



The Holy See

WIZYTA APOSTOLSKA WE FRANCJI

PRZEMÓWIENIE OJCA ŚWIĘTEGO

DO PRZEDSTAWICIELI ŚWIATA KULTURY

Paryż, Kolegium Bernardynów, 12 września 2008 r.

Księżę Kardynale, Pani Minister Kultury, Panie Burmistrzu, Panie Kanclerzu Instytutu, drodzy Przyjaciele!

Dziękuję księdzu kardynałowi za życzliwe słowa. Znajdujemy się w miejscu historycznym, zbudowanym przez synów św. Bernarda z Clairvaux, a w którym wielki poprzednik księdza kardynała, nieodżałowany kard. Jean-Marie Lustiger pragnął stworzyć centrum dialogu Mądrości chrześcijańskiej z intelektualnymi i artystycznymi prądami kulturowymi dzisiejszego społeczeństwa. Witam w szczególności panią minister kultury, która reprezentuje rząd, a także pana Giscarda d'Estaing i pana Chiraca. Pozdrawiam również obecnych ministrów, przedstawicieli UNESCO, pana mera Paryża i innych obecnych tu przedstawicieli władz. Nie mógłbym zapomnieć o moich kolegach z Instytutu Francuskiego, którzy wiedzą, jak wysoko ich cenię. Pragnę podziękować księciu de Broglie za serdeczne słowa. Do zobaczenia jutro rano. Składam podziękowanie delegatom francuskiej wspólnoty muzułmańskiej za przyjęcie zaproszenia do udziału w tym spotkaniu. Składam im najlepsze życzenia z okazji trwającego obecnie ramadanu. Gorące pozdrowienia kieruję oczywiście również do wszystkich obecnych przedstawicieli różnorodnego świata kultury, tak godnie reprezentujących różne jej nurty.

Dziś wieczorem chciałbym mówić o początkach teologii zachodniej i korzeniach kultury europejskiej. Jak wspomniałem na wstępie, miejsce, w którym się dziś spotykamy, jest emblematyczne. Jest ono związane z kulturą monastyczną. Młodzi mnisi, którzy tu żyli, z pasją

rozwijali swoje powołanie i dobrze wypełniali swoją misję. Czy dziś to miejsce może nam jeszcze coś powiedzieć, czy też pozostaje już tylko świadectwem minionego czasu? By na to odpowiedzieć, musimy zastanowić się chwilę nad naturą zachodniego życia monastycznego. O co wówczas chodziło? Patrząc na historyczne owoce życia monastycznego, możemy stwierdzić, że w okresie gwałtownych przemian kulturowych, spowodowanych przez migracje ludów i tworzenie się nowych struktur państwowych, klasztory były miejscami, w których przechowały się skarby kultury antycznej i gdzie – czerpiąc z nich – stopniowo ukształtowała się nowa kultura. Jak to się odbywało? Jaka była motywacja osób gromadzących się w tych miejscach? Jakie mieli pragnienia? Jak żyli?

