedziny obyczajów⁴⁷. Religia, czyli kult i rzeczywistość oraz jej racjonalne poznanie, stoją obok siebie jak dwie oddzielne sfery. Jedna jest obyczajem, druga szuka prawdy. Jedna jest konieczna dla normalnego funkcjonowania państwa, druga dopuszczona i tolerowana w granicach prywatności obywateli. Innymi słowy, każdy mógł myśleć o naturze rzeczywistości to, co chce, byleby przestrzegał religijnego porządku publicznego, czyli brał udział w oficjalnym kulcie. Mógł nie wierzyć, a nawet kpić z bogów prywatnie, jak to się zdarzało nawet kapłanom, byleby palił dla nich kadzidła. Rzymski kapłan C. Aureliusz Cotta, jako najwyższy kapłan publicznie bronił kultu, lecz prywatnie stawiał pytania o prawdę i wątpił w istnienie bogów. Tymczasem – twierdzi J. Ratzinger – „pytania o prawdę nie można uniknąć. W sposób konieczny wiąże się ono z człowiekiem i dotyczy właśnie jego eschatologicznych decyzji: czy jest Bóg? Czy jest prawda? Czy jest dobro?”⁴⁸.

Wiara chrześcijańska ze swej istoty od początku ma do czynienia z prawdą. Jezus objawił się jako Prawda (por. J 14,6) i Bóg jest prawdą. Dlatego pierwsze przykazanie: „Nie będziesz miał bogów cudzych obok Mnie!” (por. Wj 20,3; Pwt 5,7) jest nie tylko pierwsze pod względem numerycznym, ale przede wszystkim pod względem rangi⁴⁹. I chociaż wiara chrześcijańska, w przeciwieństwie do innych religii, nie stawia na pierwszym miejscu praktyk kultycznych, to właśnie odrzucenie pogańskiego porządku kultycznego, czyli odmowa składania ofiar bogom, stała się powodem oskarżenia pierwszych chrześcijan o ateizm. Nie mogli oni składać ofiar bogom, których nie ma. To byłoby bałwochwalstwo. Kult w ich przekonaniu musi się opierać na prawdzie.

3. KONCEPCJA DIALOGU MIĘDZYRELIGIJNEGO

Pod koniec lat 90. ubiegłego wieku J. Ratzinger napisał na sesję Akademii Nauk Moralnych i Politycznych w Paryżu – jak sam to określa – „przyczynek” zatytułowany *Dialog religii i stosunki żydowsko-chrześcijańskie*⁵⁰. Teolog

⁴⁷ J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 132.

⁴⁸ Tamże, s. 177.

⁴⁹ Por. J. Ratzinger, *Dogma und Verkündigung*, s. 107-108; J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 68, 85. Ratzinger – w sobie właściwy sposób poszukiwania sensu także obcych chrześcijaństwu idei religijnych – odwraca politeistyczną zasadę „przekładalności bogów” i traktuje pogańskie bóstwa „jako przecucia, jako pewien etap na drogach poszukiwania prawdziwego Boga i Jego odbicia w stworzeniach” (J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 183).

⁵⁰ Tekst publikowany wcześniej także po polsku znalazł się również w kolejnym tomie *Opera Omnia*. Por. J. Ratzinger, *Dialog religii i stosunki żydowsko-chrześcijańskie*, s. 1040-1054.

rozpoczął swój tekst od przypomnienia książki kard. Mikołaja z Kuzy, który w 1453 r., bezpośrednio po zdobyciu Konstantynopola przez Turków, opublikował *De pace fidei*. Kuzańczyk był przekonany, że pokój religijny i pokój światowy są ze sobą ściśle powiązane. Dlatego, starając się oddać przysługę pokojowi, próbował wyjaśnić tę kwestię przy pomocy utopii. Ponieważ zgorszenie wielości religii na świecie stało się nie do zniesienia, Chrystus jako *Logos świata* zwołał niebieski sobór, podczas którego Boski Logos przekonywał siedemnastu przedstawicieli różnych narodów i religii do rozpoznania, że w Kościele reprezentowanym przez Piotra mogą zostać zaspokojone pytania religijne wszystkich ludzi. We wszystkich naukach o mądrości – mówi Chrystus – „nie znajdziecie jakiegś innej wiary, gdyż wszystkie zakładają jedno i to samo”. „Bóg jako Stwórca jest Trójcą i jest jeden; jako Nieskończony nie jest Trójcą ani jeden, ani też niczym z tego wszystkiego, co można powiedzieć. Bo imiona, które przypisujemy Bogu, pochodzą od stworzeń, podczas gdy On jest sam w sobie niemożliwy do wypowiedzenia i wznosi się ponad wszystkie nasze nazwy i to, co można by o Nim powiedzieć”⁵¹.

