

## Benedykt XVI

### Przemówienie na uniwersytecie w Ratzbonie (Regensburg), 12.09.2006

Szanowne Panie i Panowie

Jest dla mnie poruszającym doświadczeniem stanąć raz jeszcze na tej katedrze uniwersyteckiej, by wygłosić wykład. Myślę o latach wstecz, gdy po miłym okresie w Freisinger Hochschule, zacząłem uczyć na uniwersytecie bońskim. Było to w roku 1959, w dniach starego uniwersytetu, który składał się z normalnych profesorów. Różne katedry nie miały ani asystentów, ani sekretarek, zamiast tego było jednak wiele bezpośredniego kontaktu ze studentami, a zwłaszcza pomiędzy poszczególnymi profesorami. Spotykaliśmy się przed i po wykładach w pokojach nauczycielskich. Zachodziła ożywiona wymiana zdań pomiędzy historykami, filozofami, filologami i, oczywiście, pomiędzy dwoma wydziałami teologicznymi. Raz w semestrze był *dies academicus*, gdy profesorowie z każdego wydziału pojawiali się przed studentami całego uniwersytetu, umożliwiając prawdziwe doświadczenie *universitas*: rzeczywistości, w której, pomimo naszej specjalizacji, utrudniającej czasem wzajemną komunikację, składaliśmy się na całość, pracując we wszystkim na podstawach jednej racjonalności z jej różnymi aspektami i współdzieląc odpowiedzialność za właściwe posługiwanie się rozumem — ta rzeczywistość stała się żywym doświadczeniem. Uniwersytet był także dumny ze swych dwóch wydziałów teologicznych. Było jasne, że dociekając racjonalności wiary, wykonywały one także pracę, która z konieczności jest częścią „całości” *universitas scientiarum*, nawet jeśli nie każdy mógł mieć udział w wierze, którą teologowie starali się skorelować z rozumem jako całość. To głębokie poczucie spójności wewnątrz świata rozumu nie było zakłócone, nawet gdy kiedyś doniesiono, że jeden z kolegów powiedział coś dziwnego o naszym uniwersytecie: że ma dwa wydziały poświęcone czemuś, co nie istnieje: Bogu. To, że nawet wobec tak radykalnego sceptycyzmu nadal konieczne jest i rozsądne podnoszenie kwestii Boga poprzez posługiwanie się rozumem i czynienie tego w kontekście tradycji wiary chrześcijańskiej: wewnątrz uniwersytetu jako całości, było to akceptowane bez pytania.

Przypomniałem sobie o tym niedawno, czytając zredagowane przez prof. Theodore'a Kohury'ego (Monachium) wydanie części dialogu, który miał miejsce — prawdopodobnie w koszarach zimowych blisko Ankary — pomiędzy erudytą, bizantyjskim cesarzem Maneanem II Paleologiem a wykształconym Persem, na temat chrześcijaństwa i islamu oraz prawdy obojga. Prawdopodobnie to sam cesarz spisał ten dialog podczas oblężenia

Konstantynopola między 1394 a 1402; tłumaczyłoby to, dlaczego jego argumenty przedstawione są bardziej szczegółowo niż odpowiedzi uczonego Persa. Dialog obejmuje szeroki zakres struktur wiary zawartej w Biblii oraz w Koranie i zajmuje się zwłaszcza obrazem Boga i człowieka, wracając jednocześnie z konieczności raz za razem do relacji „trzech praw”: Starego Testamentu, Nowego Testamentu i Koranu. Podczas tego wykładu chciałbym omówić tylko jeden punkt — sam z siebie dość marginalny w samym dialogu — który, w kontekście zagadnienia „wiary i rozumu”, uznałem za ciekawy i który może posłużyć jako punkt wyjścia do moich rozmyślań nad tym zagadnieniem.

