



Joseph Kardynał Ratzinger

Czy tolerancja i wiara w prawdę objawioną to przeciwieństwa? Albo inaczej: Czy wiara chrześcijańska i nowoczesność są do pogodzenia? Jeśli jednym z fundamentalnych składników współczesności jest tolerancja, to czy stwierdzenia, iż poznało się prawdę w jej najgłębszej istocie, nie należy uznać za rodzaj przestarzałej arogancji, którą trzeba odrzucić, jeśli chce się przerwać spiralę przemocy, ciągnącą się przez całą historię religii? Pytania te narzucają się dziś w sposób coraz bardziej dramatyczny wszędzie tam, gdzie chrześcijaństwo spotyka się ze światem współczesnym i coraz bardziej szerzy się przekonanie, że rezygnacja chrześcijaństwa z uznawania się za religię posiadającą pełnię prawdy jest podstawowym warunkiem dla osiągnięcia pokoju na świecie i do pogodzenia chrześcijaństwa z nowoczesnością.

„Rozróżnienie mozaiczne” – albo:
Czy problematyka prawdy przynależy do religii?

Niedawno problematyką tą zajął się egiptolog Jan Assmann. Przeciwstawił on sobie religię biblijną i religię egipską, a raczej w ogóle politeistyczną i to tak, że przeciwstawienie to ukazuje się w jego rozważaniach z pełnym uzasadnieniem historycznym i filozoficznym¹. Warto bliżej zająć się poglądami Assmanna. Jego punkt widzenia można by – jak mi się wydaje – streścić w trzech zasadniczych тезach. Assmann pozostawia otwartym problem

¹ J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Monachium-Wiedeń 1998.

historyczności Mojżesza, pojawienia i kształtowania się monoteistycznej wiary w Izraelu i pojmuje „Mojżesza” jako rodzaj zaszyfrowanego wspomnienia, a więc sposobu, w jaki wspomnienie – pamięć – kształtowało świadomość historyczną. W tym sensie mówi on o „rozdzieleniu mozaicznym”, które pojmuję jako prawdziwy przełom i zasadnicze rozgraniczenie w historii religii. To, co Assmann pod tym pojęciem rozumie, wyraża w następujący sposób: „Mówiąc o rozdzieleniu mozaicznym, mam na myśli wprowadzenie do religii rozdzielenia pomiędzy tym, co prawdziwe i tym, co fałszywe w dziedzinie religii. Do tamtego czasu religia opierała się na rozdzieleniu pomiędzy tym, co czyste i tym, co nieczyste, tym, co należy do *sacrum* i tym, co należy do *profanum*, nie było w niej w ogóle miejsca dla kategorii fałszywych bogów..., którym nie wolno oddawać czci...”². Bogowie religii politeistycznych stali do siebie w stosunku funkcjonalnej równości i wzajemnej zamienności. Religia służyła tu jako środek przenikania się kultur. „Bóstwa były międzynarodowe, ponieważ były kosmiczne... nikomu nie przychodziło do głowy poddawanie w wątpliwość istnienia obcych bogów, czy słuszności obcych form oddawania im czci. Starożytnemu politeizmowi zupełnie obce było pojęcie nieprawdziwej religii”³. Poprzez wprowadzenie wiary w jednego Boga dokonuje się coś zupełnie nowego, burzącego dawne schematy. Ten nowy typ religii jest ze swej istoty religią sprzeciwu (*Gegenreligion*), która odrzuca jako pogaństwo wszystko, co było do tej pory i ze środka przenikania się kultur staje się środkiem międzykulturowego wyobcowania. Dopiero teraz powstaje pojęcie idolatrii – bałwochwalstwa jako największego grzechu. „W wyobrażeniu złotego cielca, pierwszego w Biblii grzechu monoteistycznego obrazoburstwa... zawarty jest wielki potencjał nienawiści i przemocy, który potem w historii religii monoteistycznych ciągle będzie dochodził do głosu”⁴. To opowiadanie z Księgi Wyjścia wydaje się być początkowym mitem religii monoteistycznej i zarazem trwałym portretem jej działań.

² Por. E. Zenger, *Was ist der Preis des Monotheismus? Die heilsame Provokation von J. Assmann*, w: HK 55 (2001), s. 186-191, cyt. 187; por. J. Assmann, *Moses der Ägypter*, dz. cyt., s. 17-23.

³ J. Assmann, *Moses der Ägypter*, dz. cyt., 19.

⁴ Tamże, s. 20; por. Zenger, dz. cyt., s. 188.

Wniosek jest jasny: Trzeba odwrócić to, co dokonało się według Księgi Wyjścia, musimy powrócić do „Egiptu” – to znaczy trzeba usunąć rozróżnienie pomiędzy tym, co prawdziwe i tym, co fałszywe w obrębie religii. Musimy znów wrócić do świata bóstw, które wyrażają kosmos (wszechświat) w całym jego bogactwie i różnorodności, dlatego nie wykluczają się wzajemnie, lecz przeciwnie – umożliwiają wzajemne porozumienie. Pragnienie, aby odwrócić to, co dokonało się w Księdze Wyjścia, ciągnie się zresztą poprzez cały Stary Testament. Co rusz pojawia się ono podczas wędrówki Izraela po pustyni, a w sposób szczególnie dramatyczny dochodzi do głosu pod koniec literatury starotestamentalnej w pierwszej Księdze Machabejskiej. Mówi się tam o „synach wiarołomnych”, którzy proponują zawarcie „przymierza z narodami, które mieszkają wokół nas, wiele złego bowiem spotkało nas od tego czasu, kiedyśmy się od nich oddalili”. Decydują się oni żyć nie według prawa mojżeszowego, ale „według obyczajów obcych narodów” (por. 1 Mach 1, 11-15). Assmann ze swej strony udokumentowuje bardzo drobiazgowo ową tęsknotę za Egiptem, za powrotem do epoki sprzed rozróżnienia mozaicznego, poczynając od odrodzenia się czci dla *Corpus Hermeticum*⁵ jako swego rodzaju pra-teologii aż po oświeceniowe marzenia o Egipcie i napięknieszy wyraz artystyczny tejsze tęsknoty w „Czarodziejskim flecie” W. A. Mozarta. Pokazuje on w sposób uderzająco jasny, jak to nowe zainteresowanie Egiptem wynikało z konfliktów religijnych i politycznych tamtych czasów, które naznaczone „były straszhliwymi doświadczeniami wojen i sporów religijnych wokół ateizmu, politeizmu, deizmu, wolnomyślicielstwa jako następstw filozofii Thomasa Hobbsa i Barucha Spinozy. Egipt, uważany za «źródło wszelkich religii», wydawał się też być „ostatecznym miejscem spotkania rozumu i objawienia względnie przyrody i Pisma świętego”⁶. Nie ma najmniejszych wątpliwości, że Assmann wpisuje się w ten sposób w cały ten ruch, który

⁵ *Corpus Hermeticum* to zbiór pism o charakterze teozoficzno-spekulatywnym powstałych w I wieku przed Chrystusem wokół kultu Hermesa Trismegistosa (po trzykroć największego). Kult ten zrodził się w Egipcie ze stopienia się greckiej teozofii z orientalnymi kultami astralnymi (przypis tłumacza).