Według J. Ratzingera żyjemy w czasach, kiedy „ten fikcyjny sobór niebiański zszedł na ziemię, a ponieważ tutaj głos Logosu można dosłyszeć tylko fragmentarycznie, stał się z konieczności znacznie bardziej skomplikowany”⁵². Zdanie to dobrze wyraża – jak się wydaje – stanowisko wobec dialogu międzyreligijnego. Jest to sprawa równie aktualna, jak i trudna. Analizując to zjawisko przypominał, że dialog religii poprzedził dialog ekumeniczny. Można powiedzieć, że chrześcijański ekumenizm rozszerzył się stopniowo do dialogu religii.

Pojawia się więc pytanie o jedność w różnorodności. Świat staje się dzisiaj coraz bardziej „jedną wspólną przestrzenią ludzkiej historii”, którą jednak rozdzierają wojny i konflikty. A ponieważ – zgodnie ze słynnym zdaniem H. Künga – „nie ma pokoju w świecie, bez pokoju między religiami”, ekumenia religii jest zadaniem i obowiązkiem wszystkich wspólnot religijnych. Kard. Ratzinger pyta więc: „Jak tego dokonać? Jak możliwe jest to spotkanie wobec różnorodności religii i ich radykalnych sprzeczności, które właśnie dzisiaj często przejawiają się w formie przemocy? Jaki rodzaj jedności jest w ogóle możliwy? Jakie obrać kryterium umożliwiające przynajmniej rozpoczęcie jej szukania?”⁵³. Swoje poszukiwanie rozpoczyna od próby wyłuszczenia z zamętu różnorodności religii świata jakiegoś ich powiązania. Wchodzi więc na drogę rozróżniania. W złożonym świecie religii wyróżnia najpierw religie plemienne i religie powszechne, koncentrując swą uwagę na religiach powszechnych. Wyróżnia dwa podstawowe typy religii: teistyczny (podkreśla transcendencję) i mistyczny (akcentuje duchowość). „Jeśli diagnoza ta jest poprawna – pisze – ekumenia religii ma do

⁵¹ Por. tamże, s. 1040-1041.

⁵² Tamże, s. 1041.

⁵³ Tamże, s. 1043.

wyboru dwie drogi. Można próbować typ teistyczny włączyć do mistycznego, więc typ mistyczny uznać za szerszy, taki, w którym miejsce może znaleźć również spuścizna teistyczna, albo można wypróbować drogę odwrotną⁵⁴. Ale J. Ratzinger zauważa również, że dzisiaj pojawiła się jeszcze trzecia możliwość, którą nazywa drogą pragmatyczną. „Według niej wszystkie religie powinny zaniechać niekończących się sporów o prawdę i za swoją rzeczywistą istotę oraz wewnętrzną celowość uznać ortopraksję, której drogę zdają się z kolei jasno wytyczać wyzwania teraźniejszości”⁵⁵. Religie powinny ostatecznie służyć tylko pokojowi, sprawiedliwości i ochronie stworzonego świata. Wszyscy mogliby zachować swoje zwyczaje, spory stałyby się zbędne, a wszyscy byłiby zjednoczeni wokół wyzwań czasu.

Po tym rozróżnieniu J. Ratzinger poddaje analizie trzy otwarte w ten sposób drogi. Wydawać by się mogło, że przyszłość ma tylko religia mistyczna. Tylko w niej bierze się na serio zakaz tworzenia obrazów Boga. W tym względzie jednak judaizm „grzeszy” naciskiem na fakt istnienia Boga osobowego oraz usiłowaniem nadania Bogu imienia. Wydawać by się mogło, że przyszłość ma już tylko religia nieokreślona przez obiektywną treść. Poprzestanie na mistycznym doświadczeniu wyklucza jakikolwiek konflikt z rozumem naukowym. W ściśle apofatycznej teologii nie podnosi się już roszczenia do poznania tego, co boskie. Religia mistyczna jest racjonalna właśnie dlatego, że rezygnuje z roszczeń poznania prawdy. Jest więc również w najwyższym stopniu tolerancyjna.