W siódmej rozmowie (διάλεξις — kontrowersja) opracowanej przez prof. Khoury'ego, cesarz dotyka tematu dżihadu (świętej wojny). Cesarz musiał wiedzieć, że w surze 2,256 napisano: „Nie ma przymusu w religii”. Jest to jedna z sur wczesnego okresu, gdy Mahomet był jeszcze słaby i zagrożony. Ale oczywiście cesarz znał także przepisy, utworzone później i spisane w Koranie, dotyczące świętej wojny. Nie wchodząc w szczegóły, takie jak różnica traktowania przyznana tym, którzy mają „Księgę” oraz „niewiernym”, zwraca się do swego rozmówcy dość szorstko, zadając kluczowe pytanie na temat ogólnej relacji między religią a przemocą, w następujących słowach: „Pokaż mi, co przyniósł Mahomet, co byłoby nowe, a odkryjesz tylko rzeczy złe i nieludzkie, takie jak jego nakaz zaprowadzania mieczem wiary, którą głosił”. Cesarz kontynuuje, tłumacząc szczegółowo powody, dla których rozpowszechnianie wiary przemocą jest czymś nierozumnym. Przemoc jest niezgodna z naturą Boga i naturą duszy. „Bóg nie cieszy się z krwi, a nierozumne postępowanie (συν λόγῳ) jest sprzeczne z Bożą naturą. Wiara rodzi się z duszy, nie z ciała. Ktokolwiek miałby doprowadzić drugiego do wiary, potrzebuje zdolności dobrego przemawiania i właściwego rozumowania, bez przemocy i grózb... Aby przekonać rozumną duszę, nie potrzeba silnego ramienia ani żadnej broni, ani żadnych innych sposobów grożenia danej osobie śmiercią...”

Decydującym stwierdzeniem w tej argumentacji przeciwko nawracaniu przemocą jest to, że niedziałanie zgodnie z rozumem jest czymś sprzecznym z naturą Bożą. Redaktor, Theodore Khoury, zauważa: „dla cesarza, bizantyńczyka ukształtowanego przez filozofię grecką, to stwierdzenie jest oczywiste samo w sobie. Ale dla nauczania muzułmańskiego, Bóg jest całkowicie transcendentny. Jego wola nie jest związana żadnymi naszymi kategoriami, nawet kategorią racjonalności. Tu Khoury cytuje dzieło znanego francuskiego islamisty R. Arnaldez, który wskazuje, że Ibn Hazn posunął się do twierdzenia, że Bóg nie jest związany nawet swoim własnym słowem i że nic nie mogłoby go zmusić, aby objawił nam prawdę. Gdyby taka była wola Boża, to możliwe, że musielibyśmy nawet praktykować bałwochwalstwo.

Jeśli chodzi o rozumienie Boga, a więc i o konkretne praktyki religijne, stajemy przed dylematem, który dziś staje się dla nas bezpośrednim wyzwaniem. Czy przekonanie, że działanie nierozumne sprzeciwia się Bożej naturze jest tylko grecką koncepcją, czy też

jest ono zawsze i z natury prawdziwe? Sądzę, że możemy dojrzeć tu głęboką zgodność pomiędzy tym, co greckie - w najlepszym znaczeniu tego słowa - i biblijnym rozumieniem wiary w Boga. Modyfikując pierwszy wers księgi Rodzaju, Jan rozpoczął prolog Ewangelii tymi słowami: „Na początku było λόγος”. Jest to to samo słowo, którego użył cesarz: Bóg działa *logosem*. *Logos* oznacza zarówno rozum, jak i słowo — rozum, który jest twórczy i zdolny do samo-komunikowania, właśnie jako rozum. Jan w ten sposób wypowiedział ostateczne słowo na temat biblijnej koncepcji Boga, a w słowie tym wszelkie — często mozolne i kręte ścieżki wiary biblijnej znajdują swą kulminację i syntezę. Na początku było *logos*, a *logos* jest Bogiem, mówi Ewangelista. Spotkanie pomiędzy przesłaniem biblijnym a myślą grecką nie nastąpiło przypadkowo. Wizja św. Pawła, który zobaczył zamknięte drogi do Azji i ujrzał we śnie Macedończyka, błagającego go: „Przyjdź do Macedonii i pomóż nam (por. Dz 16,6-10). — ta wizja może być zinterpretowana jako „kwintesencja” wewnętrznej konieczności zbliżenia pomiędzy wiarą biblijną a dociekaniem greckimi.