Przede wszystkim trzeba przyznać z dużą dozą realizmu, że ich pragnieniem nie było budowanie nowej kultury ani też przechowywanie kultury przeszłości. Motywacja była o wiele prostsza. Ich celem było poszukiwanie Boga, *quaerere Deum*. W zamieszaniu tamtych czasów, gdy zdawało się, że nic nie może się ostać, mnisi pragnęli rzeczy najważniejszej: poświęcić się temu, co wartościowe, nieprzemijalne, znalezieniu samego Życia. Poszukiwali Boga. Od spraw drugorzędnych pragnęli przechodzić do rzeczywistości zasadniczej, do jedynej rzeczy naprawdę ważnej i pewnej. Mówi się, że ich życie miało nastawienie «eschatologiczne». Nie należy jednak pojmować tego w sensie czasowym, tak jakby żyli oni wyczekując końca świata czy własnej śmierci, ale w sensie egzystencjalnym: za tym, co przemijające, szukali tego, co ostateczne. *Quaerere Deum*: byli chrześcijanami i dlatego nie była to wyprawa na pozbawioną dróg pustynię ani poszukiwanie w całkowitych ciemnościach. Sam Bóg postawił znaki, więcej, sam wyrównał drogę, a ich zadaniem było odnalezienie jej i wędrowanie jej szlakiem. Tą drogą było Jego Słowo, które w księgach Biblii zostało ofiarowane ludziom. Wewnętrznym wymogiem poszukiwania Boga jest więc kultura słowa; innymi słowy, jak mawiał Dom Jean Leclercq: eschatologia i gramatyka są w monastycyzmie zachodnim nierozdzielne (por. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, s. 14). W pragnieniu Boga zawiera się miłość kultury literackiej, umiłowanie słowa, jego zgłębianie w każdym wymiarze. W słowie biblijnym Bóg idzie do nas, a my do Niego, i dlatego mnisi musieli uczyć się zgłębiać tajniki języka, rozumieć jego strukturę i zastosowania. Dlatego właśnie, ze względu choćby na poszukiwanie Boga, nauki świeckie, wskazujące drogę do języka, stały się niezbędne. Z tego względu biblioteka stanowiła integralną część klasztoru, podobnie jak szkoła. Te dwa miejsca w konkretny sposób otwierały drogę do słowa. Św. Benedykt nazywa klasztor *dominici servitii schola*, szkołą służby Panu. Szkoła i biblioteka zapewniały wykształcenie umysłu i *eruditio*, a na jego podstawie człowiek uczy się pośród wielu słów dostrzegać jedyne Słowo.

Aby mieć pełną wizję tej kultury słowa, związanej z poszukiwaniem Boga, musimy uczynić następny krok. Słowem, które otwiera drogę poszukiwania Boga i samo jest ową drogą, jest Słowo rodzące wspólnotę. Ono przenika każdą osobę do głębi serca (por. Dz 2, 37). Grzegorz Wielki opisuje to jako silny i nieoczekiwany ból, który wstrząsa naszą ospałą duszą i budząc nas sprawia, że stajemy się wrażliwi na rzeczywistość zasadniczą, na Boga (por. Leclercq, tamże, s. 35). Ale ono sprawia także, że stajemy się wrażliwi na potrzeby innych. Słowo nie wiedzie drogą mistyki indywidualnej, ale wprowadza nas do wspólnoty wszystkich, którzy pielgrzymują w wierze. Dlatego

należy nie tylko rozważać Słowo, ale także czytać je w odpowiedni sposób. Podobnie jak w szkole rabinicznej, wśród mnichów lektura jest dla każdego z nich także aktem cielesnym. «Najczęściej, gdy *legere* i *lectio* są stosowane bez wskazówek, odnoszą się do czynności, która podobnie jak śpiew i pisanie angażuje całe ciało i całego ducha», mówi Dom Leclercq (tamże, s. 21).

Jest jeszcze jeden krok do zrobienia. Słowo Boże włącza nas w dialog z Bogiem. Bóg przemawiający w Biblii uczy nas, jak możemy z Nim rozmawiać. Szczególnie w Księdze Psalmów podsuwa nam słowa, którymi możemy się do Niego zwracać. W tym dialogu przedstawiamy Mu nasze życie, ze wszystkimi jego jasnymi i ciemnymi stronami, i przemieniamy je tak, żeby stało się drogą do Niego. Psalmi zawierają w wielu miejscach instrukcje dotyczące sposobu, w jaki powinny być śpiewane z towarzyszeniem instrumentów muzycznych. Żeby modlić się Słowem Bożym, nie wystarczy je wymawiać, konieczna jest muzyka. W liturgii chrześcijańskiej dwie pieśni pochodzą z tekstów biblijnych, w których są śpiewane przez aniołów: *Gloria* [Chwała na wysokościach Bogu], śpiewana po raz pierwszy przez aniołów, gdy rodzi się Jezus, i *Sanctus* [Święty Święty], która, według 6. rozdziału Księgi Izajasza, jest inwokacją serafinów, przebywających w bezpośredniej bliskości Boga. W tym świetle liturgia chrześcijańska jest zachętą do śpiewania wraz z aniołami i wydobywania ze słowa jego najwznioślejszego znaczenia. W tym kontekście odwołajmy się jeszcze raz do Jeana Leclercq: «Mnisi winni szukać melodii wyrażających jedność odkupionego człowieka i celebrowanych przez niego tajemnic: nieliczne głowice kolumn klasztoru w Cluny, które zachowały się do naszych czasów, ukazują symbole chrystologiczne różnych dźwięków» (por. tamże, s. 229).