⁶ J. Assmann, *Moses der Ägypter*, dz. cyt., s. 40.

postuluje powrót do czasów sprzed wyjścia Izraelitów z Egiptu właśnie dlatego, ponieważ widzi on w rozróżnieniu mozaicznym, związanym przecież nierozłącznie z wyjściem z Egiptu, źródło zła, które zniekształciło religię i sprowadziło na świat nietolerancję. Jeśli go dobrze rozumiem, to formuła ukuta przez Spinozę *Deus sive natura* jest dla niego jednocześnie skróconą formułą tego, co rozumie on pod pojęciem powrotu do Egiptu. Jeśli usunie się rozróżnienie pomiędzy Bogiem i kosmosem (światem), jeśli to, co Boskie i „świat” postrzegane są jako nierozróżnialna jedność, wtedy można usunąć z religii też rozróżnienie pomiędzy tym, co prawdziwe i tym, co fałszywe. Rozróżnienie pomiędzy tym, co w religii prawdziwe i fałszywe jest nierozłącznie związane z rozróżnieniem pomiędzy Bogiem i światem. Powrót do Egiptu jest powrotem do bogów, którzy są jedynie symbolicznymi formami wyrazu boskiej przyrody, a jest ona tylko w tej mierze możliwa, w jakiej odrzuca się Boga różnego od świata.

Pod koniec książki Assmanna pojawia się jeszcze trzeci wymiar rozróżnienia mozaicznego, dotyczący tzw. egzystencjalnej strony religii, a więc tego aspektu, który człowiekowi współczesnemu jest najbliższy: wraz z rozróżnieniem mozaicznym – tak poucza nas Assmann – ujawnia się w sposób konieczny „świadomość grzechu i tęsknota za zbawieniem”. Kontynuując, Assmann mówi: „Grzech i zbawienie to tematy obce Egipcjom”⁷. „Egipt charakteryzował raczej «moralny optymizm», który «spożywał swój chleb z radością» przekonany, że «Bóg już dawno pobłogosławił twojemu postępowaniu» – to jedno z egipskich wersetów w Biblii” (Koh 9, 7-10)⁸. „Wygląda na to – pisze Assmann – że wraz z rozróżnieniem mozaicznym grzech wszedł na świat. Być może właśnie tu znajdujemy najważniejszą rację, dla której rozróżnienie mozaiczne należy postawić pod znakiem zapytania”⁹. Na jedną rzecz Assmann słusznie zwrócił uwagę: nie da się oddzielić pytania o to, co prawdziwe od pytania o to, co dobre. Jeśli to, co prawdziwe, nie może być poznane i oddzielone od tego, co nieprawdziwe, to nie może też być poznane to, co dobre; rozróż-

⁷ Tamże, s. 281.

⁸ Tamże, s. 282.

⁹ Tamże.

nienie pomiędzy dobrem i złem traci swą podstawę. Jest sprawą oczywistą, że w tych pokrótce naszkicowanych tu tezach zostały sformułowane bardzo dokładnie istotne treści coraz ostrzejszego kryzysu chrześcijaństwa w naszych czasach. Jest też sprawą równie oczywistą, że każda próba zrozumienia i odnowy chrześcijaństwa musi stawić czoło tym problemom. Jest tu bowiem jasno pokazany zarówno podstawowy problem naszych czasów: pytanie o prawdę i tolerancję oraz problematyka miejsca wiary chrześcijańskiej w historii religii, jak też ściśle z nimi związana egzystencjalna problematyka winy i zbawienia. Jest naturalnie rzeczą niemożliwą udzielić w ramach jednego wykładu pełnej odpowiedzi na zarysowane tu problemy, mogę tylko próbować wskazać kierunki, gdzie należy – jak mi się zdaje – szukać rozwiązania.

Zanim rozpoczniemy rozważania wokół postawionych problemów, będzie być może pożyteczne, jeśli wskażę jeszcze inny wariant odrzucenia prawdy w religii. Tym razem nie pochodzi on z historii, lecz z myślenia filozoficznego – z filozoficznych rozważań Wittgensteina. Elisabeth M. Anscombe zawarła poglądy swego mistrza dotyczące tej problematyki w dwu tezach: „1. Nie ma niczego, co można by porównać z prawdziwością jakiejś religii. To samo mniej więcej ma się na myśli, gdy się mówi: «Tego zdania z dziedziny religii nie można porównywać ze zdaniem z dziedziny nauk ścisłych». 2. Wiarę religijną należy raczej przyrównać do ludzkiego zakochania niż do przekonania, że coś jest prawdziwe, albo fałszywe”¹⁰. Zgodnie z tą logiką Wittgenstein zanotował w jednym ze swoich licznych notatników, iż dla religii chrześcijańskiej nie ma znaczenia, czy Chrystus rzeczywiście dokonał tych czynów, które się mu przypisuje, albo czy w ogóle żył. Temu sposobowi myślenia odpowiada teza Bultmanna, że wiara w jednego Boga, Stworzyciela nieba i ziemi nie oznacza, że się wierzy, iż Bóg *rzeczywiście* stworzył niebo i ziemię, lecz tylko to, że człowiek wierzący pojmuje siebie jako stworzenie

¹⁰ Opieram się tu na informacjach J. Seiferta. Seifert zaś odnosi się do Elisabeth M. Anscombe, *Paganism, Superstition und Philosophie*, w: Mariano Crespo (wyd.), *Menschenwürde und Ethik*, s. 93-105; L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen/Culture and Value*, s. 32; L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, wyd. G.E.M. Anscombe und G.H. Wright, Frankfurt 1969, s. 29.