W istocie, to zbliżenie trwało już od pewnego czasu. Tajemnicze imię Boga, objawione w płonącym krzewie, imię, które oddziela Boga od wszelkich innych bóstw z ich wieloma imionami, które oznajmia po prostu, że On jest, stwarza wyzwanie koncepcji mitu — w bliskiej analogii jawi się tu staranie Sokratesa, by obalić i przekroczyć mit. Wewnątrz Starego Testamentu proces, który rozpoczął się od płonącego krzewu osiągnął nową dojrzałość w czasie Wygnania, gdy Bóg Izraela, pozbawionego wtedy swej ziemi i kultu, głoszony był jako Bóg nieba i ziemi oraz opisany był w prostej formule, która jest echem słów wypowiedzianych przy płonącym krzewie: „Ja jestem” Temu nowemu pojmowaniu Boga towarzyszy swoiste oświecenie, które znajduje mocny wyraz w wyszydzeniu bóstw, które są tylko dziełem ludzkich rąk (por. Ps 115). Tak więc, pomimo ostrego konfliktu z tymi władcami hellenistycznymi, którzy pragnęli dostosować ją do zwyczajów i bałwochwalczego kultu Greków, wiara biblijna w okresie hellenistycznym spotkała się z najlepszą myślą grecką na głębokim poziomie, co przyniosło wzajemne ubogacenie, widoczne zwłaszcza w późnej literaturze mądrościowej. Wiemy dziś, że greckie tłumaczenie Starego Testamentu stworzone w Aleksandrii — Septuaginta — jest czymś więcej niż prostym (i w tym znaczeniu nie w pełni satysfakcjonującym) tłumaczeniem tekstu hebrajskiego: jest niezależnym świadectwem tekstualnym i wyraźnym oraz ważnym krokiem w historii objawienia, która doprowadziła do tego spotkania w sposób decydujący dla narodzin i rozpowszechnienia się chrześcijaństwa. Ma tu miejsce głębokie spotkanie wiary i rozumu, spotkanie pomiędzy prawdziwym oświeceniem i religią. Z samego serca chrześcijańskiej wiary, a jednocześnie z serca greckiej myśli, połączonej teraz z wiarą, Manuel II mógł powiedzieć: niedziałanie „z *logosem*” jest przeciwne Bożej naturze.

Uczciwie rzecz biorąc, trzeba zauważyć, że w późnych wiekach średnich odkrywamy nurty teologiczne, które chciały rozdzielić tę syntezę pomiędzy duchem greckim a duchem chrześcijańskim. W odróżnieniu od tzw. intelektualizmu Augustyna i Tomasza,

wraz z Dunsem Szkotem pojawił się woluntaryzm, który ostatecznie doprowadził do twierdzenia, że możemy poznać jedynie Bożą *voluntas ordinata*. Ponad nią znajduje się dziedzina Bożej wolności, mocą której mógłby uczynić wszystko przeciwnie do tego, co w rzeczywistości uczynił. To daje początek stanowiskom, które wyraźnie zbliżają się do stanowiska Ibn Hazna i które mogłyby nawet doprowadzić do obrazu Boga kapryśnego, który nie jest nawet *związany* prawdą i dobrocią. Boża transcendencja i inność są tak wywyższone, że nasz rozum, nasze poczucie tego, co prawdziwe i dobre, nie są już prawdziwym odbiciem Boga, którego najgłębsze możliwości pozostają wiecznie nieosiągalne i ukryte za Jego rzeczywistymi decyzjami. W przeciwieństwie do tego, wiara Kościoła twierdziła zawsze, że pomiędzy Bogiem i nami, pomiędzy Jego wiecznym Duchem Stwórcą a naszym stworzonym rozumem istnieje prawdziwa analogia, w której niepodobieństwo pozostaje nieskończenie większe niż podobieństwo, nie jednak do tego stopnia, by odrzucić analogię i jej język (por. *Lateran IV*). Bóg nie staje się bardziej boski, gdy odpychamy Go od siebie w czystym, niezgłębionym woluntaryzmie; raczej, prawdziwie boski Bóg jest Bogiem, który objawił się jako *logos* i, jako *logos* działał i w dalszym ciągu działa z miłością dla naszego dobra. Z pewnością miłość „przekracza” wiedzę i dlatego zdolna jest więcej dostrzec niż sama myśl (por. Ef 3,19), niemniej jednak w dalszym ciągu jest to miłość Boga, który jest *logosem*. Skutkiem tego, chrześcijański kult jest *logike latreia*, kultem w zgodzie z wiecznym Słowem i naszym rozumem (por. Rz 12,1).