Dla św. Benedykta najważniejszą regułą w odniesieniu do modlitwy i śpiewu mnichów są słowa Psalmu: *Coram angelis psallam Tibi, Domine* – wobec aniołów chcę Ci śpiewać, Panie (por. 138, 1). Wyraża się w nich świadomość, że modlitwa wspólnotowa jest śpiewaniem w obecności zastępów anielskich, a więc świadomość, że w ocenie stosowane jest najwyższe kryterium: trzeba modlić się i śpiewać, by dołączyć się do muzyki najwyższych duchów, uważanych za twórców harmonii kosmosu, muzyki niebiańskiej. Można więc zrozumieć surowość, z jaką w jednej z medytacji św. Bernard z Clairvaux stosuje wyrażenie zaczerpnięte z tradycji platońskiej, przekazane przez św. Augustyna, w osądzie złego śpiewu mnichów, co jego zdaniem nie było bynajmniej incydentem o drugorzędym znaczeniu. Określa on kakofonię źle wykonanego śpiewu za odejście do *regio dissimilitudinis*, krainy, gdzie wszystko jest na opak. Określeniem tym, wywodzącym się z filozofii platońskiej, posłużył się św. Augustyn, by opisać stan swojej duszy przed nawróceniem (por. *Wyznania*, VII, 10.16): człowiek, stworzony na obraz Boga, w konsekwencji porzuca Go, trafia do krainy, gdzie wszystko jest na opak, daleko od Najwyższego, gdzie nie jest już Jego odbiciem i gdzie staje się niepodobny nie tylko do Boga, ale także do swojej prawdziwej natury ludzkiej. Oczywiście św. Bernard, używając tego wyrażenia, które mówi o upadku oddalającym człowieka od własnej natury, surowo ocenia śpiew mnichów, ale tym samym pokazuje, jak poważnie traktuje tę kwestię. Pokazuje, że kultura śpiewu jest kulturą bytu i że modlitwy oraz śpiew mnichów powinny odpowiadać wzniosłości i pięknu powierzonego im Słowa, spełniać wymóg rzeczywistego piękna. Z tej zasadniczej potrzeby rozmawiania z Bogiem i

opiewania Go słowami danymi przez Niego zrodziła się wielka muzyka zachodnia. Nie była to twórczość indywidualna, poprzez którą człowiek sam sobie stawia pomnik, stosując jako podstawowe kryterium ukazanie własnego "ja". Było to uważne rozpoznawanie «uszami serca» podstawowych praw muzycznej harmonii stworzenia, zasadniczych form muzyki, jaką Stworzyciel napełnił świat i człowieka, i poszukiwanie muzyki, która będąc godna Boga, jest zarazem naprawdę godna człowieka i we wzniosły sposób tę godność głosi.