i w ten sposób wiedzie życie bardziej sensowne. Podobne poglądy rozpowszechniły się w międzyczasie w teologii katolickiej i coraz częściej mniej lub bardziej wyraźnie dają się zauważyć w praktyce duszpasterskiej¹¹. Wierni wyczuwają to i pytają, czy aby ktoś ich tu nie wodzi za nos. Teoretycy religii potrafią być może żyć sobie pośród pięknych fikcji, jednakże dla człowieka, który stawia pytanie, za co i dla kogo ma żyć i umierać, fikcje te nie wystarczają. Pożegnanie się chrześcijaństwa z roszczeniem sobie prawa do prawdziwości, które w istocie byłoby pożegnaniem z wiarą chrześcijańską jako taką, próbuje się tu osłodzić stwierdzeniem, że pozwala się wierze dalej egzystować jako pewnemu rodzajowi zakochania z jego pięknymi, subiektywnymi doświadczeniami. Wiara zostaje tu przeniesiona na płaszczyznę pewnej gry, podczas gdy do tej pory rozgrywała się na płaszczyźnie życia jako takiego¹². Jednakże wiara jako rodzaj gry jest zasadniczo czymś innym niż wiara, w którą się wierzy i którą się żyje. Taka wiara nie daje żadnych wskazówek na drogę, jest ona jedynie ozdobą. Nie pomaga nam ona ani w życiu, ani w chwili śmierci; w najlepszym wypadku jest pewną rozrywką, pięknym pozorem, ale właśnie jedynie pozorem, a ten nie wystarcza ani w życiu, ani w śmierci.

Wymiennosc i wojny bogów

Wróćmy jednak do Assmanna. Jak to jest właściwie z owym *Deus sive natura*, z ową wzajemną zamiennością bogów, którzy nie

¹¹ Takie podejście do wiary z całą konsekwencją przeprowadza G. Hasen-hüttl w swej dwutomowej pracy *Glaube ohne Mythos (Wiara bez mitów)*, Mainz 2001².

¹² Odnośnie do tego Seifert zauważa we wspomnianych już informacjach: „Dla Wittgensteina człowiek religijny i człowiek niereligijny żyją jakby w dwu światach, w których obowiązują inne zasady gry i poruszają się na dwu różnych płaszczyznach, nie zaprzeczając sobie nawzajem...”. Według Wittgensteina w wypowiedziach religijnych nie mówi się w zasadzie niczego... „to tak jakby w przypadku szachów albo warcabów twierdziło się coś o królowej czy innej figurze w oderwaniu od samej gry. Stąd też religię należy rozumieć i interpretować nie jako rodzaj zdań sensownych, roszczących sobie prawo do prawdziwości, ale czysto antropologicznie i zupełnie subiektywnie, wyłącznie jako rodzaj gry, którą dana osoba sobie wybiera”.

pytają o prawdę, z owym wyzwoleniem się od rozróżnienia pomiędzy grzechem i dobrem? Jak to się przeżywa? W jakim stopniu jest to wszystko „prawdziwe”? Assmann prezentuje swoje tezy jako naukowiec, dlatego trzeba się zapytać, czy są one prawdziwe. On sam proponuje nam pewną drogę. Musimy jednak zadać pytanie, czy i jak można się po tej drodze poruszać? Jeśli spojrzymy na faktyczną historię religii politeistycznych, to ukaże nam się obraz, przez samego Assmanna zresztą dość niejasno zarysowany, który sam w sobie jest mitem. Przede wszystkim same religie politeistyczne są między sobą bardzo zróżnicowane. Nie mało z nich przyjmuje w jakiejś formie gdzieś w tle jednego Boga, który jest rzeczywiście Bogiem. W buddyzmie i niektórych kierunkach hinduizmu, podobnie zresztą jak i w późniejszych formach plato-nizmu, bogowie jawią się jako moce kosmiczne, które jako całość są tylko pozorem albo w najlepszym wypadku nie są instancją ostateczną i można ich pominąć na drodze do osiągnięcia pełnego zbawienia. Teza, że bogowie politeistyczni są zamienni i dlatego stają się drogą do porozumienia pomiędzy kulturami, może opierać się na polityce religijnej Cesarstwa Rzymskiego, ale w żadnym wypadku nie można jej odnieść do historii politeizmu w ogóle¹³. Wystarczy poczytać Homera, aby przypomnieć sobie wojny pomiędzy bogami i to, że wojny pomiędzy ludźmi postrzegane były jako odzwierciedlenia i skutki tychże wojen. Jest rzeczą interesującą poczytać sobie, co w związku z tym ma do powiedzenia Atanazy Aleksandryjski, a więc Egipcjanin, który bardzo dobrze znał jeszcze czasy wielobóstwa: „Kiedyś, gdy jeszcze oddawano cześć bogom [pogańskim], Grecy i barbarzyńcy prowadzili ze sobą wojny i byli okrutni wobec swych współziomków. Ze

¹³ Według Assmanna (*Moses der Ägypter*, dz. cyt., s. 74 nn.) owa tradycja zamienialności bogów sięga aż po literaturę mezopotamską III wieku przed Chrystusem. Wskazuje on na przyswojenie sobie sumeryjskiego panteonu poprzez akkadów i widzi w tym fakcie początek praktyki, która potem stała się powszechną praktyką kulturową. Najważniejszym dla niego przykładem takiego uniwersalistycznego pojęcia bóstw jest Isis, w tej formie, w jakiej była ona rozumiana i czczona w grecko-egipskim kulcie tego bóstwa. Jest jednak rzeczą nie podlegającą wątpliwości, że tego typu zamiennosc i łączenie bóstw miało miejsce w wielkich imperiach, które obejmowały wiele narodów i kultur, a dokonywało się ono z powodów czysto politycznych. Jednakże problematyka politeizmu sięga o wiele dalej poza tego typu zjawiska.