Ponadto wydaje się, że osobowy i nieosobowy sposób widzenia boskości wzajemnie się uzupełniają. Bóg, który przemawia, i milcząca głębia bytu byłyby ostatecznie tylko dwoma różnymi sposobami myślenia o Niewypowiedzialnym. Nie byłoby ważne, czy ktoś podporządkowuje się przemawiającemu Bogu, czy zanurza w milczącej głębi bytu. Adoracja, której żąda Bóg Izraela i uwolnienie się od świadomości, która zapomina o własnym „ja” i rozplywa się w Nieskończonym, mogłyby być uważane za warianty jednej i tej samej postawy wobec tego, co nieskończone⁵⁶.

„W ten sposób – pisze J. Ratzinger – wszystko wydaje się wspólnie rozwiązane. Istniejące obecnie formy mogą pozostać, uznaje się jednak względny charakter wszystkich zewnętrznych postaci i trwa się w świadomości wspólnego szukania głębi Bytu, w interioryzacji, która zapomina nawet o własnym «ja» i zapewnia niosące pociechę spotkanie z Niewypowiedzialnym, po którym pokrzepieni wracamy do świata codzienności”⁵⁷.

Jednak tylko „wszystko wydaje się wspólnie rozwiązane”... W tym miejscu zaczyna się krytyka tak pojętego poszukiwania jedności. Religie teistyczne

⁵⁴ Tamże, s. 1044.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Por. tamże, s. 1044-1046.

⁵⁷ Tamże, s. 1046.

nie traciły z oczu kierunków mistycznych i była w nich obecna także teologia apofatyczna. Kościół zawsze nauczał, że to, co mówimy o Bogu, jest tylko dalekim odzwierciedleniem Niewypowiedzianego. Niepodobieństwo jest większe niż podobieństwo. Adoracja ma zawsze coś wspólnego z interioryzacją. Jednak identyfikacji dwóch dróg i ich redukcji do drogi mistycznej nie można zaakceptować, ponieważ w tym wypadku świat widzialny przestałby mieć jakikolwiek związek z boskością. Nie miałoby już znaczenia pojęcie stworzenia. A kosmos, który nie jest stworzeniem, nie ma już nic wspólnego z Bogiem. To samo odnosi się do historii. Bóg nie wchodzi już w świat, a ten ostatni staje się bezbożny. Religia nie prowadzi już do wspólnoty myśli i woli. Staje się swego rodzaju indywidualną terapią. A etyka staje się tylko konstrukcją człowieka⁵⁸.

Mimo całej wagi elementu apofatycznego wiara w Boga nie może zrezygnować z prawdy wyrażanej przy pomocy pojęć. Model teistyczny ma wiele elementów wspólnych z modelem mistycznym, ale nie może zostać do tego modelu zredukowany. Do wiary w jednego Boga należy w sposób istotny przyjęcie Jego woli. Adoracja nie jest jedynie zatopieniem się, ale nakłada na nas obowiązek zaangażowania woli, umysłu, uczuć i zdolności⁵⁹.

Dlatego konsekwentnie J. Ratzinger pyta: „Czy dobrym rozwiązaniem nie jest wobec tego przynajmniej model pragmatyczny?”⁶⁰. Oczywiście zaangażowanie religii w sprawy pokoju, sprawiedliwości i szacunku dla stworzenia jest bardzo ważne, ale religie nie dysponują *a priori* świadomością tego, co tu i teraz np. dla pokoju jest najlepsze. Trzeba to wypracowywać w trudzie poznania. Podporządkowanie religii celom praktyczno-politycznym sprawia, że traktuje się ją jako narzędzie. Według Ratzingera człowiek czyni wtedy z Boga sługę własnych celów, poniżając w ten sposób i Boga i siebie⁶¹.