Usiłując zrozumieć tę zachodnią monastyczną kulturę słowa, którą zrodziło wewnętrzne poszukiwanie Boga, należy przynajmniej napomknąć o szczególnym charakterze Księgi czy Ksiąg, przez które to Słowo dotarło do mnichów. Z czysto historycznego czy literackiego punktu widzenia Biblia nie jest po prostu księgą, ale zbiorem tekstów literackich, których redagowanie trwało ponad tysiąc lat, i jej różnych ksiąg nie da się łatwo zaszeregować jako części jednorodnej całości. Przeciwnie, istnieją między nimi widoczne napięcia. Odnosi się to już do Biblii Izraela, którą my, chrześcijanie, nazywamy Starym Testamentem. Jest tak jeszcze bardziej, kiedy my, chrześcijanie, łączymy Nowy Testament i jego pisma z Biblią Izraela, interpretując ją jako drogę ku Chrystusowi. W Nowym Testamencie o Biblii nie bez racji mówi się na ogół nie «pismo», ale «pisma», które jednakowoż jako całość będą następnie traktowane jako jedyne Słowo Boga skierowane do nas. Ta liczba mnoga podkreśla jasno, że słowo Boga przychodzi do nas jedynie poprzez mowę człowieka, poprzez ludzkie słowa, tzn. że Bóg mówi do nas jedynie poprzez ludzi, poprzez ich słowa i historię. Oznacza to następnie, że Bożego aspektu Słowa i słów nie dostrzega się od razu. Mówiąc językiem współczesnym: jedność ksiąg biblijnych i boski charakter zawartych w nich słów nie są jasne z czysto historycznego punktu widzenia. Element historyczny przedstawiony jest w złożonym kontekście ludzkim. Wyjaśnia to sens średniowiecznego dystychu, który na pierwszy rzut oka wydaje się zaskakujący: *Littera gesta docet – quit credas allegoria...* (por. Augustyn z Dacji, *Rotulus pugillaris*, I). "Litera" poucza o wydarzeniach, a o tym, w co należy wierzyć – alegoria, czyli interpretacja chrystologiczna i pneumatologiczna.

Możemy wszystko to wyrazić w sposób prostszy: Pismo Święte potrzebuje interpretacji i potrzebuje wspólnoty, w której się ukształtowało i która nim żyje. Tylko w niej ma swoją jedność i w niej objawia się sens, który jednoczy wszystko. Innymi słowy: istnieją wymiary znaczenia Słowa Bożego i słów, które można odkryć jedynie żyjąc w komunii tego Słowa, które tworzy historię. Lepsze postrzeganie wielości jego znaczeń nie umniejsza wartości Słowa, lecz przeciwnie, ukazuje jego wielkość i godność. Dlatego Katechizm Kościoła Katolickiego słusznie stwierdza, że chrześcijaństwo w sensie klasycznym nie jest tylko religią Księgi (por. n. 108). Chrześcijaństwo widzi w słowach jedyne Słowo, sam *Logos*, który odkrywa swoją tajemnicę poprzez ową wielość i realia ludzkiej historii. Ta szczególna struktura Biblii jest wciąż nowym wyzwaniem dla każdego pokolenia. Zgodnie ze swą naturą, wyklucza ona to wszystko, co dziś określa się mianem «fundamentalizmu». Słowo Boże nie jest bowiem nigdy po prostu obecne w samej literackiej warstwie tekstu. Aby do niego dotrzeć, potrzebne jest wzniesienie się wyżej i proces zrozumienia kierowany przez wewnętrzną dynamikę całego zbioru tekstów, a zatem musi to być proces żywy. Jedynie w dynamicznej jedności całości liczne księgi tworzą jedną Księgę (por. tamże, n. 120).

Słowo Boże i Jego działanie w świecie objawiają się jedynie w słowie i historii ludzkiej.