względu na te niekończące się wojny było praktycznie rzeczą niemożliwą podróżować bez miecza po ziemi, czy morzu. Całe życie spędzali pod bronią, miecz zajmował miejsce laski i tylko dzięki temu mogli jakoś przeżyć. I chociaż – jak to już zostało powiedziane – składali ofiary bogom, to ta cześć oddawana bogom nie pomagała im w niczym przewyciężyć ten sposób myślenia¹⁴. W nawróceniu się narodów na chrześcijaństwo Atanazy widzi wypełnienie się proroctwa proroka Izajasza, iż miecze zostaną przekute na lemiesz (Iz 2, 4) i dodaje: „To proroctwo nie ma w sobie nic nadzwyczajnego. Dopóty, dopóki barbarzyńcy z ich z natury dzikimi obyczajami służyli swoim bogom, srożyli się nawzajem przeciwko sobie i nawet jednej godziny nie mogli pozostać bez miecza. Lecz kiedy przyjęli naukę Chrystusa, odżegnali się prędko od prowadzenia wojny i zwrócili się ku uprawie ziemi, i zamiast uzbrajać swe ręce w miecz, wnieśli je do modlitwy – krótko mówiąc, zamiast prowadzić wojny między sobą, przywdziali zbroję przeciw diabłu i przeciw demonom i zwyciężają poprzez umiarkowanie i cnoty duszy¹⁵. Zapewne takie przedstawienie sprawy nosi na sobie cechy apologetyczne, ale Atanazy musiał liczyć się z czytelnikami, którzy znali czasy poprzedzające działalność misjonarską chrześcijaństwa i nie mógł tak po prostu puścić sobie wodze fantazji. Jego wypowiedzi jednak – niezależnie od tego, jak byśmy oceniali ich historyczną wartość – nie starczą nam do odmitologizowania obrazu pokojowego świata bogów pogańskich.

Możemy jednak stwierdzić: bogów w religiach pogańskich nie dało się zawsze pokojowo zamieniać. Co więcej, równie często, albo nawet częściej, byli oni przyczyną eskalacji wzajemnej przemocy. Znane jest także zjawisko, że bogowie jednej religii byli demonami w innej. Zresztą i sama Biblia przeciwstawia marzeniom szemrzących Izraelitów o Egipcie bardzo realistyczny obraz rzeczywistości Egiptu: rzeczywisty Egipt nie był krajem cudownej wolności i pokoju, ale „domem niewoli”, krajem ucisku i wojen. Teraz musimy posunąć się jeszcze o krok dalej. Religie poli-

¹⁴ Atanazy Aleksandryjski, *De incarnatione Verbi*, Sources chrétiennes 199, wyd. Ch. Kannengiesser, Paris 1973, 51, 4, s. 450.

¹⁵ Tamże, 52, 2-3 s. 452.

teistyczne nie są rzeczywistością statyczną, która istniała kiedyś w jakiejś zasadniczo identycznej postaci i którą na życzenie można by odtworzyć. Przeciwnie, były one poddane historycznym procesom przemiany, które szczególnie wyraźnie uwidoczniły się w okresie późnej starożytności. Na początku doświadczenie świata i życia znajdowało swój wyraz w mitach. Kształt nadawała im poezja, kult zaś był miejscem ich przeżywania. Z czasem jednak zaczęły one tracić swą wiarygodność. Na przykładzie rozwoju starożytności grecko-rzymskiej widać wyraźnie, że budząca się i rozwijająca świadomość zadaje z coraz większym naciskiem nieuniknione pytanie: czy aby to wszystko jest prawdziwe? Tak więc to nie Mojżesz wynalazł pytanie o prawdę. Pojawia się ono i to w sposób nieunikniony wszędzie tam, gdzie ludzka świadomość osiągnęła pewien stopień rozwoju. W tym kontekście coś takiego, jak wittgensteinowska fikcja (jeśli tak można nazwać wspomnianą teorię gry, relatywizację wszystkich religii) pojawia się samo z siebie jako jedno z rozwiązań. Starożytność grecko-rzymska dostarcza nam w tym względzie klasycznych przykładów. Christian Gnilka w swej ważnej pracy „Chrêsis” przedstawił bardzo wnikliwie pojawienie się problemu prawdziwości w świecie bóstw starożytnych i zetknięcie się chrześcijaństwa z tą sytuacją. Charakterystyczną dla tego procesu jest opisana przez Cyncerona postać rzymskiego najwyższego kapłana (*Pontifex maximus*) C. Aureliusza Cotta, który na mocy swej funkcji augura¹⁶ i przewodniczącego kolegium kapłańskiego reprezentował ówczesną religię pogańską. Zgodnie ze swą funkcją Cotta domagał się sumiennego wypełniania rytów kultu publicznego i oświadczał, że będzie on bronił wyobrażeń (*opiniones*) o bogach odziedziczonych po przodkach oraz że nigdy nie zmieni swego stanowiska w tym względzie¹⁷. Jednakże w domu w kręgu najbliższych przyjaciół ten sam Cotta okazuje się akademickim sceptykiem,

¹⁶ *Augures* – bardzo ważne postaci w religijno-politycznym życiu starożytnego Rzymu. Ich zadanie polegało na odczytywaniu i przekazywaniu woli bogów w ważnych sprawach społeczno-politycznych, m.in. przy obsadzaniu głównych urzędów w Cesarstwie. Od ich funkcji pochodzi łacińskie słowo *inauguratio*, polskie *inauguracja* (przypis tłumacza).

¹⁷ Chr. Gnilka, *Chrêsis, Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur*, t. 2: *Kultur und Konversion*, Basel 1993, s. 15.

który stawia pytanie o prawdę. Nie chciałby on przyjmować czegoś na zasadzie czystego przejęcia po przodkach, ale przeciwnie, chciałby dojść do osobistego przekonania w oparciu o kryterium prawdziwości. Postępując w ten sposób dochodzi on do wniosku, że należy się obawiać, iż bogowie w ogóle nie istnieją. Gnilka stwierdza: „Kryterium prawdziwości, wprowadzone w świat starożytnych bogów, działa jak ładunek wybuchowy”¹⁸. Sam Assmann pokazał, jak ten rodzaj schizofrenii doprowadził do fikcji bronionej przez państwo: dla niewtajemniczonych bogowie pozostają koniecznością gwarantującą porządek państwowy, podczas gdy wtajemniczeni widzą nicość tego wszystkiego¹⁹.