Uczynienie ludzkości szczęśliwszą przez zjednoczenie religii jest być może – jak pisze cytowany przez Ratzingera Jacques-Albert Cuttat – najsubtelniejszą lucyferyczną pokusą:

Dążenie do uczynienia ludzkości lepszą i szczęśliwszą przez zjednoczenie religii, to jedno. Błaganie gorącym sercem o zjednoczenie wszystkich ludzi w miłości ku jednemu Bogu to inna sprawa. Ta pierwsza jest może najsubtelniejszą lucyferyczną pokusą, mającą doprowadzić do porażki tej drugiej⁶².

W końcówce opracowania J. Ratzinger wyprowadza kilka wieńczących jego refleksje tez. Pyta więc najpierw: czego można oczekiwać po tej lekturze chrześcijaństwa dla dialogu międzyreligijnego? W odpowiedzi stwierdza, że rezulta-

⁵⁸ Por. tamże.

⁵⁹ Por. tamże, s. 1047.

⁶⁰ Por. tamże.

⁶¹ Por. tamże, s. 1048.

⁶² Tamże.

tem dialogu międzyreligijnego nie będzie na pewno unifikacja religii. I formuluje szczegółowe wnioski.

Po pierwsze, nie można rezygnować z prawdy. Spotkanie religii nie może się dokonać przez rezygnację z prawdy. Jest ono możliwe tylko poprzez jej pogłębienie. Należy popierać głęboki szacunek dla wiary drugiego i gotowość szukania w tym, co wydaje się obce, prawdy, która może pomóc nam postąpić naprzód. Istotna jest również umiejętność szukania ukrytego, głębszego znaczenia pod powierzchnią zewnętrznych form, które mogą się wydawać nawet szokujące. Niezbędna jest przy tym gotowość do porzucenia naszego ograniczonego sposobu rozumienia prawdy z przekonaniem, że nie posiadamy w pełni prawdy o Bogu i że jesteśmy wobec niej jak uczniowie, jesteśmy pielgrzymami na drodze, która nigdy się nie skończy.

Po drugie, musimy być gotowi przyjąć krytykę także własnej religii. Religia strzeże drogocennej perły prawdy, ale równocześnie ją ukrywa/zasłania i jest zawsze wystawiona na ryzyko utraty własnej natury. Religia niestety może także zachorować i stać się zjawiskiem destrukcyjnym. Także wśród chrześcijan religia może ulec skażeniu i zmienić się w zabobon. Dlatego konkretna religia, w której wiara jest przeżywana, musi być ciągle oczyszczana.

Po trzecie, głoszenie słowa musi mieć charakter dialogiczny. To nie oznacza, że misje mają zostać zastąpione przez dialog, w którym to, co się liczy, to nie prawda, lecz wzajemna pomoc, by stawać się lepszymi chrześcijanami, żydami, muzułmanami, hinduistami czy buddystami. Misje i dialog powinny się wzajemnie przenikać. Dialog nie jest rozmową bez celu, ale pragnie przekonać, odkryć prawdę. Drugiemu nie komunikuje się czegoś zupełnie mu nieznanego, ale otwiera się przed nim ukrytą głębię tego, co on już doświadczył w swojej wierze. Ponadto ten, kto głosi, nie jest po prostu tym kto daje, on także otrzymuje. Dialog międzyreligijny powinien coraz bardziej stawać się słuchaniem Słowa, Logosu – jak chciał Kuzańczyk – który wskazuje nam jedność pośród naszych podziałów i sprzeczności⁶³.

ZAKOŃCZENIE. CHRZEŚCIJAŃSTWO JAKO *RELIGIO VERA*

Chrześcijaństwo nie tylko przerzuciło most między rozumem a wiarą oraz zatroszczyło się o połączenie prawdy i kultu, ale doprowadziło do jeszcze głębszej i ważniejszej syntezy, do syntezy rozumu, wiary i życia. Wiara chrześcijańska prowadzi więc człowieka nie tylko do zrozumienia otaczającego go świata, ale także do rozumienia siebie samego. Jest nie tylko poznaniem, ale też życiem.

⁶³ Por. tamże, s. 1053-1055.

Mądrość znajdująca się u podstaw rzeczywistości jest zarazem mądrością moralną, wyznaczającą istotne kierunki egzystencji⁶⁴.