Kluczowe znaczenie tej kwestii naświetla w swoich pismach św. Paweł. W radykalny sposób wyraził on, co oznacza wyjście poza „literę” i rozumienie całościowe, w zdaniu: «Litera bowiem zabija, Duch zaś ożywia» (2 Kor 3, 6). A także: «A gdzie jest Duch Pański – tam wolność» (por. 2 Kor 3, 17). Jednakże można zrozumieć wielkość i doniosłość takiej percepcji Słowa biblijnego tylko wtedy, gdy słuchając do końca nauki św. Pawła, pojmie się, że ten Duch wyzwoliciel ma imię, a zatem wolność ma swą wewnętrzną miarę: «Pan zaś jest Duchem, a gdzie jest Duch Pański – tam wolność» (2 Kor 3, 17). Duch, który wyzwala, nie daje się sprowadzić do idei lub osobistej wizji tego, kto przekazuje. Duch jest Chrystusem, a Chrystus jest Panem, który wskazuje nam drogę. Słowo o Duchu i wolności otwiera szeroki horyzont, ale zarazem wytycza arbitralności i subiektywizmowi wyraźną granicę, która zobowiązuje jednostkę i wspólnotę i tworzy więź głębszą niż ta, która wynika z 'literary' tekstu: więź pojmowania i miłości. Ta relacja między więzią i wolnością, która wychodzi poza literacki problem interpretacji Pisma Świętego, określiła także myśl i dzieło monastycyzmu i głęboko ukształtowała kulturę zachodnią. Kwestia tej relacji pojawiła się na nowo w naszym pokoleniu jako wyzwanie wobec dwóch biegunów, którymi są: z jednej strony subiektywna arbitralność, a z drugiej – fundamentalistyczny fanatyzm. Gdyby dzisiejsza kultura europejska traktowała wolność jako totalny brak więzi, byłoby to rzeczą zgubną i prowadziłoby nieuchronnie do fanatyzmu i arbitralności. Brak więzi i arbitralność nie są wolnością, ale jej destrukcją.

W rozważaniu na temat «szkoły służby Bożej», jak Benedykt określał życie monastyczne, zwracaliśmy jak dotąd uwagę przede wszystkim na wartość słowa, benedyktyńskie *ora*. I rzeczywiście to ono określa styl życia monastycznego. Nasza refleksja byłaby jednak niepełna, gdybyśmy choć na krótko nie skupili uwagi na drugim elemencie życia monastycznego, jakim jest *labora*. W świecie greckim praca fizyczna była uważana za zajęcie dla niewolników. Mędrzec, człowiek prawdziwie wolny, poświęcał się jedynie sprawom duchowym; pracę fizyczną, uważaną za rzecz niską, zostawiał ludziom, którzy w ówczesnym mniemaniu nie mogli wznieść się na wyższy poziom egzystencji, do świata ducha. Tradycja żydowska była zupełnie inna: wszyscy wielcy rabini, uczeni w Piśmie, pracowali także jako rzemieślnicy. Paweł, jako *rabbi*, a potem zwiastun Ewangelii wśród pogan, wyrabiał namioty i zarabiał na życie pracą własnych rąk. Nie był wyjątkiem, było to zgodne ze wspólną rabiniczną tradycją. Monastycyzm chrześcijański przejął tę tradycję: praca rąk stanowi jego element konstytutywny. W swojej „Regule” św. Benedykt nie mówi o szkole *sensu stricto*, choć nauczanie i uczenie się, jak widzieliśmy, były w niej oczywistą praktyką, lecz w jednym z rozdziałów swojej „Reguły” mówi wyraźnie o pracy (por. rozdz. 48). Tak samo widział to Augustyn, który poświęcił pracy mnichów osobne dzieło. Chrześcijanie, podejmując tradycję kultywowaną od dawna przez judaizm, musieli także czuć się ponaglani przez słowa z Ewangelii wg św. Jana, którymi Jezus bronił swojej działalności w dniu szabatu: „Ojciec Mój działa aż do tej chwili i Ja działam” (J 5, 17). Świat grecko-rzymski nie znał żadnego Boga Stwórcy. W jego mentalności bóstwo najwyższe nie mogło, by tak rzec, ubrudzić sobie rąk stworzeniem materii. Budowa świata należała do demiurga, bóstwa niższej rangi. Bóg Biblii jest