To wewnętrzne zbliżenie pomiędzy wiarą biblijną a greckimi dociekaniem filozoficznymi było zdarzeniem o decydującym znaczeniu nie tylko z punktu widzenia historii religii, ale także z punktu widzenia historii światowej — jest to wydarzenie, które dotyczy nas także dzisiaj. Biorąc pod uwagę tę zbieżność, nie jest dziwne, że chrześcijaństwo, pomimo swych źródeł i ważnych stadiów rozwoju na Wschodzie, ostatecznie zdobyło decydujący historycznie charakter w Europie. Możemy to także wyrazić odwrotnie: ta zbieżność, z późniejszym dodatkiem dziedzictwa rzymskiego, stworzyła Europę i pozostaje fundamentem tego, co prawdziwie może być nazywane Europą.

Teza, że krytycznie oczyszczone dziedzictwo greckie tworzy integralną część wiary chrześcijańskiej, została odrzucona przez wezwanie do dehellenizacji chrześcijaństwo — wezwanie, które coraz bardziej dominuje w dyskusjach teologicznych od początku czasów współczesnych. Gdy przyjrzymy się uważniej, możemy dostrzec trzy etapy programu dehellenizacji: choć połączone ze sobą, są one wyraźnie różne od siebie w swych motywacjach i celach.

Dehellenizacja pojawia się najpierw w powiązaniu z podstawowymi postulatami Reformacji w szesnastym wieku. Patrząc na tradycję teologii scholastycznej Reformatorzy sądzili, że mają przed sobą system wiary całkowicie ukształtowany przez filozofię, to znaczy wyraz wiary oparty na obcym systemie myśli. Skutkiem tego wiara nie jawiła się

już jako żywe historyczne Słowo, ale jako pewien element wszechogarniającego systemu filozoficznego. Zasada *sola scriptura*, z drugiej strony, poszukiwała wiary w jej czystej, pierwotnej postaci, tak jak ją pierwotnie znajdujemy w Słowie biblijnym. Metafizyka jawiła się jako przesłanka pochodząca z innego źródła, od którego wiara musiała zostać uwolniona, aby na powrót mogła się pełniej stać sama sobą. Gdy Kant oświadczył, że musi odsunąć myślenie, aby uczynić miejsce wierze, poprowadził ten program dalej z radykalizmem, którego nie mogli nawet przewidzieć Reformatorzy. W ten sposób zakotwiczył on wiarę tylko w praktycznym rozumie, zaprzeczając jej przystępowi do rzeczywistości jako całości.

Liberalna teologia dziewiętnastego i dwudziestego wieku, z Adolfem von Harnackiem jako wybitnym przedstawicielem, wprowadziła w drugi etap procesu dehellenizacji. Gdy byłem studentem i w pierwszych latach mojego nauczania, program ten był bardzo wpływowy także w teologii katolickiej. Jako punkt wyjścia przyjął on rozróżnienie Pascala pomiędzy Bogiem filozofów a Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. W moim wykładzie inauguracyjnym w Bonn w 1959 r. starałem się podjąć to zagadnienie. Nie będę tu powtarzał tego, co powiedziałem przy tamtej okazji, ale chciałbym opisać przynajmniej krótko to, co było nowego w tym etapie dehellenizacji. Kluczową ideą Harnacka było proste powrócenie do człowieka Jezusa i jego prostego przekazu, [ukrytego] pod złoгами teologii, czyli hellenizacji: to proste przesłanie postrzegano jako kulminację rozwoju religijnego ludzkości. Twierdzono, że Jezus zakończył sprawowanie kultu na korzyść moralności. Koniec końców, przedstawiono Go jako ojca humanitarnego przekazu moralnego. Fundamentalnym celem było przywrócenie zgodności chrześcijaństwa ze współczesnym rozumem, uwalniając je tym samym od pozornie filozoficznych i teologicznych elementów, takich jak wiara w bóstwo Chrystusa i Trójjedynego Boga. W tym znaczeniu historyczno-krytyczna egzegeza Nowego Testamentu przywróciła teologii jej miejsce w ramach uniwersytetu: teologia, dla Harnacka, jest czymś zasadniczo historycznym, a więc ściśle naukowym. To, co może ona powiedzieć krytycznie o Jezusie to, niejako, wyraz praktycznego rozumu, dzięki czemu może ona zajmować należne miejsce wewnątrz uniwersytetu. Za tym myśleniem kryje się nowoczesne samo-ograniczenie rozumu, wyrażone klasycznie w „Krytykach” Kanta, ale w międzyczasie jeszcze bardziej radykalizowane przez wpływ nauk przyrodniczych. Nowoczesna koncepcja rozumu opiera się, mówiąc krótko, na syntezie między platonizmem (kartezjanizmem) a empiryzmem, syntezie, potwierdzonej sukcesem technologii. Z jednej strony zakłada ona matematyczną strukturę materii, jej wewnętrzną racjonalność, co sprawia, że możliwe jest zrozumienie działania materii i jej skuteczne wykorzystanie: to podstawowe założenie jest, można powiedzieć, elementem platońskim w nowoczesnym rozumieniu natury. Z drugiej strony, istnieje potencjał natury, który daje się wykorzystywać dla naszych celów i tu ostateczną pewność przynieść może jedynie możliwość weryfikacji lub falsyfikacji poprzez eksperyment. Ciężar wagi pomiędzy tymi dwoma biegunami może, zależnie od