Problem prawdziwości pojawia się już przed Sokratesem, ale dopiero u Sokratesa zajmie on właściwe sobie miejsce. Aby dostrzec głębię tego problemu, trzeba przynajmniej przez chwilę rzucić okiem na Sokratesa. Szczególnie pomocnym w ukazaniu pojawienia się problemu prawdziwości w świecie bogów wydaje mi się krótki dialog Sokratesa z Eutyfronem, kapłanem, który pogrążony jest jeszcze całkowicie w mitach i w ich pieczołowitym wyrażaniu w kulcie. W dialogu z Sokratesem tenże Eutyfron wikła się coraz bardziej w sprzeczności. W końcu Eutyfron zagoniony w kozi róg przez dociekliwe pytania Sokratesa musi przyznać, że bogowie to samo i kochają, i nienawidzą. Na pytanie: „A więc idąc dalej w tym kierunku, należy stwierdzić, że to co zbożne i niezbożne to to samo Eutyfronie?” odpowiada on przyciśnięty do muru: „Na to wychodzi”²⁰. Dotarliśmy tu do bardzo ważnego punktu. Sokrates wskazał tu na wzajemne wojny pomiędzy bogami. Guardini komentuje to w ten sposób: „Wszystko jest boskie. Wszędzie są jakieś moce i każda z nich należy do bytu... Wszystkie moce łączą się w jednoświata, która jest ostateczną boskością i zawiera w sobie wszystkie sprzeczności... Fakt, że muszą oni walczyć, staje się nieuniknioną tragicznością...”²¹. Co to znaczy? Znaczy to, że utożsamienie *Deus sive natura*, usunięcie rozróżnienia mozaicznego, nie oznacza powszechnego

¹⁸ Tamże, s. 16.

¹⁹ J. Assmann, *Moses der Ägypter*, dz. cyt., s. 272 n.

²⁰ Eutyfron, 8a.

²¹ R. Guardini, *Der Tod des Sokrates*, Mainz-Paderborn 1987, s. 38.

pojednania, lecz przeciwnie, niemożliwość takiego pojednania we wszechświecie. Ponieważ teraz byt sam w sobie jest sprzeczny, wojna pochodzi z wnętrza bytu, dobro i zło stają się nierozróżnialne. Tragedia antyczna jest interpretacją bytu w oparciu o doświadczenie świata pełnego sprzeczności, który w sposób nieunikniony rodzi winę i upadek. Hegel przejął zasadniczo ten sposób widzenia świata i wbudował go w swój system dialektycznie rozwijającej się idei. Tak usiłował on pogodzić sprzeczności włączając je we wszystko ogarniającą syntezę, będącą zarazem nadzieją przyszłości i rozwiązaniem tragiczności. U niego eschatologia chrześcijańska stopiła się ze starożytną wizją jedności bytu i w ten sposób wydawało się, że obydwie one nawzajem się znoszą i wszystko się wyjaśnia. Ale dialektyka pozostaje okrutną, a pojednanie tylko pozorem. Z chwilą gdy Marks przełożył heglowską teorię na konkretne kształtowanie historii, okrucieństwo to stało się widoczne, a my staliśmy się jego świadkami w całej jego potworności. Bo tak to przecież jest, że dialektyka postępu w praktyce wymaga ofiar. Czy nie wmawiano nam, iż trzeba było się pogodzić z pewnymi ofiarami, aby mógł dokonać się postęp, który przyniosła rewolucja francuska. I dalej, aby marksizm mógł odtworzyć pojednane, harmonijne społeczeństwo, konieczne były hekatombi ludzkich ofiar, inaczej przecież się nie dało. To jest właśnie owa mitologiczna dialektyka przełożona na fakty. Człowiek staje się igraszką postępu; on sam jako jednostka się nie liczy, staje się surowcem dla okrutnego boga *Deus sive natura*. Tego samego uczy nas też teoria ewolucji: postęp kosztuje. Dzisiejsze doświadczenia na ludziach, którzy stają się bankiem narządów, pokazują nam praktyczne zastosowanie takich idei, w których człowiek sam bierze w ręce dalszą ewolucję.

Nieuchronność pytania o prawdziwość i jej alternatywy w historii religii

Wróćmy jednak do początku. Idea pokojowej zamienności bogów nie sprawdza się w rzeczywistości. Mamy raczej do czynienia z głęboko sięgającą niezgodnością, która ma swą podstawę w sprzecznościach samego bytu. Dla nas jednak jeszcze waż-

niejsza jest druga sprawa: pytanie o prawdziwość jest nieuniknione. Jest ono dla człowieka koniecznością i dotyka ostatecznych decyzji dotyczących jego konkretnej egzystencji. Czy jest Bóg? Czy istnieje prawda? Czy jest dobro? Można stwierdzić, że „rozdzielenie mozaiczne” jest zarazem rozdzielaniem sokratejskim. W tym miejscu widoczny jest wyraźnie wewnętrzny fundament i zarazem wewnętrzna konieczność spotkania się Biblii z Helladą (Grecją). To, co je razem łączy, to właśnie postawione religii pytanie o prawdę i dobro jako takie, które możemy tu nazwać rozdzielaniem mozaiczno-sokratejskim. Spotkanie to miało swój początek na długo przed rozpoczęciem syntezy pomiędzy wiarą biblijną a myślą grecką w wydaniu Ojców Kościoła, którzy świadomie postawili to sobie jako zadanie. Dokonało się ono już w samym centrum Starego Testamentu, przede wszystkim w literaturze mądrościowej i wiekopomnym dziele, którym było przetłumaczenie Pisma świętego Starego Testamentu na język grecki, dziele będącym spotkaniem międzykulturowym o najwyższej doniosłości. Oczywiście, ostateczna odpowiedź na pytanie Sokratesa pozostaje w świecie starożytnym sprawą otwartą, inaczej jest to u Platona, inaczej u Arystotelesa. Stąd też świat ducha greckiego przeniósł oczekiwanie, dla którego przesłanie chrześcijańskie okazuje się upragnioną odpowiedzią. To otwarte oczekiwanie, które w myśleniu greckim wyraziło się w postawie trwania w wyczekiwaniu, było podstawową przyczyną sukcesu głoszenia chrześcijańskiego²².