We wczesnym chrześcijaństwie pojęcia natury, człowieka, Boga, etosu i religii były ze sobą ściśle powiązane [...] i właśnie to połączenie wpłynęło na racjonalność chrześcijaństwa podczas kryzysu bogów i kryzysu antycznego racjonalizmu. Połączeniu uległy ogólna orientacja religii na rozumną stronę rzeczywistości w ogóle, etos jako część tej wizji i jej konkretne zastosowanie poddane prymatowi miłości⁶⁵.

Tę syntezę streszcza określenie chrześcijaństwa jako *religio vera* (prawdziwa religia)⁶⁶.

Ważne uzasadnienie chrześcijaństwa jako prawdziwej religii J. Ratzinger znajduje u św. Augustyna.

Według Augustyna i miarodajnej według niego tradycji biblijnej chrześcijaństwo powołuje się nie na mityczne obrazy i przecucia, których uzasadnienie tkwi ostatecznie w ich przydatności politycznej, ale odnosi się do tego aspektu boskości, który może dostrzec racjonalna, sensowna analiza rzeczywistości. Innymi słowy: Augustyn identyfikuje biblijny monoteizm z filozoficznymi poglądami na temat przyczyny świata, które w różnych wariantach zaistniały w filozofii antycznej. O to chodziło, gdy święty Paweł przemówił na Areopagu, żądając dla chrześcijaństwa statusu *religio vera*. Oznaczało to, że wiara chrześcijańska nie odwołuje się do poezji i polityki, dwóch wielkich źródeł religii, ale polega na poznaniu. Wiara chrześcijańska czci ten Byt, który tkwi u podstaw wszystkiego, co istnieje, „prawdziwego Boga”. Dla chrześcijaństwa 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 pozorów⁶⁷.

Nie bez znaczenia w tej drodze chrześcijaństwa ku uznaniu go jako *religio vera* miało również przewyciężenie ekskluzywizmu religii żydowskiej.

Z określeniem miejsca chrześcijaństwa w komosie religii i filozofii związana jest jego siła przebicia. Jeszcze zanim rozpoczęły się misje chrześcijańskie, inteligencja antyczna szukała w postaci „Bogobojnego” łączności z wiarą żydowską, która jawiła się tym ludziom jako religijna postać filozoficznego monoteizmu, a jednocześnie odpowiadała wymaganiom rozumu i religijnym potrzebom człowieka, któ-

⁶⁴ Por. J. Ratzinger, *Wiara – prawda – tolerancja*, s. 121.

⁶⁵ Tamże, s. 145.

⁶⁶ Por. tamże, s. 140.

⁶⁷ Por. tamże, s. 135-136.

rych sama filozofia nie mogła zaspokoić. Nie można modlić się do Boga, który daje się jedynie pomyśleć. Jeśli jednak Boga, który pozwala odnaleźć się na drodze spekulacji myślowej, można teraz spotkać wewnątrz religii jako mówiącego i działającego, to wtedy myślenie i wiara zostają pojednane. W tym połączeniu z synagogą pozostała niezadowolająca reszta: osoba nie będąca Żydem mogła stać tylko na zewnątrz bez możliwości pełnego uczestnictwa we wspólnocie. Te ograniczenia zostały pokonane w chrześcijaństwie w osobie Chrystusa, jak wyjaśnił to Paweł. Dopiero wtedy religijny monoteizm judaizmu uzyskał wymiar uniwersalny, a więc dokonało się pojednanie myślenia i wiary, nastąpiła *religio vera*, dostępna dla wszystkich⁶⁸.

Dobrą ilustrację takiego rozumienia chrześcijaństwa znajdujemy w osobie św. Justyna.

Justyn Filozof, Justyn Męczennik (†167) może w tym przypadku uchodzić za postać symboliczną. Studiował wszystkie filozofie, ale dopiero w chrześcijaństwie rozpoznał *vera philosophia*. Przyjęcie chrześcijaństwa nie oznaczało dla niego rezygnacji z własnej postawy filozoficznej, ale jej udoskonalenie. Przekonanie, że chrześcijaństwo jest dojrzałą filozofią, tzn. taką, która przebiła się do prawdy, przetrwało jeszcze dość długo po okresie patrystycznym. Było jeszcze całkiem oczywiste w XIV w. w bizantyńskiej teologii Nikolausa Kabasilasa. Naturalnie, filozofia nie była tam rozumiana jako dyscyplina akademicka o charakterze czysto teoretycznym, ale przede wszystkim praktycznie, jako sztuka prawego życia i umierania, co jest możliwe tylko w świetle prawdy⁶⁹.