okoliczności, przesuwając się z jednej strony na drugą. Tak wybitnie pozytywistyczny myśliciel jak J. Monod uważał się za platonika / kartezjanistę z przekonania.

To daje początek dwóm zasadom, które są kluczowe dla podniesionej przez nas kwestii. Po pierwsze, tylko typ pewności wynikający ze współgrania elementów matematycznych i empirycznych może być uważany za naukowy. Wszystko, co uważa się za naukę, musi być mierzone tym kryterium. Tak więc nauki humanistyczne, takie jak historia, psychologia, socjologia i filozofia, starają się dostosować do tego kanonu naukowości. Drugi punkt, który jest istotny dla naszych rozważań, to to, że z samej swojej natury metoda ta wyklucza kwestię Boga, sprawiając, że jawi się jako kwestia nienaukowa lub przednaukowa. Skutkiem tego, stajemy przed redukcją zakresu nauki i rozumu, którą musimy zakwestionować.

Wrócimy do tego problemu później. W międzyczasie musimy zauważyć, że z tego punktu widzenia każda próba utrzymania twierdzenia, że teologia jest „naukowa” zakończy się zredukowaniem chrześcijaństwa do jakiejś części swej poprzedniej tożsamości. Musimy jednak powiedzieć więcej: to sam człowiek zostaje zredukowany, ponieważ specyficznie ludzkie pytania o nasze pochodzenie i przeznaczenie, pytania stawiane przez religię i etykę, nie mają już miejsca w zasięgu zbiorczego rozumu zdefiniowanego przez „naukę”, tak więc muszą być odesłane do dziedziny subiektywności. Podmiot więc decyduje, na podstawie swojego doświadczenia, co uznaje za możliwe do utrzymania w sprawach religijnych i subiektywne „sumienie” staje się jedynym sędzią tego, co etyczne. W ten sposób jednak etyka i religia tracą siłę tworzenia społeczności i stają się sprawą całkowicie osobistą. Jest to niebezpieczny dla ludzkości stan rzeczy, jak widzimy po niepokojących patologjach religii i rozumu, które z konieczności wybuchają, gdy rozum jest tak zredukowany, że pytania religii i etyki już go nie dotyczą. Próby konstruowania etyki z reguł ewolucji lub z psychologii i socjologii okazują się być po prostu nieadekwatne.

Zanim wyciągnę wnioski, do których zmierzam, muszę krótko odnieść się do trzeciego etapu dehellenizacji, który ma miejsce teraz. W świetle naszego doświadczenia pluralizmu kulturowego mówi się dziś często, że synteza z hellenizmem osiągnięta we wczesnym Kościele była wstępną inkulturacją, która nie powinna być wiążąca dla innych kultur. Mówi się o nich, że mają one prawo powrotu do prostego przesłania Nowego Testamentu wcześniejszego od tej inkulturacji, po to, aby je inkulturować na nowo w swoich własnych środowiskach. Teza ta jest nie tylko fałszywa; jest ona surowa i nieprecyzyjna. Nowy Testament został spisany po grecku i nosi odcisk greckiego ducha, który doszedł już do dojrzałości, gdy rozwijał się Stary Testament. To prawda, istnieją elementy w ewolucji wczesnego Kościoła, które nie muszą być zintegrowane we wszystkich kulturach. Niemniej jednak, zasadnicze decyzje podjęte odnośnie relacji między wiarą

a wykorzystaniem ludzkiego rozumu są częścią samej wiary; są one elementami rozwoju współbrzmiającymi z samą naturą wiary.

W ten sposób doszedłem do konkluzji. Szkic ten, namalowany szerokimi pociągnięciami pędzla, mający na celu krytykę współczesnego rozumu, wychodząc od niego samego, nie ma nic wspólnego z cofaniem się do czasu przed Oświeceniem i odrzuceniem spostrzeżeń nowoczesności. Pozytywne aspekty nowoczesności powinny być uznane bez zastrzeżeń: wszyscy jesteśmy wdzięczni za cudowne możliwości, które otworzyła przed ludzkością i za postęp w człowieczeństwie, który został nam dany. Etos naukowy jest ponadto wolą posłuszeństwa prawdzie, i jako taki, zawiera postawę, która odbija w sobie jedno z podstawowych przekonań chrześcijaństwa. Naszym celem nie jest okopywanie się czy negatywny krytycyzm, ale poszerzenie naszej koncepcji rozumu i jego zastosowania. Choć cieszymy się z nowych możliwości otwierających się przed ludzkością, widzimy także niebezpieczeństwa rodzące się z tych możliwości i musimy zadać sobie pytanie, jak możemy je przewyciężyć. Uda nam się to uczynić tylko wtedy, gdy rozum i wiara spotkają się w nowy sposób, jeśli przewyciężymy nałożone przez rozum sam na siebie ograniczenie do tego, co empirycznie sprawdzalne i jeśli ponownie otworzymy jego szerokie horyzonty. W tym znaczeniu teologia słusznie należy do uniwersytetu i do szeroko zakrojonego dialogu nauk, nie tylko jako dyscyplina historyczna i jedna z nauk humanistycznych, ale dokładnie jako teologia, jako dociekanie racjonalności wiary.

Tylko w ten sposób stajemy się zdolni do szczerego dialogu kultur i religii, tak pilnie potrzebnego dzisiaj. W zachodnim świecie powszechnie utrzymuje się, że tylko rozum pozytywistyczny i oparte na nim formy filozofii cieszą się powszechną ważnością. A jednak, głęboko religijne kultury światowe postrzegają to wykluczenie boskości z powszechności rozumu jako atak na swe najgłębsze przekonania. Rozum, który jest głuchy na boskość i który odkłada religię w dziedzinę subkultur, jest niezdolny do wchodzenia w dialog kultur. Jednocześnie, jak starałem się pokazać, nowoczesny rozum naukowy ze swym nieodłącznym elementem platońskim nosi w sobie pytanie, które wskazuje poza niego i poza możliwości jego metodologii. Nowoczesny rozum naukowy musi po prostu przyjąć racjonalną strukturę materii i zgodność pomiędzy naszym duchem a panującymi racjonalnymi strukturami natury jako fakt, na którym musi oprzeć swą metodologię. A jednak pytanie, dlaczego tak musi być, jest realnym pytaniem i to takim, które musi zostać przekazane przez nauki przyrodnicze innym metodom i poziomom myślenia — filozofii i teologii. Dla filozofii i, choć w inny sposób, dla teologii, wsłuchiwanie się w wielkie doświadczenia i przemyślenia tradycji religijnych ludzkości, a zwłaszcza wiary chrześcijańskiej, jest źródłem poznania, a ignorowanie tego byłoby niemożliwym do zaakceptowania ograniczeniem naszego [pola] percepcji i reakcji. Przypomina mi się tu coś, co powiedział Sokrates do Fedona. W poprzednich rozmowach podnieśli oni wiele fałszywych opinii filozoficznych, tak więc Sokrates mówi: „łatwo można by zrozumieć, gdyby ktoś tak zirytował się na wszystkie te fałszywe poglądy, że przez resztę życia

gardziłby i szydził z wszelkiej mowy na temat istnienia — ale w ten sposób pozbawiłby się prawdy egzystencji i poniósłby ogromną stratę”. Zachodowi od dawna zagraża taka awersja wobec pytań, które leżą u podstaw jego racjonalności i może on z tego powodu jedynie ponieść wielką stratę. Odwaga, by zaangażować cały dech rozumu, a nie zaprzeczanie jego wielkości — to program, z którym teologia oparta na wierze biblijnej wchodzi w debaty naszych czasów. „Niedziałanie rozumnie (z *logosem*) jest czymś przeciwnym naturze Boga”, powiedział Manuel II, zgodnie ze swym chrześcijańskim rozumieniem Boga, w odpowiedzi udzielonej perskiemu rozmówcy. To do tego wielkiego *logosu*, do tej rozległości rozumu, zapraszamy naszych partnerów w dialogu kultur. Jego nieustanne odkrywanie na nowo jest wielkim zadaniem uniwersytetu.