całkiem inny: On, Jedyne Bóg żyjący i prawdziwy, jest zarazem Stwórcą. Bóg pracuje, wciąż działa w ludzkich dziejach i ponad nimi. I w Chrystusie włącza się jako Osoba w żmudne tworzenie historii. „Ojciec Mój działa aż do tej chwili i Ja działam”. Sam Bóg jest Stwórcą świata, a dzieło stwarzania nie jest jeszcze zakończone. Bóg pracuje, *ergazeta!* I tak praca ludzi musiała jawić się jako szczególny wyraz ich podobieństwa do Boga, który daje człowiekowi udział w stwórczym dziele Bożym w świecie. Bez tej kultury pracy, która wraz z kulturą słowa składa się na monastycyzm, rozwój Europy, jej etos i koncepcja świata byłyby nie do pomyślenia. Oryginalność tego etosu powinna jednak uświadamiać, że praca wraz z kształtowaniem historii przez człowieka są współdziałaniem ze Stwórcą, których On jest miarą. Tam, gdzie tej miary brakuje, i tam, gdzie człowiek wynosi samego siebie do rangi ubóstwionego stwórcy, przekształcanie świata może z łatwością doprowadzić do jego destrukcji.

Rozpoczęliśmy od spostrzeżenia, że zasadniczą postawą, jaką przyjmowali mnisi w czasach upadku starożytnego ładu i dawnych pewników, było *quaerere Deum* – poszukiwanie Boga. Jest to właśnie, moglibyśmy powiedzieć, postawa prawdziwie filozoficzna: patrzeć ponad rzeczami przedostatecznymi i szukać rzeczy ostatecznych, które są prawdziwe. Ten, kto zostawał mnichem, wyruszał w drogę wzniosłą i długą, ale miał wytyczony kierunek: Słowo Biblii, w którym słuchał Boga. Musiał zatem starać się Go rozumieć, by móc do Niego zdążać. W ten sposób wędrówka mnichów, choć nie było możliwe określenie jej długości, odbywała się w sercu otrzymanego Słowa. W ich poszukiwaniu zawiera się już, w pewnej mierze, jego rezultat. Aby to poszukiwanie było możliwe, konieczny jest na początku wewnętrzny impuls, który wzbudza nie tylko pragnienie szukania, ale uwiarygodnia fakt, że to w tym Słowie znajduje się droga życia, droga życia, na której Bóg wychodzi człowiekowi na spotkanie, aby człowiek mógł Go spotkać. Innymi słowy, głoszenie Słowa jest konieczne. Ono zwraca się do człowieka i wyrabia w nim przekonanie, które może zamienić się w życie. Aby mogła się otworzyć droga do serca słowa biblijnego jako Słowa Bożego, Słowo musi najpierw być głoszone otwarcie. Klasycznym wyrazem konieczności przekazywania wiary chrześcijańskiej innym jest zdanie z 1 Listu św. Piotra, które teologia średniowieczna uważała za biblijny fundament pracy teologów: „Bądźcie zawsze gotowi do obrony wobec każdego, kto domaga się od was uzasadnienia (*logos*) tej nadziei, która w was jest” (3, 15). (*Logos*, uzasadnienie nadziei musi stać się apo-logią, musi stać się odpowiedzią). Istotnie, chrześcijanie należący do rodzącego się Kościoła nie uważali misji głoszenia za propagandę mającą służyć wzmocnieniu znaczenia swojej grupy. Było ono dla nich wewnętrzną koniecznością, wynikającą z natury samej wiary. Bóg, w którego wierzyli, był Bogiem wszystkich, Bogiem Jedynym i Prawdziwym, który pozwolił się poznać w dziejach Izraela, a w końcu przez swego Syna, dając w ten sposób odpowiedź odnoszącą się do wszystkich ludzi, odpowiedź, której w głębi serca oczekują wszyscy. Powszechność Boga i powszechność rozumu otwartego na Jego działanie były dla nich motywacją, a zarazem zobowiązaniem do ewangelizacji. Według nich, wiara nie była zależna od obyczajów kulturowych, różnych w zależności od narodu, ale wiązała się z prawdą, dotyczącą w równym stopniu każdego człowieka.