Josepha Ratzingera teologia religii. Szkic

Streszczenie

Joseph Ratzinger przestrzega przed mnożącymi się próbami powierzchownego podejmowania zagadnienia religii. W zróżnicowanym świecie religii dostrzega jednak pewne punkty styeczne. Pierwszym krokiem w historii religii było przejście od tego, co prymitywne, do mitu. Drugi, decydujący, polegał na wyrwaniu się z mitu. To wyjście z mitu ma trojaki postać, którą przyjmują trzy wzajemnie do siebie nieredukowalne postaci religii: mistyka tożsamości, rewolucja monoteistyczna i oświecenie. Wyrazem dwóch pierwszych są odpowiednio: mistyka tożsamości i mistyka osobowej miłości. Nie można również pominąć faktu, że religie na siebie oddziałują. Miejsce chrześcijaństwa w historii religii – notabene wypracowane w dialogu z religiami i sprzecznie wobec nich – określa opowiedzenie się po stronie Boga wiary i Boga filozofów oraz zdecydowany wybór wiary i rozumu oraz prawdy i kultu. W rozważa-

⁶⁸ Tamże, s. 136-137.

⁶⁹ Tamże, s. 137. Nie w religiach – jak się dziś czasem błędnie uważa – lecz właśnie w filozofii Ojcowie odkrywali ziarna słowa (por. J. Ratzinger, *W drodze do Jezusa Chrystusa*, s. 79).

niach dotyczących dialogu religii J. Ratzinger wyróżnia typ mistyczny i typ teistyczny religii. Obok nich współczesną pokusą jest typ pragmatyczny, w którym ignoruje się pytanie o prawdę. Rezultatem dialogu religii nie będzie na pewno unifikacja religii. W tym dialogu nie można zrezygnować z prawdy. Wreszcie nie można zapomnieć, że istnieje *religio vera* i jest nią chrześcijaństwo.

Słowa kluczowe: Joseph Ratzinger, teologia religii, dialog międzyreligijny, chrześcijaństwo, *religio vera*.

Joseph Ratzinger's theology of religion Some introductory notes

Summary

Joseph Ratzinger warns about a multitude of trials to superficially undertake the subject of religion. In this diverse world of religion, he sees some common points. The first step in the history of religion was to transcend the primitive, moving into myth. Second, most important step, was to leave the myth behind. This leaving is threefold – which is represented by three irreducible shapes of religion: the identity mysticism, the monotheistic revolution and the enlightenment. An expression of the first two are, respectively: the identity mysticism and the personal love mysticism. The fact that religions are affecting each other must not be omitted, either. The place of Christianity in the history of religion – *nota bene* gained by both, the dialogue with other religions and standing against them – defines standing with the God of faith and the God of the philosophers, and the decisive choice of faith and mind together with the truth and the cult. In his thoughts concerning the dialogue of religions, J. Ratzinger points out two types: the mystical and theist, of the religion. Along them walks as a temptation the pragmatic type, in which the question about the truth is ignored. The result of the dialogue of the religions will not be a unification of all religions. In this dialogue, the truth cannot be ignored. At last, it cannot be forgotten that there is a *religio vera*, and that it is Christianity.

Keywords: Joseph Ratzinger, the theology of religion, interreligious dialogue, christianity, *religio vera*.

Joseph Ratzingers Theologie der Religion. Eine Skizze

Zusammenfassung

Joseph Ratzinger warnt vor zahlreichen Versuchen der oberflächlichen Behandlung des Problems der Religion. In der vieldimensionalen Welt der Religion lassen sich allerdings einige Berührungspunkte finden. Ein erster Schritt in der Religionsgeschichte war ein Übergang vom Primitiven zum Mythos. Ein zweiter, entscheidender Schritt

bestand aus dem Verlassen des Mythos. Dieses Heraustreten aus dem Mythos hat eine dreifache Form, charakteristisch für drei, zueinander nicht reduzierbare Gestalten der Religion: Mystik der Identität, monotheistische Revolution sowie Aufklärung. Die ersten zwei zeigen sich entsprechend in der Mystik der Identität und der Mystik der personalen Liebe. Man kann schwer die Tatsache übersehen, dass Religionen aufeinander einwirken. Den Platz des Christentums in der Religionsgeschichte – *nota bene* gewirkt durch den Dialog mit Religionen und den Widerstand gegen sie – bezeichnet die Entscheidung für den Gott des Glaubens und den Gott der Philosophen sowie eine entschiedene Wahl des Glaubens und der Vernunft sowie der Wahrheit und des Kultes. In seinen Ausführungen bezüglich des Dialogs der Religionen zeigt J. Ratzinger einen mystischen und einen theistischen Typus der Religion auf. Neben ihnen wird auf eine der heutigen Versuchungen verwiesen, die einen pragmatischen Typus darstellt, wo die Frage nach der Wahrheit ignoriert wird. Ein Resultat des Dialogs der Religionen wird sicher keine Unifikation der Religion sein. In diesem Dialog darf man die Wahrheit nicht aufgeben. Letztendlich darf man nicht vergessen, dass es die *religio vera* gibt und sie ist das Christentum.

Schlüsselworte: Joseph Ratzinger, Theologie der Religion, interreligiöser Dialog, Christentum, *religio vera*.

BIBLIOGRAFIA

- Nichols A., *Myśl Benedykta XVI. Wprowadzenie do myśli teologicznej Josepha Ratzingera*, tł. D. Chabrajska, Kraków: Salwator 2005.
- Ratzinger J., *Bóg Jezusa Chrystusa. Medytacje o Bogu Trójjedynym*, tł. J. Zychowicz, Kraków: Znak 1995.
- Ratzinger J., *Chrystus – Odkupiciel wszystkich ludzi. Jedyność i powszechność Chrystusa i Jego Kościoła*, w: JROO, t. VI/2, *Jezus z Nazaretu. Studia o chrystologii*, tł. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015, s. 905-921.
- Ratzinger J., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der Theologia Naturalis*, w: J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, red. S.O. Horn i in., Freiburg im Breisgau: Verlag Herder 1997, s. 40-59.
- Ratzinger J., *Dialog religii i stosunki żydowsko-chrześcijańskie*, w: JROO, t. VIII/2, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tł. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 1040-1055.
- Ratzinger J., *Dogma und Verkündigung*, München–Freiburg im Breisgau: Erich Weigel Verlag 1973.
- Ratzinger J., *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel-Verlag 1990.
- Ratzinger J., *Formalne zasady chrześcijaństwa. Szkice do teologii fundamentalnej*, tł. W. Szymona, Poznań: W drodze 2009.

- Ratzinger J., *Lud i Dom Boży w nauce św. Augustyna o Kościele*, w: JROO, t. I, tł. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL 2014, s. 37-392.
- Ratzinger J., *Problem absolutności chrześcijańskiej drogi zbawienia*, w: JROO, t. VIII/2, *Kościół – znak wśród narodów. Pisma eklezjologiczne i ekumeniczne*, tł. W. Szymona, Lublin: Wydawnictwo KUL 2013, s. 960-974.
- Ratzinger J., *Sól ziemi. Chrześcijaństwo i Kościół katolicki na przełomie tysiącleci. Z Kardynałem rozmawia Peter Seewald*, tł. G. Sowinski, Kraków: Znak 1997.
- Ratzinger J., *Święto wiary. O teologii Mszy świętej*, tł. J. Merecki, Kraków: Salwator 2006.
- Ratzinger J., *W drodze do Jezusa Chrystusa*, tł. J. Merecki, Kraków: Salwator 2004.
- Ratzinger J., *Wiara – prawda – tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tł. R. Zajączkowski, Kielce: Jedność 2004.
- Ratzinger J., *Wielość religii i jedno Przymierze*, tł. E. Pieciul, Poznań: W drodze 2004.
- Ratzinger J., *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. Z. Włodkowa, Kraków: Znak 1994.