Podsumujmy więc: Politeizm „religii przyrody” nie jest wielkością statyczną, do której można by sobie powrócić, kiedy się chce. Proces rozwoju religijnego – o ile jest to dostępne naszym badaniom – przebiega tu w trzech stadiach, przy czym pozostaje sprawą otwartą, czy politeizm poprzedzały inne formy relacji do tego, co boskie, czy też nie. Aby nie komplikować zbytnio naszych rozważań przyjrzyjmy się politeizmowi jako stadium pierwszemu. Politeizm narażony jest coraz bardziej na krytykę starożytnego oświecenia, czyli na konfrontację z pytaniem

²² Por. w tym przypadku i w następnych tezach mój artykuł: *Wahrheit des Christentums? w: Weg und Weite. Festschrift für K. Lehmann*, wyd. przez A. Raffelt przy współpracy z B. Nichtweiß, Freiburg-Basel-Wien 2001, s. 631-642.

o prawdziwość, które z czasem prowadzi do jego stopniowego rozpadu i po fazie podwójnej prawdy (użyteczna fikcja dla społeczeństwa i wiedza dla wtajemniczonych) doprowadza do jego zupełnego upadku. Na miejsce politeizmu pojawia się w cywilizacji śródziemnomorskiej, a później także w świecie arabskim i niektórych częściach Azji, monoteizm, jako pogodzenie religii i oświecenia: bóstwo, którego poszukuje rozum, jest identyczne z Bogiem, który daje się poznać w swoim objawieniu. Objawienie i rozum uzupełniają się. „Prawdziwa religia” istnieje, problem prawdziwości i problem bóstwa zostały pogodzone²³. Starożytność prezentuje nam jednak jeszcze inne możliwe wyjście z tej sytuacji, które w naszych czasach znów zyskuje na aktualności. Z jednej strony rodzi się chrześcijańska interpretacja Platona, która przejmując myśl grecką i gruntownie ją przekształca, stapiając w jedno greckie oczekiwanie i pytanie o prawdę z chrześcijańską odpowiedzią i przekonaniem o prawdziwości. Jest jednak i tzw. późny platonizm²⁴ Porfiriusza i Proklosa, który staje się narzędziem obrony przed chrześcijaństwem i zarazem odnowy politeizmu – to niejako drugie oblicze myśli platońskiej. Ta próba odnowy politeizmu i nadania mu nowego fundamentu wychodzi z pozycji sceptycyzmu. Ponieważ bóstwa nie można poznać, dlatego można je czcić jedynie jako zaszyfrowane pod różnymi postaciami, w których wyraża się tajemnica wszechświata i jego różnorodność nie dające się zawęzić do żadnego imienia²⁵. Ta próba odnowienia politeizmu uzasadnianego filozoficznie pozornie racjonalnymi argumentami, mająca miejsce w późnej starożytności nie udała się jednak. Pozostała tylko aka-

²³ Ta synteza religii rozumu i religii objawienia, która ma swe podstawy już w Starym Testamencie, jest ideą przewodnią Ojców Kościoła. Ostateczną i systematyczną postać nadał jej św. Augustyn w swoim dziele *De civitate Dei* prowadząc spór z Plotynem i Porfiriuszem. Staralem się możliwie dokładnie przedstawić ten problem w wyżej wspomnianym artykule.

²⁴ W polskim nazewnictwie filozoficznym nosi on nazwę „neoplatonizm” (przypis tłumacza).

²⁵ Por. Ch. Gnilka, dz. cyt. (przypis 17), s. 9-55. Jeszcze jedno spotkanie pomiędzy platonizmem a chrześcijaństwem dokonało się na przełomie V i VI wieku, kiedy to Pseudo-Dionizy nadał myśli Proklosa interpretację chrześcijańską i przekształcił jego politeizm w naukę o chórach anielskich, a przez swą teologię negatywną stał się jednym z ojców mistyki chrześcijańskiej.

demicką konstrukcją, której zabrakło mocy nadziei i prawdy. Przyczynił się do tego i fakt, że jej twórcy nie mogli w całości zrezygnować z podwójnej prawdy. Inicjacja politeistyczna i praktyka kultu postrzegane były jako droga dla większości, która nie była w stanie wznieść się na odpowiednio wysoki poziom, podczas gdy filozofowie dla siebie samych jako dla duchów wybranych rezerwowali „drogę królewską”, która prowadziła ponad tym wszystkim do zjednoczenia z niewyraźnym. I znów szansą chrześcijaństwa okazało się to, iż otwierało ono drogę ludzi prostych jako prawdziwie „królewską drogę” do wspólnoty z tym, który żył na piersi Boga i Go oglądał.

Nie inaczej będzie i z dzisiejszymi próbami zaoferowania drogi powrotu do Egiptu i „wyzwolenia” się od chrześcijaństwa i jego nauki o grzechu. Także i tu pozostaje się w fikcjach, które owszem można sobie tworzyć w kręgach akademickich, ale które nie wystarczają w życiu. Oczywiście, ucieczka przed Bogiem jedynym i Jego prawem trwać będzie dalej. Trwał będzie i sceptycyzm, który w naszych czasach zdaje się mieć jeszcze mocniejsze podstawy niż w starożytności. Chrześcijaństwo z jego wiarą i przekonaniem o jej prawdziwości nie może odpowiedzieć kryterium pewności ustanowionemu poprzez współczesne nauki przyrodnicze, a to z tego powodu, że forma weryfikacji (sprawdzalności) jest w chrześcijaństwie zupełnie innej natury niż w dziedzinie doświadczenia naukowego. Rodzaj doświadczenia, jakiego wymaga chrześcijaństwo, jest bowiem zupełnie innej natury, bo jest nim świadectwo życia. Święci, którzy zwycięsko przeszli przez to doświadczenie, mogą nam posłużyć za gwarantów jego prawdziwości, ale zawsze pozostaje możliwość odrzucenia tej oczywistości. Toteż z pewnością nadal będzie się oczekiwać innych rozwiązań, będzie się ich szukać w różnych formach zjednoczenia mistycznego, dla osiągnięcia którego proponuje się teraz tyle teorii i technik i nadal tworzyć się będzie nowe. W tym sensie nadal pozostaje aktualna oferta późnego platonizmu. Dywagacje Assmanna zaliczyłbym właśnie do tej kategorii.

Ale czy Azja nie pokazuje nam nowej drogi wyjścia? Religia, która trwa nie podnosząc problemu swej prawdziwości? Ta kwestia będzie bez wątpienia głównym tematem przyszłych roz-

ważań i dialogu. Chcę tu tylko wtrącić jedną uwagę. Także buddyzm ma swój własny sposób stawiania pytania o prawdziwość. Pyta on o wyzwolenie od cierpienia, które rodzi się z pragnienia życia. Gdzie jest miejsce zbawienia? Buddyzm dochodzi do wniosku, że nie można go znaleźć w świecie, w całości jawiących się bytów. Byt bowiem w swej całości jest cierpieniem, jest ciągiem kolejnych narodzin i ciągle nowych uwikłań. Droga oświecenia jest drogą prowadzącą od pragnienia bytu w coś, co wydaje się nam niebytem, w nirwanę. Oznacza to, że w samym świecie nie ma prawdy. Prawda dzieje się, gdy wychodzimy poza ten świat. Tak więc pytanie o prawdę zamienia się na pytanie o zbawienie, albo też zostaje w nim zniesione. Bogowie, owszem, istnieją, ale oni należą do świata przemijania, a nie do ostatecznego zbawienia. Tylko w Hinayana pogląd ten utrzymany jest z całą konsekwencją. Mahayana podkreśla znacznie mocniej wymiar społeczny – pomoc w zbawianiu innych i samego pomocnika. Jednakże zasadnicze oczekiwanie na wygaśnięcie istnienia i osoby jednostki pozostaje, choć jest tu daleko odsunięte²⁶. W żadnym wypadku nie można tu mówić o *Deus sive natura*. Świat sam w sobie jest cierpieniem – i przez to także brakiem prawdy – ostatecznie tylko uwolnienie się od świata może przynieść zbawienie. Chodzi tu zatem o postawy egzystencjalne, które zawierają w sobie obraz świata, bardzo odległy od sposobu patrzenia charakterystycznego dla kultury zachodniej, ale też i egipskiej. Jest to obraz, który przeciwstawia się chrześcijańskiemu patrzeniu na świat charakteryzującemu się jego zasadniczą akceptacją. Jednakże i ta droga nie uwalnia nas od pytania o prawdę.

Tolerancja chrześcijańska

Konieczna jest jeszcze jedna refleksja. Assmann wychwala zmiennosc bogów między sobą, która jawi się jako droga do porozumienia między kulturami i religiami. Dlatego największym grze-

²⁶ Por. H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Frage der Religionen*, Paderborn 1996, s. 143-160.

chem jest dla niego „nietolerancja” pierwszego przykazania i potępienie idolatrii. To ostatnie z kolei, jak widzieliśmy, wydaje mu się kanonizacją nietolerancji. Prawdą jest, że Bóg jedyny jest „Bogiem zazdrosnym”, jak Go nazywa Stary Testament. Demaskuje On bogów, ponieważ w Jego świetle staje się jasnym, że „bogowie” nie są Bogiem, że liczba mnoga zastosowana do Boga jest kłamstwem. Kłamstwo zaś zawsze jest niewolą i nie jest przypadkiem, a przede wszystkim nie jest nieprawdą, że w pamięci Izraela Egipt jest domem niewoli, a więc miejscem pozbawienia wolności. Tylko prawda wyzwala. Gdzie ponad prawdę stawiana jest użyteczność, jak się to dzieje w przypadku podwójnej prawdy, o której mowa była nieco wcześniej, człowiek staje się niewolnikiem użyteczności i tych, którzy decydują o tym, co jest użyteczne, a co nie. Dlatego konieczna jest „demityzacja”, która pozbawia bogów ich fałszywej chwały i zarazem ich fałszywej mocy, aby w ten sposób pokazać ich „prawdę”, to znaczy ujawnić, jakie realne moce i rzeczywistości stoją za nimi. Mówiąc inaczej, jeśli dokonana się ta „demityzacja”, to zdzieranie masek, wtedy dopiero może i musi objawić się ich względna prawda. Mając to na uwadze, wyróżnić można dwie fazy w chrześcijańskiej relacji do religii pogańskich, które, oczywiście, muszą być wewnętrznie ze sobą powiązane i nie można ich dokładnie rozdzielić, gdy chodzi o ich następstwo czasowe. Pierwsza faza to przymierze wiary chrześcijańskiej ze starożytnym oświeceniem. Dominuje ona w literaturze Ojców Kościoła od Justyna po Augustyna i jeszcze dalej. Głosiciele chrześcijaństwa stają po stronie filozofii, po stronie oświecenia przeciwko religiom o podwójnej prawdzie reprezentowanym choćby poprzez C. Aureliusza Cottę. Widzą oni nasiona Logosu, a więc umysłu Bożego, nie w religiach, ale w tych działaniach rozumu ludzkiego, które religie te doprowadziły do upadku. Jednakże coraz wyraźniej staje się widoczny i drugi pogląd, w którym ujawnia się z jednej strony związek pomiędzy religiami, a z drugiej granice rozumu. Bardzo charakterystycznym wydaje mi się tu sposób myślenia Grzegorza Wielkiego. W pierwszym liście, który moglibyśmy zaliczyć do fazy „oświeceniowej”, pisze on do króla angielskiego Aethelberta: „Tak więc, mój Jaśnie Wielmożny Synu, zachowujcie pieczołowicie łaskę, którą otrzymaliście od Boga... Pomnóżcie jeszcze Waszą

szlachetną gorliwość... Walczcie z bałwochwalstwem; niszczone jego świątynie i ołtarze. Pomnażajcie cnoty poddanych poprzez nienaganne postępowanie moralne..."²⁷. Grzegorz jednak sprawę tej nie uważa za zamkniętą i nadal nosi ją w sobie i już w miesiąc po pierwszym liście pisze do drugiej grupy misjonarzy, która nieco wcześniej udała się do Anglii, i do nieznanego nam Mellitusa: „Kiedy za łaską wszechmogącego Boga dotrzecie do naszego czcigodnego brata, biskupa Augustyna, powiedzcie mu, że długo zastanawiałem się nad sprawą Anglików. Nie należy absolutnie burzyć świątyn pogańskich tego ludu, lecz tylko zniszczyć znajdujące się w nich wyobrażenia bóstw... Jeśli lud zobaczy, że nie burzy się jego świątyn, to tym niemniej odrzuci błąd i z jeszcze większą radością udawał się będzie do tych samych miejsc, aby poznać i czcić prawdziwego Boga”²⁸. Grzegorz proponuje też, aby obchody świąt pogańskich i ofiary składane ze zwierząt zamienić na obchody ku czci świętych i męczenników, w tej sytuacji zwierzę zabite na ofiarę będzie można spożywać. Pojawia się tu więc to, co możemy nazwać kontynuacją kultu. Miejsce święte pozostaje świętym, a intencja uczczenia bóstwa, któremu dane miejsce było poświęcone, zostaje przejęta i przekształcona w nową jakość. W samym Rzymie jest dość przykładów tego zabiegu, by móc oddać się jego studiowaniu. Już sama nazwa Santa Maria sopra Minerva pozwala dostrzec zarazem przemianę i kontynuację. Bogowie już nie są bogami. Jako tacy upadli. Pytanie o prawdziwość odebrało im ich boskość i doprowadziło do upadku. Jednocześnie jednak wyszła na światło dzienne ich prawda, to mianowicie, że byli oni jedynie odbłaskiem tego, co boskie, przecuciem postaci, w których dopiero znalazł swe wypełnienie i oczyszczenie ich ukryty sens. Owszem, w tym znaczeniu istnieje coś, co moglibyśmy nazwać „zastępowalnością” czy „wymiennością” bogów, którzy stają się niejako ambasadarami Boga jedyne, jako przecucie, stopień w poszukiwaniu prawdziwego Boga i Jego odzwierciedlenia w stworzeniu.

²⁷ Ep. XI 37. Por. J. Richards, *Gregor der Große. Sein Leben – seine Zeit*, Graz 1983 (tłumaczenie z angielskiego: Consul of God, 1980), s. 235-256, zwłaszcza 250 n.

²⁸ Ep XI 56. Por. J. Richards, *Gregor der Große*, dz. cyt., s. 251 n.

Na koniec musimy raz jeszcze wrócić do Assmanna i do jego tezy końcowej, że wraz z „rozdzieleniem mozaicznym” weszło na świat też pojęcie grzechu. Usłyszeliśmy, że „grzech i zbawienie to tematy obce Egipcjom”. Są one jednak centralnym tematem większości religii świata, które chcą pojednać się ze swymi bóstwami i znaleźć u nich ułaskawienie od winy poprzez hekatombę ofiar, z ofiarami z ludzi włącznie. Nie możemy tu jednak kontynuować tej dysputy. Jedną rzeczą jednakże wydaje się ważną w tym, co zostało powiedziane: rzeczywiście nie można oddzielić od siebie tematów prawdy i dobra. Platon miał rację, gdy utożsamiał najwyższą Boskość z ideą dobra. I w kierunku odwrotnym, jeśli nie możemy poznać prawdy o Bogu, to pozostaje też niedostępna prawda o tym, co jest dobre, a co złe. Wtedy nie ma już dobra i zła, pozostaje tylko kalkulacja skutków: etykę zastępuje wyrachowanie. Mówiąc jeszcze wyraźniej: te trzy pytania o prawdę, o dobro i o Boga są tylko jednym pytaniem i jeśli nie ma na nie odpowiedzi, to wtedy w najistotniejszych sprawach dla naszego życia pozostajemy w ciemnościach i potykamy się szukając po omacku. Wtedy ludzka egzystencja jest rzeczywiście „tragiczna” – wtedy też rozumiemy, co powinno oznaczać zbawienie. Biblijne pojęcie Boga uznaje Boga za dobro, za dobrego (por. Mk 10, 18). Pojęcie to osiąga swój najwyższy szczyt w wypowiedzi św. Jana: Bóg jest miłością (1 J 4, 8). Prawda i miłość są tożsame. Jeśli to zdanie pojmie się z całą głębią jego znaczenia, to jest to najwyższa gwarancja tolerancji, a więc takiego stosunku do prawdy, w którym jedyną bronią prawdy jest ona sama, a przez to jest ona miłością.

Tłumaczenie: Stanisław Łucarz SJ

→ **SŁOWA KLUCZOWE** – TOLERANCJA, POLITEIZM, PRAWDA,
WIARA, DOBRO, ZBAWIENIE

SUMMARY

JOSEPH CARDINAL RATZINGER, *Faith – Truth – Tolerance*

Asking a question whether tolerance and faith in the truth revealed are possible to reconcile, the author argues with John Assmann, who claims that in ancient polytheistic religions, religion served mutual penetration of cultures, thus it was conducive to tolerance. Only the appearance of faith in one God caused definite rejection of other cults, hence closing to other cultures. According to Assmann, to achieve genuine tolerance, one has to „come back to Egypt”, come back to the situation of religions and cultures penetrating, that is stop differentiating – at least within religion – between the real and the false. Assuming that different religions express wealth and diversity of the world, enables genuine understanding.

Cardinal Ratzinger questions the basis of this reasoning, claiming that religious conflicts occurred also in pagan world, and Egypt was „the house of captivity”, the state of oppression and war. Furthermore, assuming a thesis that it is not vitally important whether God or gods really act, but it is crucial that they bring in order into human existence, leads to the situation when faith becomes only the ornament of life and not its essence. Similar views, appearing also in catholic apostolate practice, may cause the good and evil indistinguishable. Christianity renouncing the right to authenticity would actually mean renouncing Christian faith.

Christian „intolerance” critics detect it especially in the First Commandment and in condemnation of idolatry (idol worship). Yet, only God in the Old Testament exposes gods because the plural applied to God is a lie. Since the truth means liberation, lie leads to captivity. When religion is treated as socially useful only, man becomes a slave to this usefulness and those who establish its criteria. However, the author also notices signs of Christian tolerance towards stagnant and refuted reality of paganism. The first one is represented by the Fathers of Church, admitting alliance between Christian faith and ancient enlightenment. In dispute

between philosophy and pagan religions, they side with philosophy, appreciating those values of human mind which led to the fall of paganism. The second one can be illustrated by George the Great's views, who recommends using the traditions of pagan cults in missionaries' work: for a man who assumes genuine faith, previous religions become only an impression of the mystery, the first step to the true God.

To understand and apply tolerance, it is important not to separate the truth from the good. When we do not know the truth about God, we cannot distinguish right from wrong. When there is no right or wrong, we are left with only the estimate of consequences, and calculation replaces ethics. But the questions about the truth, the good and God remain one and the same question. Left without an answer, human life does not make any sense, and emptiness that follows lets understand the essence of the mystery of salvation. God is the good, and St. John says that: God is love. But when God is the truth, then love and truth are equal. The unquestionable guarantee of tolerance is equality of truth and love.

Kardynał Joseph Ratzinger, ur. 1927, profesor dogmatyki i teologii fundamentalnej, od 1958 r. wykładowca w Wyższej Szkole Teologiczno-Filozoficznej w Freising, następnie na uniwersytetach w Bonn, Münster i Tybindze, oficjalny teolog Soboru Watykańskiego II, od 1977 r. arcybiskup Monachium i Freising, od 1981 r. prefekt Kongregacji Nauki Wiary, przewodniczący Papieskiej Komisji Biblijnej, przewodniczący Międzynarodowej Komisji Teologicznej, autor m.in.: *Wprowadzenie do chrześcijaństwa*, *Wiara i przyszłość*, *Śmierć i życie wieczne*, *Służyć prawdzie*. *Myśli na każdy dzień*, *Prawda w teologii*.