Podstawowy zarys chrześcijańskiego głoszenia *ad extra* – ludziom, którzy pytają i poszukują –

zarysowuje się w przemówieniu św. Pawła na Areopagu. Nie zapominajmy, że w tamtych czasach Areopag nie był czymś w rodzaju akademii, w której najwięksi mędracy spotykali się na dyskusjach nad wzniosłymi tematami, ale trybunałem, w którego kompetencjach leżały kwestie religijne, i miał za zadanie przeciwstawiać się szerzeniu obcych religii. O to właśnie został oskarżony św. Paweł: „Zdaje się, że jest zwiastunem nowych bogów” (Dz 17, 18). Na co Paweł odpowiada: „Znalazłem ołtarz z napisem: 'Nieznanemu Bogu'. Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając” (por. 17, 23). Paweł nie głosi nieznanego bogów. On głosi Tego, którego ludzie nie znają, a jednak znają: Nieznanego-Znanego. Szukają tego, którego w gruncie rzeczy znają, a który mimo to jest Nieznany i Niepoznawalny. W głębi swej myśli i świadomości człowiek wie w pewien sposób, że Bóg musi istnieć i że źródłem wszystkich rzeczy nie może być irracjonalność, lecz Rozum stwarzający, nie ślepy przypadek, ale wolność. Jednakże, mimo że wszyscy ludzie w jakiś sposób wiedzą o tym, co podkreśla Paweł w Liście do Rzymian (1, 21), ta świadomość pozostaje niejasna: Bóg pomyślany i skonstruowany przez ludzki umysł nie jest prawdziwym Bogiem. Jeśli sam się nie objawi, to cokolwiek byśmy czynili, nie ogarniemy Go w pełni. Nowość chrześcijańskiego orędzia polega na tym, że można głosić teraz wszystkim ludziom: On się objawił, On sam. I obecnie droga wiodąca do Niego jest otwarta. Nowość chrześcijańskiego orędzia nie zawiera się w myśli, lecz w fakcie: Bóg się nam objawił. I nie jest to jedynie sam akt objawienia, ale prawda, że On sam to *Logos* – obecność wiecznego Rozumu w naszym ciele. *Verbum caro factum est* (J 1, 14): tak jest naprawdę w rzeczywistości, teraz, *Logos* jest tu, *Logos* jest obecny pośród nas. To fakt racjonalny. Jednakże zawsze będzie potrzebna pokora rozumu, by móc Go przyjąć. Potrzeba pokory człowieka, by odpowiedzieć na pokorę Boga.

Pod wieloma względami sytuacja dzisiejsza jest różna od tej, którą Paweł zastał w Atenach, ale mimo różnic jest w niej także wiele analogii. W naszych miastach nie ma już ołtarzy czy wizerunków przeróżnych bóstw. Dla wielu Bóg prawdziwie stał się wielkim Nieznanym. Mimo wszystko, podobnie jak niegdyś w licznych wizerunkach bóstw kryło się i żyło pytanie o nieznanego Boga, tak i dziś nieobecność Boga milcząco niepokoi pytaniem o Niego. *Quaerere Deum* – szukanie Boga i pozwalanie, by nas odnalazł, jest tak samo potrzebne dziś, jak i w przeszłości. Czysto pozytywistyczna kultura, dla której pytanie o Boga należałoby jedynie do dziedziny subiektywizmu, jako nienaukowe, byłaby kapitulacją rozumu, rezygnacją z jego najwyższych możliwości, a tym samym porażką humanizmu, i to o poważnych następstwach. To co było podstawą kultury Europy, poszukiwanie Boga i gotowość, by Go słuchać, również dzisiaj pozostaje fundamentem każdej prawdziwej kultury.

Dziękuję bardzo.

Copyright © Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana