



PROMOTIO DOCTORIS HONORIS CAUSA

PONTIFICIAE UNIVERSITATIS
CRACOVIENSIS
IOANNIS PAULI II

REVERENDISSIMUS PROFESSOR
RÉMI BRAGUE

CRACOVIAE, DIE XI IANUARIII, ANNO DOMINI MMXVIII



PROMOTIO DOCTORIS HONORIS CAUSA

PONTIFICIAE UNIVERSITATIS
CRACOVIENSIS
IOANNIS PAULI II

REVERENDISSIMUS PROFESSOR
RÉMI BRAGUE



REVERENDISSIMUS PROFESSOR

RÉMI BRAGUE

DOCTOR HONORIS CAUSA

PONTIFICIAE UNIVERSITATIS CRACOVIENSIS

IOANNIS PAULI II

QUOD FELIX FAUSTUM FORTUNATUMQUE SIT
NOMINE ET AUSPICIIS

FRANCISCI PAPAE

SUMMI PONTIFICIS FELICITER REGNANTIS

NOS
ARCHIEPISCOPUS MARCUS JEDRASZEWSKI
ARCHIEPISCOPUS METROPOLITA PROVINCIÆ CRACOVENSIS
PONTIFICIÆ UNIVERSITATIS CRACOVENSIS IOANNIS PAULI II MAGNUS CANCELLARIUS

ET
R. D. ADALBERTUS ZYZAK
THEOLOGIAE DOCTOR HABILITATUS ET PROFESSOR
PONTIFICIÆ UNIVERSITATIS CRACOVENSIS IOANNIS PAULI II
RECTOR MAGNIFICUS

ET
R. D. ARCADIUS BARON
THEOLOGIAE DOCTOR HABILITATUS
PONTIFICIÆ UNIVERSITATIS CRACOVENSIS IOANNIS PAULI II
FACULTATIS THEOLOGIAE DECANUS

ET
R. D. PAULUS BORTKIEWICZ
THEOLOGIAE DOCTOR HABILITATUS ET PROFESSOR
PROMOTOR RITE CONSTITUTUS

IUXTA ILLAM QUIDEM SENTENTIAM A FACULTATE THEOLOGIAE PROLATAM

EX DECRETO
AMPLISSIMI EIUSDEM UNIVERSITATIS SENATUS
COLLEGIALITER PROBATO

IN
MINENTISSIMUM AC REVERENDISSIMUM DOMINUM PROFESSOREM

RÉMI BRAGUE

QUI
INTEGRALEM NATURAM PERSONAE HUMANAЕ
DILIGENTISSIME DEFENDIT

QUI
LIMITES A HOMINIBUS FICTOS
INTER DISCIPLINAS HISTORICAS ET PHILOSOPHIAM THEOLOGIAMQUE
AUDACITER TRANSGREDITUR

QUI
RELATIONIBUS, QUAE AD THEOLOGIAM PERTINENT,
UT INSPIRATIONE DIAGNOSIBUS HISTORICIS ATQUE THESISBUS PHILOSOPHICIS UTITUR

QUI
COLLABORANS IN VERSIONE FRANCOGALLICA COMMUNIONIS REDIGENDA,
DIALOGO CHRISTIANORUM CUM CULTURA MODERNA IN AREA EIUSDEM LINGUAE
CREATIVE OPERAM DAT

QUI
DEI ET ECCLESIAE LOCUM NECESSARIUM IN EUROPA
DEFENDIT

QUI
GRAVIBUS DISPUTATIONIBUS DE RELATIONIBUS
INTER POLONIAM ET EUROPAM,
QUAE NON SOLUM TERRA SED ETIAM FUNDAMENTUM VIRTUTUM BONARUM PUTATUR,
ACCESSUM CURIOSUM DAT

PONTIFICIÆ UNIVERSITATIS CRACOVENSIS IOANNIS PAULI II DOCTORIS HONORIS CAUSA

NOMEN ET TITULUM, IURA AC PRIVILEGIA HUIUS TITULO ATTINENTIA CONTULIMUS
ET PRO VERITATIS HUIUS EVENTUS TESTIMONIO
HOC DIPLOMA SIGILLO NOSTRO MAIORE MUNITUM EDIDIMUS

ACTUM ET DATUM CRACOVIAE
DIE XI MENSIS IANUARII ANNO DOMINI MMXVIII

la. Najwidzi Zyzak
R. D. ADALBERTUS ZYZAK
THEOLOGIAE DOCTOR HABILITATUS ET PROFESSOR
PONTIFICIÆ UNIVERSITATIS CRACOVENSIS
IOANNIS PAULI II
RECTOR MAGNIFICUS

ks. Arcadius Baron
R. D. ARCADIUS BARON
THEOLOGIAE DOCTOR HABILITATUS
PONTIFICIÆ UNIVERSITATIS CRACOVENSIS
IOANNIS PAULI II
FACULTATIS THEOLOGIAE DECANUS



+ Marek Jedraszewski
ARCHIEPISCOPUS MARCUS JEDRASZEWSKI
PONTIFICIÆ UNIVERSITATIS CRACOVENSIS
IOANNIS PAULI II
MAGNUS CANCELLARIUS

Paulus Bortkiewicz
R. D. PAULUS BORTKIEWICZ
THEOLOGIAE DOCTOR HABILITATUS ET PROFESSOR
PROMOTOR RITE CONSTITUTUS



Prawdziwy filozof, a zarazem wielki historyk myśli kulturowej, który łączy głęboką i jednoznaczną wiarę chrześcijańską i katolicką ze zdolnością kontemplacyjną i wizją historyczną.

kard. Camillo Ruini,
przewodniczący komitetu naukowego
Fundacji Josepha Ratzingera
październik 2012

Rémi Brague

Rémi Brague (urodzony 8 września 1947 roku w Paryżu), emerytowany profesor filozofii średniowiecznej i arabskiej na Université de Paris. Wykłada również na Ludwig-Maximilians-Universität München, gdzie piastuje stanowisko zajmowane wcześniej przez słynnego Romana Guardiniego. Był profesorem wizytującym na państwowym uniwersytecie Pennsylvania State University (wizytujący profesor nadzwyczajny), Boston University (profesor wizytujący w Katedrze im. Johna Findlaya), Boston College (profesor wizytujący w Katedrze im. Hansa-Georga Gadamera), na Uniwersytecie Nawarry (Pampeluna) oraz na Uniwersytecie San Raffaele (Mediolan). Jest członkiem Institut de France (Akademii Nauk Moralnych i Politycznych).

Edukacja i zdobyte dyplomy

- studia na École Normale Supérieure, 1967–1971;
Agrégé de Philosophie w 1971;
doktorat na Université Paris-Sorbonne (Paryż IV) w 1976
(z wyróżnieniem);
studia w zakresie średniowiecznego języka hebrajskiego (sekcja
piąta – sekcja nauk religijnych) z C. Touati, 1982–
1986, 1990–1991;
habilitacja (*doctorat d'état*) na Université Paris-Sorbonne (Pa-
ryż IV), 1986 (najwyższe wyróżnienie);
studia w zakresie języka arabskiego w Instytucie Narodowym
Języków i Kultur Orientalnych (INALCO) w Pa-
ryżu, 1985–1987.

Przynależność do organizacji

- Association des Études Grecques;
Société Asiatique;
Société Française de Philosophie;
Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie
Médiévale;
Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philo-
sophie Arabes et Islamiques;
Collegium Philosophicum, Forschungsinstitut für Philoso-
phie, Hannover;
Academia scientiarum et Artium Europaea, Salzburg;

Biografia

Członek Rady (Beirat), Gesellschaft für antike Philosophie,
Berlin/Monachium.

Działalność wydawnicza

Koordynator serii (wraz z J.-Y. Lacoste) *Théologiques*, Presses
Universitaires de France, 1988–1998;
Rada Naukowa czasopisma „*Medieval Encounters*”,
1994–1998;
Członek Rady „*Internationale Zeitschrift für Philosophie*”, Ty-
binga, 1995;
Członek Rady serii *Philosophie an der Jahrhundertswende*,
Monachium, 1999;
Komitet naukowy „*Philosophie Antique*”, Lille, 2001–;
Kolegium redakcyjne „*Internationale Katholische Zeitschrift
Communio*” („*Communio. Międzynarodowy
Przegląd Teologiczny*”), 2002–.

Nagrody i podziękowania

Prix Reinach przyznana przez Association des Études Grec-
ques, 1988;
Brązowy medal CNRS, 1988;
Prix Grammaticakis-Neumann de l'Académie des Sciences Mo-
rales et Politiques, 1988;
Prix Alexandre Papadopoulo de l'Académie des Sciences Mo-
rales et Politiques, 1999;

Biografia

Prix Lucien Dupont de l'Académie des Sciences Morales et
Politiques, 2005;

Premio letterario Basilicata, 2008;

Josef-Pieper Preis, 2009;

Grand prix de philosophie de l'Académie Française, 2009;

Członek Institut de France (Académie des Sciences Morales
et Politiques), 2009–;

Nagroda Ratzinger, 2012;

Chevalier de l'Ordre National de la Légion d'honneur, 2013.



UCHWAŁA NR 84/2017
SENATU
UNIwersYTETU PAPIESKIEGO
JANA PAWŁA II W KRAKOWIE
Z dnia 30 października 2017 r.
w sprawie
nadania tytułu doktora honoris causa
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie
Panu Profesorowi
Rémiemu Brague'owi

W oparciu o §27 pkt 12 Statutu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, w zw. z art. 51 konstytucji apostolskiej *Sapientia Christiana* o uniwersytetach i wydziałach kościelnych z 15 kwietnia 1979 r. (AAS 71/-7 (1979), 469–499 z późn. zm.), na wniosek Rady Wydziału Teologicznego, po uzyskaniu *nihil obstat* Kongregacji Edukacji Katolickiej, a także na podstawie pozytywnej recenzji ks. prof. dr. hab. Piotra Jaskóły oraz ks. prof. dr. hab. Łukasza Kamykowskiego, Senat UPJPII uchwała, co następuje:

§1

Nadaje się prof. Rémiemu Brague'owi tytuł doktora *honoris causa* Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, w szczególności za:

- niezłomną obronę integralnie rozumianego człowieczeństwa osoby ludzkiej;
- odważne przekraczanie sztucznej opozycji między naukami historycznymi, filozofią i teologią;
- włączenie odniesień do teologii jako inspiracji dla diagnoz historycznych oraz propozycji filozoficznych;
- twórczy wkład w dialog chrześcijaństwa z kulturą współczesną w świecie języka francuskiego (współudział w tworzeniu francuskiej wersji „Communio”);
- obronę nieodzownego miejsca Boga i Kościoła w Europie;
- zaproponowanie interesującego punktu odniesienia do ważnych dla Polski dyskusji o jej związku z Europą rozumianą jako nośnik wartości.

§2

Uchwała wchodzi w życie z dniem podjęcia.

ks. prof. dr hab. Wojciech Zyzak
rektor

Kraków, 30 października 2017 r.



ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła
Uniwersytet Opolski

Opinia

*w postępowaniu o nadanie prof. Rémiemu Brague'owi
tytułu doktora honoris causa*

Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Po drugiej wojnie światowej trzej wielcy Europejczycy: Konrad Adenauer, Robert Schuman i Alcide de Gasperi wysunęli ideę zjednoczonej Europy. Chcieli oni podnieść kontynent z najgłębszego kryzysu jego dziejów i budować odnowioną, zjednoczoną Europę. Po pogardzających człowiekiem ideologicznych systemach XX wieku miała ona być zbudowana na podstawach chrześcijańskiego obrazu człowieka, to znaczy na danej każdemu człowiekowi przez Boga godności. Po wojennych okropnościach Europa miała stać się obszarem pokoju, wolności, tolerancji, wzajemnego szacunku i sprawiedliwości. I rzeczywiście Europa stopniowo stawała się przykładem niemal niepowtarzalnego w dziejach sukcesu.

Dzisiaj w niektórych kręgach spotykamy się z symptomami zmęczenia ideą jednoczącej się Europy i niechęci

wobec niej. Z pewnością jest ku temu sporo racji. W tym kontekście jako niezwykle trafną należy widzieć uchwałę Senatu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, by uhonorować tytułem doktora *honoris causa* prof. Rémię Brague'a. Ten francuski pisarz, filozof, religioznawca, nauczyciel akademicki, tłumacz z języka niemieckiego, angielskiego, hebrajskiego i arabskiego to jeden z najwybitniejszych współczesnych myślicieli europejskich. Podobnie jak założycielom Unii Europejskiej, także jemu bliska jest idea Europy zjednoczonej na wartościach, które ją przez wieki budowały. Jego badania naukowe i działalność publicystyczna otwierają na nowo dyskusję na temat źródeł kultury oraz tożsamości Europy. W dobie obecnych przemian kulturowo-cywilizacyjnych podejmowane przez niego tematy są bardzo aktualne. Pogłębionemu spojrzeniu na wiele zjawisk o charakterze uniwersalnym sprzyjały fakty z jego bogatego osobistego i naukowego życiorysu.

1. Biogram naukowy

Rémi Brague urodził się w Paryżu 7 września 1947 roku. Ojca swojego nie pamięta, gdyż ten zginął podczas wojny w Indochinach, gdy jego syn miał zaledwie rok. Rémi Brague rozpoczął studia od filozofii greckiej w École Normale Supérieure (1967–1971). Doktorat z filozofii z oceną *summa cum laude* obronił na paryskiej Sorbonie (1976). Studiował również języki klasyczne, hebrajski

i arabski. Mówi także po francusku, niemiecku, angielsku i hiszpańsku. Dyplom doktora habilitowanego (*doctorat d'état*) uzyskał na Sorbonie w 1986 roku.

Rozwojowi naukowemu sprzyjała dobra atmosfera rodziny. Wraz z żoną wychowali czworo dzieci, urodzonych między 1972 a 1983 rokiem.

W karierze akademickiej prowadził wykłady na wielu uniwersytetach. Zasłynął przede wszystkim jako wykładowca na Sorbonie (l'Université Panthéon-Sorbonne, Paris I) w latach 1990–2010 oraz na uniwersytecie w Monachium (Ludwig-Maximilians-Universität), gdzie w latach 2002–2013 był profesorem w Katedrze Badań nad Religią, Historią Religii i Chrześcijańskiego Światopoglądu, przedłużając dzieje słynnej katedry Romana Guardiniego. Wykładał także na innych europejskich i amerykańskich uniwersytetach jako tzw. *visiting professor* w: stanowym uniwersytecie Pensylwanii (1979–1980), Kolonii (1987–1988), Dijon (1988–1990), Lozannie (1989–1990 i 2000), Bostonie (1995, 2001 i 2011), Nawarze (2007), Mediolanie (2008). Współpracował lub współpracuje także z uniwersytetami w: Hajfie, Jerozolimie, Huston, Montrealu oraz z instytutami naukowo-badawczymi w Anglii, Holandii, Czechach, Węgrzech i Polsce.

Francuski uczonej jest członkiem międzynarodowych i krajowych towarzystw naukowych: Association des Études Grecques, Société Asiatique, Société Française de Philosophie, Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques,

Collegium Philosophicum, Forschungsinstitut für Philosophie (Hanower), Academia scientiarum et Artium Europaea (Salzburg), Gesellschaft für antike Philosophie (Berlin–Monachium). Należy także do zespołów redakcyjnych serii wydawniczych i czasopism naukowych: *Théologiques* (1988–1998), „*Médiéval Encounters*” (1994–1998), „*Internationale Zeitschrift für Philosophie*” (1995–), „*Philosophie an der Jahrhundertswende*” (1999–), „*Philosophie Antique*” (2001–), „*Communio*” (2002–). Na szczególną uwagę zasługuje jego dorobek naukowy.

2. *Dorobek naukowy*

Swoimi publikacjami i wykładami prof. Brague wyznacza intelektualną i duchową drogę dla ogromnej rzeszy studentów, jak i czytelników swych dzieł. Jest bowiem autorem prawie dwudziestu książek o klasycznej i średniowiecznej historii intelektualnej, religii, tożsamości narodowej, literaturze oraz prawie. W porządku chronologicznym najbardziej znane i wielokrotnie wznawiane były: *Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon* (Paris 1978, 1999), *Du temps chez Platon et Aristote* (Paris 1982, 1995, 2003), *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie* (Paris 1988, 2001), *Europe, la voie romaine* (Paris 1992, 1993, 1999), *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Paris 1999), *El passat*

per endavant (niepublikowane w j. francuskim, Barcelone 2001), *Introduction au monde grec. Études d'histoire de la philosophie* (Cathou 2005, 2008), *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance* (Paris 2005, 2008), *Au moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam* (Chatou 2006, 2008), *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres* (Paris 2008). *Image vagabonde. Essai sur l'imaginaire baudelairien* (Chatou 2008), *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique* (Paris 2011, 2013), *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée* (Paris 2013), *Modérément moderne* (Paris 2014), *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne* (Paris 2015). Większość tych dzieł została przetłumaczona na kilka języków. W tłumaczeniu polskim ukazały się: *Europa, la voie romaine – Europa, droga rzymska* (Warszawa 2012) i *La Loi de Dieu – Prawo Boga* (Warszawa 2014). Do powyższego wykazu należy dodać kilkakrotnie artykułów, publikowanych w czasopiśmie naukowych lub w dziełach zbiorowych.

W twórczości Laureata trzeba zauważyć nie tylko jej ogrom, ale przede wszystkim jej korespondencję z aktualnymi wydarzeniami społeczno-politycznymi, kulturowymi, religijnymi i międzyreligijnymi. Oryginalność myśli ujawnia się w pracach ściśle naukowych, jak też przekładana jest na język artykułów popularnonaukowych i udzielanych wywiadów. Jego przemyślenia zmuszają do refleksji i pozostają w pamięci.

Imponujący dorobek naukowy Rémię Bague'a spotkał się z wysokim uznaniem w jego ojczyźnie: od

2009 roku jest Członkiem Institut de France (Académie des Sciences Morales et Politiques). Otrzymał również liczące się w świecie prestiżowe nagrody i wyróżnienia: w samym tylko 1988 roku Prix Reinach de l'Association des Études Grecques, Médaille de Bronze du CNRS oraz Prix Grammaticakis-Neumann de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, w 1999 roku Prix Alexandre Papadopoulos de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, w 2005 roku Prix Lucien Dupont de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, w 2008 roku Premio letterario Basilicata, w 2009 roku Josef-Pieper Preis oraz Grand Prix de Philosophie de l'Académie Française, w roku 2012 Prix Joseph Ratzinger, w 2013 – Chevalier de l'Ordre National de la Légion d'honneur, w 2015 roku Vanenburg Prize i Aquinas Medal. Polska uhonorowała go Nagrodą Pokoju (Prix de la Paix) – uroczystość pod honorowym patronatem Polskiego Komitetu ds. UNESCO oraz Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego miała miejsce 3 października 2015 roku w murach Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, laudację wygłosił abp Marek Jędraszewski.

W ocenie prac należałoby podkreślić trafność diagnoz kulturoznawczych, religiologicznych i antropologicznych oraz oryginalność rozwiązań zapewniających Europie zachowanie tożsamości.

2.1. Trafność diagnoz i oryginalność
rozwiązań kulturoznawczych

Polskiemu czytelnikowi Rémi Brague stał się znany przede wszystkim dzięki monografii *Europa, droga rzymska*. Zasadniczym przedmiotem rozważań tej tłumaczonej na 13 języków pracy jest tożsamość Europy w kontekście podpisania traktatu z Maastricht (1992). Brague pisze we wstępie do swego dzieła: „Myśl o napisaniu tego eseju nasunęła mi oczywiście perspektywa zjednoczenia Europy. [...] Skłoniła również do zastanowienia się nad przeszłością Europy i odczytania jej na nowo w kontekście bliskiej jedności”. Pracę tę porównywać można z bardzo dobrymi opracowaniami polskich autorów: Zygmunta Baumana (*Europa. Niedokończona przygoda*, Kraków 2005), Krzysztofa Pomiana (*Europa i jej narody*, Gdańsk 2004), Jana Kłoczowskiego (*Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza*, Warszawa 1998); Karola Modzelewskiego (*Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004).

Zastanawiając się nad źródłami cywilizacji europejskiej, różni autorzy niemal od początku badań wskazywali na dwa źródła kultury europejskiej – greckie i żydowskie. Stąd wzięto się popularne wśród historyków epoki oświecenia przeciwstawienie: Ateny i Jerozolima. Brague podejmuje jednak w nowy sposób problem tożsamości. Wychodząc od „europejskości” jako „rzeczywistości kulturowej”, pyta o „drogę rzymską”, o łacińskość Europy. Historyczne spojrzenie na to, w jaki sposób Europa

umiała czerpać z obcych źródeł i je sobie przyswajając, do Aten i Jerozolimy dodaje Rzym. Francuski uczonego proponuje Rzym jako model kształtowania się europejskiej kultury, który łączy Ateny i Jerozolimę. „Rzymskość” Europy – w jego ujęciu – polega nie tylko na przyswajaniu sobie obcych źródeł, lecz także na świadomości, że jej tożsamość właśnie przez te zapożyczenia została ukształtowana. Istotną cechą tożsamości Europy jest przyswajanie sobie tego, co jest obce. Europa umiała czerpać ze źródeł bijących poza nią. Zapożyczając z innych cywilizacji, „droga rzymska” dokonała założycielskiej syntezy jedności kulturowej.

Zgodnie z główną tezą omawianej pracy „rzymskość” stanowi *definiens* europejskości. W świetle historycznych analiz Brague’a Rzymianie jako pierwsi połączyli w sobie świadomość własnej kulturowej podrzędności wobec wcześniejszych cywilizacji, helleńskiej oraz żydowskiej ze świadomością zadania odnowienia tego dziedzictwa przez przeszczerpienie go w nowy kontekst swojego *hic et nunc*. Dla Brague’a „rzymskość” jest po prostu formą tego, jak Europa w przeszłości wciąż na nowo się odnajdywała i jak również w przyszłości będzie się odnajdywać.

„Rzymskość” nie dała Europie swoich własnych treści, które mogłyby konkurować z treściami żydowsko-chrześcijańskimi i z greckimi – z Jerozolimą i Atenami. „Rzymskość” stworzyła jednak warunki, by Europa wraz z zanikającą starożytnością pozostała w centrum zainteresowania ze swoim żydowsko-chrześcijańskim orędem. Na tej podstawie Brague wyciąga logiczny wniosek, że

„my tylko dlatego jesteśmy i możemy pozostać «greccy» lub «żydowski», ponieważ przed wszystkim i przede wszystkim jesteśmy «rzymscy»” (s. 38).

Brague podkreśla dynamizm rozwoju tej części Europy, która wybrała „drogę rzymską”. Książka nie stanowi jednak prostej apologii własnego dziedzictwa kulturowego. Autor krytycznie zauważa i przypomina historyczne fakty, jak chociażby te, że w średniowieczu Żydom żyło się lepiej w państwach muzułmańskich niż wśród chrześcijan, a nieludzki system komunistycznej Rosji, która zawsze identyfikowała się z bizantyjskim dziedzictwem, zbudowano na fundamentach zachodnioeuropejskiego marksizmu.

Praca francuskiego profesora pełna jest wielu różnych interesujących dygresji. Myśl przewodnia wydaje się jednak stale jedna. Znaczący Brague’a zgodnie podkreślają, że według niego wielkość Europy leży w jej pokorze, szacunku i otwartości na to, co stanowi źródła europejskiej tożsamości. Filozofia i poezja grecka kojarzona z Atenami czy wywodząca się z judaizmu religia chrześcijańska kojarzona z Jerozolimą narzucały „rzymskiej drodze” postawę ucznia, który musi się starać, by zrozumieć źródła swej tożsamości. Ustawiczne „uczenie się” – Brague używa słowa „forma” ucznia – wydaje się francuskiemu uczonemu ważniejsze dla opisu Europy niż konkretne wypełniające ją treści. Ta „forma” nie ogranicza się tylko do uczniowskiej pokory. Żywotność „rzymskiej drogi” polega na ustawicznej konieczności nauki, doskonaleniu siebie i otwieraniu na innych.

Wywody twórcy „rzymskiej drogi” są interesującym i inspirującym głosem w dyskusji na temat natury Europy. Autor nie przekłada ich jednak na konkretne projekty polityczne. To ograniczenie się do nieco abstrakcyjnych rozważań o esencji naszej kultury można uznać zarówno za wadę, jak i zaletę, w zależności od oczekiwań czytelnika. Widocznie jednak wnikliwy badacz problemów historyczno-kulturowych związanych z polityką nie chce być postrzegany jako polityk.

2.2. Trafność diagnoz i oryginalność rozwiązań religiolologicznych

Oryginalność religiolologicznych myśli Brague’a – związanych zwłaszcza z relacjami między chrześcijaństwem, judaizmem i islamem – prezentuje w szeroki sposób dzieło, którego polskie wydanie nosi tytuł: *Prawo Boga. Filozoficzna historia przymierza*. W promocji tej książki w Bibliotece Uniwersytetu Warszawskiego 13 kwietnia 2015 roku uczestniczył sam autor, który już na wstępie stwierdził, że w odróżnieniu do wielu nowoczesnych intelektualistów, którzy byli przekonani o nieuniknionym upadku religii, obserwowany dziś „powrót religijności” nie jest dla niego niczym zaskakującym. Nie stanowił on też kontekstu dla napisania książki, gdyż on sam w trwanie religii nigdy nie zwątpił. Celem pracy jest przyjrzenie się zupełnie różnym konotacjom pojęcia „prawa Boga”, które pojawiają się w judaizmie, w chrześcijaństwie i w islamie.

Dzięki porównawczej analizie Brague zauważa, iż w judaizmie prawo ustala i normuje relacje pomiędzy Bogiem a ludem wybranym. W islamie prawo to przybiera postać systemu regulującego każdy aspekt życia indywidualnego i zbiorowego. W chrześcijaństwie zaś prawo Boskie wpisane jest w ludzką świadomość – człowiek stworzony na obraz Boga musi w sobie to prawo odnaleźć.

Brague przede wszystkim skupia się na wyjątkowości chrześcijaństwa. Za innym francuskim historykiem Fustelem de Coulanges'em stawia dość kontrowersyjnie brzmiącą tezę, że chrześcijaństwo jest pierwszą religią, która zrezygnowała z wpływania na porządek prawny. Zawiera ono tylko pewne podstawowe zasady moralne, które są warunkiem koegzystowania ludzi, istnienia wspólnoty. „Chrześcijaństwo pozostawia człowieka wolnym, ufa jego inteligencji i pozwala mu samodzielnie dokonać konkretyzacji najogólniejszych 10 przykazań zawartych w Dekalogu. Inne religie natomiast, z islamem na czele, starają się objąć swym zakresem wszelkie możliwe regulacje życia człowieka. Poczynając od jego życia codziennego – co je, jak się ubiera, kończąc na regułach ustroju politycznego”. W tym widzi najbardziej fundamentalną nieporównywalność tych religii.

Francuski filozof religii pokazuje, że istota wszelkiego sporu wewnątrzreligijnego zasadza się na tym, co jest punktem odniesienia dla człowieka. Kiedyś był to kosmos, z którym człowiek pragnął wejść w harmonię. Następnie stał się nim Bóg, na którego obraz i podobieństwo człowiek został stworzony. W epoce nowoczesnej

tym punktem odniesienia stał się sam człowiek. Widać to dobrze w „religii człowieka”, która swoje źródła ma w oświeceniu i rewolucji francuskiej. Człowiek nie ogląda się już na wszechświat, w którym żyje, ani nie słucha Boga – sam chce decydować o tym, co jest dobre i złe. Problem polega tylko na tym, że skoro sam człowiek jest punktem odniesienia, to nie jest w stanie odpowiedzieć na najbardziej fundamentalne pytanie o dobro własnego istnienia. Czy moje istnienie jest dobre? W nieumiejętności odpowiedzi na to pytanie tkwi przyczyna nieuchronnego załamania całego tego systemu. Człowiek zawsze potrzebuje zakotwiczenia metafizycznego. Historyczno-filozoficzne rozważania prowadzą Brague’a do wniosku, że dzisiejszy sekularyzm pozbawiony jakiegokolwiek transcendentnej perspektywy nie może przetrwać. „Człowiek, który nie znajduje legitymizacji swojego istnienia, musi zniknąć. Pozostaną ci, którzy swój byt potrafią uzasadnić. Dlatego teologia jest dziś ważniejszą nauką niż ekonomia”.

Godne uwagi są spostrzeżenia francuskiego uczonego jako znawcy islamu. Wielokrotnie przypomina, że islamu nie sposób zrozumieć bez wstępnego rozróżnienia płaszczyzny islamskiej religii od islamskiej kultury. Osłabia też popularną tezę o przemożnym wpływie islamu na kulturę europejską przypomnieniem faktu, że tylko znikoma liczba arabskich tłumaczy z IX wieku była muzułmanami – w większości byli to chrześcijanie.

W wywiadach, których w ostatnim czasie w związku z kolejnymi falami migracyjnymi do Europy Zachodniej

Brague udziela wiele, widać krytyczne spojrzenie na słabość zachodniego chrześcijaństwa, a także klarowność i odwagę sądów względem muzułmanów. Za błędne uważa przekonanie zachodnich polityków, że da się zapobiec radykalizacji muzułmanów, przeciwstawiając jej coraz większą liberalizację obyczajów. „Dajemy im w ten sposób tylko kolejne argumenty do ręki przeciwko zachodniej dekadencji. [...] Błędne jest jednak także przekonanie, że islam się radykalizuje. On zawsze był radykalny. To muzułmanie się radykalizują”. Radykalność islamu pokazuje Brague na przykładzie dżihadu: „Łączy to, co jest złe, z tym, co jest dobre. Zabijać na rozkaz Boga. Nigdy nie czyni się zła tak dobrze jak wtedy, gdy czyni się je w imię dobra. Leniniści oraz naziści byli przekonani, że działają dla dobra ludzkości. [...] Islam zaś tłumaczy, że Bóg chce, by zabijać niewiernych. I nie jest to element koniunkturalny, tylko strukturalny islamu”.

Poglądy pełne pesymizmu nie są pozbawione nadziei: „Islam się nigdy nie zmieni, ale muzułmanie mogą się zmienić. Mogą się zdystansować od logiki swojej religii, mogą ją interpretować inaczej, w sposób bardziej kompatybilny z obyczajami Zachodu. To jedno rozwiązanie. Drugim jest leczenie zła u jego źródeł, czyli nihilizmu panującego na Zachodzie. To ten nihilizm osłabia Zachód i daje argumenty do ręki tym, którzy uważają, że muzułmanie powinni się radykalizować. [...] Jeśli nie skończymy z tym miękkim nihilizmem, stworzymy warunki do dalszego rozwoju islamu w samym sercu naszej cywilizacji” („Frona”, rozmowa z A. Rybińską).

2.3. *Trafność diagnoz i oryginalność
rozwiązań antropologicznych*

W całości naukowego dorobku naszego uczonego na szczególne wyróżnienie zasługują jeszcze dwie inne wspomniane pozycje: *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Mądrość świata. Historia ludzkiego doświadczania wszechświata) z 1999 roku i *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne* (Królestwo człowieka. Geneza i upadek nowoczesnego projektu) z 2015 roku. Pierwsza z nich pokazuje, że w starożytności i w średniowieczu człowiek szukający mądrości otwierał się na wszechświat, w którym nie tylko podziwiał piękno i harmonię ciał niebieskich, ale także czuł się wezwany, aby w swoim ziemskim życiu ten harmonijny porządek naśladować i wprowadzać w czyn. Według Brague'a pod koniec starożytności istniały cztery modele dotyczące mądrości człowieka: model platoński, model Abrahama, model gnostycki i model epikurejski. Wszystkie one ujmowały człowieka w relacji do świata. Ta wizja pięknego i harmonijnego świata, trwająca od czasów Platona mniej więcej dwa tysiące lat, została jednak zburzona u progu czasów nowożytnych.

Druga pozycja nawiązuje do tej samej problematyki i zaprasza do prześledzenia dróg nowożytnego humanizmu, a dokładniej tego, co autor nazywa „nowoczesnym projektem”, a któremu wieści upadek. Mówiąc o „upadku nowoczesnego projektu”, nie ma on na myśli samej nowożytności, lecz pewną postawę człowieka zerwania

z przeszłością i z tradycją, aby ostatecznie tylko sobie przyznać w pełni suwerenne prawa. W przeciwieństwie do starożytności i średniowiecza człowiek nowożytny próbuje się odnosić już tylko do siebie samego. Od połowy XIX wieku ta nowa wersja humanizmu radykalizuje się, widząc w człowieku Byt Najwyższy, natomiast Bóg jawi się jako jego przeciwnik. Dzisiaj, według Brague'a, można mówić o niepowodzeniu tej ateistycznej wizji człowieka. W konsekwencji człowiek został jednak pozbawiony jakiegokolwiek punktu odniesienia. W sytuacji „upadku nowożytnego projektu” człowieka, w pełni wyzwolonego od historii i tradycji oraz od obiektywnych wartości, rzeczą konieczną jest dokonanie pewnego radykalnego zwrotu w naszym myśleniu o człowieku. Nowa wizja człowieka musi mieć transcendentne zakotwiczenie.

Brague jako doskonały znawca procesów historycznych i głębokiej wiary chrześcijanin jest przekonany, że mówienie o „transcendencji poziomej” w perspektywie przyszłości człowieka, czyli przedłużanie „nowoczesnego projektu”, prowadzi kulturę europejską do samobójstwa. Myślenie perspektywiczne wiąże z koniecznością otwarcia się człowieka na Transcendencję. Tak to też wyraża tytuł jego książki z 2011 roku *Les ancres dans le ciel* – „zakotwiczone w niebie”. Arcybiskup Marek Jędraszewski we wspomnianej laudacji tę myśl francuskiego intelektualisty podsumowuje słowami: „Jedynie Bóg, obwieszczany światu zwłaszcza przez chrześcijaństwo rzymskie, może stać się na nowo źródłem duchowej mocy Europy, w tym także tak upragnionego przez wszystkich pokoju,

któremu nie groziłoby niebezpieczeństwo wyrodzenia się w formę częstokroć zdradliwego spokoju”.

3. *Wniosek*

Decyzja Senatu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie o wszczęciu, na wniosek Rady Wydziału Teologicznego, postępowania w sprawie nadania najwyższej godności akademickiej doktora *honoris causa* prof. Rémiemu Brague’owi jest – moim zdaniem – ze wszech miar słuszna i uzasadniona. Jednoznacznie przemawiają za tym bogactwo i oryginalność jego dorobku naukowego, aktualność podejmowanej problematyki, ustawiczne uwzględnianie perspektywy chrześcijańskiej i katolickiej, praca dydaktyczna na wielu światowych uniwersytetach, a także obiektywizm połączony z odwagą w ocenie zjawisk kulturowo, religijnie, społecznie oraz politycznie drażliwych. Niniejszą opinią w pełni popieram wniosek o nadanie prof. Rémiemu Brague’owi zaszczytnego akademickiego wyróżnienia Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Opole, 23 października 2017



ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Recenzja

*dorobku prof. dr. Rémiego Bragué'a
w związku z przewodem o nadanie godności
doktora honoris causa przez Wydział Teologiczny
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie*

Dzisiaj, gdy w różnych kręgach daje się odczuć zmęczenie propagandą idei Unii Europejskiej i zniechęcenie efektami jej realizacji, myśl Rémiego Bragué'a z pewnością jest warta zainteresowania, rozpatrzenia uznania jako głos wnoszący do dyskusji walor kompetencji, głębi przemyśleń, a jednocześnie wiary i zaangażowania. W tym kontekście uchwałę Senatu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, by uhonorować go tytułem doktora *honoris causa*, należy uznać za trafną. Jako Francuz, urodzony w Paryżu w 1947 roku, będąc filozofem, a zarazem katolikiem, łączy w sobie owo szczególne napięcie między „Atenami” a „Jerozolimą”, które naznaczyło kulturę europejską, a któremu w swej myśli nadał oryginalny sens. Duchowo otwarty, również na inny w stosunku

do swojego świat, studiował nie tylko grekę i łacinę oraz filozofię klasyczną i średniowieczną, lecz także język hebrajski, co dało mu wgląd w judaizm biblijny, jak i język arabski, dzięki czemu dogłębnie poznał islam oraz średniowiecznych arystotelików arabskich. Profesor licznych uniwersytetów europejskich i amerykańskich zasłynął przede wszystkim jako wykładowca na Sorbonie (l'Université Panthéon-Sorbonne, Paris I) w latach 1990–2010 oraz monachijskiego Ludwig-Maximilians-Universität w latach 2002–2013.

1. Charakterystyka dorobku

Przedmiotem jego myśli są dzieje europejskiej filozofii klasycznej oraz średniowieczna filozofia i teologia arabska, których jest jednym z najwybitniejszych światowych znawców. Rozległa wiedza we wspomnianych zagadnieniach pozwoliła mu na opracowanie spójnej wizji kulturowej jedności kontynentu europejskiego w perspektywie współczesnych wyzwań. Prace poświęcone tej tematyce zdobyły mu międzynarodowy rozgłos. Najważniejsze z nich to trzy monografie: *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Fayard, Paris 1999), w której bada związki między rozumieniem świata i tym, jak człowiek ujmuje siebie jako byt w świecie, *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une Alliance* (Paris 2005, tłum. pol. Warszawa 2015) skupiająca się na idei prawa, jaka stanęła u podstaw historycznej organizacji

też kultury oraz *Le Règne de l'homme: Genèse et échec du projet moderne* (Paris 2015), która stanowi zdecydowaną krytykę obecnej konfiguracji globalnej przestrzeni publicznej. Trylogia Brague'a pragnie dowieść zmierzchu nowoczesnego projektu rozumienia człowieka poza horyzontem metafizyki i teologii.

Tematyka związana z chrześcijaństwem i teologią zajmuje w badaniach prof. Brague'a istotne miejsce. Odnaleźć ją można w zasadzie w całej jego twórczości. Zawdzięczamy mu między innymi zdecydowane i istotnie ważne w obecnej sytuacji podkreślenie różnic, jakie istnieją między trzema religiami monoteistycznymi, i wskazanie tym samym rzeczywistych problemów w dialogu międzyreligijnym. Jednocześnie prof. Brague przekazuje o konieczności powrotu do dyskursu metafizycznego oraz o istnieniu nieusuwalnej metafizycznej i teologicznej infrastruktury człowieka. Jest on tym samym niestrudzonym rzecznikiem i obrońcą nieodzowności uwzględnienia komponentu teologicznego w rozumieniu człowieczeństwa człowieka.

2. *Punkt wyjścia: studia nad myślą starożytną i średniowieczną*

Profesor Brague zaznajamiał się z filozoficznym rzemiosłem, studiując wnikliwie myśl starożytną. W pierwszym okresie swoich studiów i twórczości piśmienniczej opublikował trzy monografie, które w zasadniczy sposób

ukierunkowały jego główne zainteresowania i poglądy w przyszłości. W pierwszej z nich dokonuje drobiazgowych analiz leksykalnych Platońskiego *Menona* (*Le restant. Supplément aux commentaires du „Ménon” de Platon, Collection d'études anciennes, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, Paris 1978, 247 ss.*). Brague dowodzi, iż w przypadku dialogów Platona treść nie może być rozdzielona od samej formy. Jego analizy doprowadzają do wykazania misternej kompozycji samego dialogu, jak również, z bardziej materialnej perspektywy, do wyraźnego uchwycenia Platońskiego przekonania o jedności cnoty. Druga praca poświęcona jest zagadnieniu czasu u Platona i Arystotelesa (*Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études, Epiméthée, Paris 1982, 181 ss.*). Brague proponuje w niej – to chyba jedna z najważniejszych idei książki, złożonej z czterech niezależnych esejów połączonych wspólną metodą – bardziej astronomiczną niż metafizyczną interpretację definicji czasu u Platona jako „ruchomego obrazu wieczności”. Trzecia praca dotyczy koncepcji świata u Arystotelesa (*Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie, Epiméthée, Paris 1988, 560 ss.*). Ta obszerna monografia jest nade wszystko manifestem naukowej estymy, jaką jej autor otacza wielkiego ucznia Platona, sytuując go na samym szczycie swojej prywatnej hierarchii ważności starożytnych filozofów: dla Brague'a Arystoteles jest filozofem starożytnym *par excellence*, przewyższającym doniosłością osobistej refleksji filozoficznej swojego mistrza Platona, a pod pewnymi

względami nawet presokratyków (ss. 49–54). Arystoteles interesuje Brague'a, o ile jest fundatorem metafizyki, w której pojęcia bytu i kosmosu zająbiają się i wzajemnie warunkują. Dla zrozumienia bycia, szczególnie ludzkiego bycia, grecka fenomenologia kosmologiczna, wyrażona tak doskonale przez Arystotelesa, ma trwałe znaczenie. Starożytny filozof – podobnie jak po wiekach Heidegger – wychodzi w zadawaniu pytań filozoficznych od faktyczności fenomenu ludzkiego bycia-w-świecie. Tak zorientowana metafizyka stanowić będzie rdzeń refleksji całej późniejszej filozofii, oferując kontekst dla rozwoju mentalności naukowej w nowożytnym tego słowa znaczeniu.

Wczesne prace Brague'a wyraźnie determinują główne poglądy filozofa wyrażone później w opracowaniach monograficznych o oryginalnym charakterze syntetycznym. Ich bezpośrednim owocem jest tak charakterystyczne dla niego uporczywe trwanie w tradycji metafizycznego uprawiania filozofii, balansowanie między oryginalną i twórczą spekulacją filozoficzną a danymi tradycji filozoficznej oraz analityczne podejście, które przywiązuje ogromną wagę do zagadnień leksykalnych i lingwistycznych.

3. *Metafizyka i człowieczeństwo*

Wspomniana wcześniej trylogia Brague'a może być rozumiana jako obszerna historia samorozumienia człowieka. Idea humanizmu, człowieczeństwa przeszła do

naszych czasów przez trzy zasadnicze etapy: pierwszym było umiejscowienie człowieka wewnątrz kosmosu jako fundamentalnego miejsca hermeneutycznego (*La sag-gesse*). Schyłkiem takiej kosmologicznej antropologii było powstanie nauki w nowożytności. Drugi etap to powiązanie idei człowieczeństwa z ideą boskiego porządku wyrażoną w *Prawie Boga (La Loi de Dieu)* – idea ta wy-czerpuje się zasadniczo wraz z wynalazkiem nowoczesnej demokracji. W końcu, trzeci etap, to czas zabsolutyzowa-nego panowania człowieka naznaczonego odrzuceniem prawdy i skrajnym subiektywizmem. Bolesny schyłek ta-kiego projektu to bezpłodny postmodernizm i jego awa-tary w postaci proklamacji śmierci Boga i człowieka (*Le Règne de l'homme*). Projekt zarysowania historii idei hu-manistycznych został tym samym przedstawiony w try-logii. Od strony systematycznej zaś kontynuuje go sze-reg późniejszych publikacji, z których warto podkreślić szczególnie dwie.

Pierwszą jest niewielka rozmiarami książeczka o za-gadkowym tytule *Les ancrs dans le ciel* (L'ordre Philo-sophique, Paris 2011). Do głosu dochodzi w niej stanow-cze i niezmiennie przekonanie Brague'a o niezbędności myślenia metafizycznego w procesie rozwoju ludzkiej społeczności. Metafizyka jest bowiem swoistego rodza-ju infrastrukturą (*L'infrastructure métaphysique*) człowie-czeństwa, jak głosi podtytuł wspomnianej monografii. Ta zapewne jedna z ważniejszych książek filozoficz-nych ostatnich dekad jest zdecydowanym wezwaniem do powrotu współczesnej kultury do jej klasycznych

krajobrazów. Chodzi nie tylko o styl myślenia, ale nade wszystko o kształt samego człowieczeństwa. Zasadniczy problem *Les ancrés* to współczesne przekonanie, pewnego rodzaju podstawowy dogmat społeczny, wedle którego człowiekowi nie potrzeba już ani metafizyki, ani szczególnie jej popularnej wersji w postaci religii, aby dobrze myśleć i działać. Poddana wielorakim krytykom i ogłoszona martwą, metafizyka jawi się współczesnemu człowiekowi jako czysty i nieużyteczny, a być może nawet szkodliwy abstrakt. Myślenie w tradycji metafizycznej jest odbierane jako przysłowiowe bujanie w obłokach. W perspektywie obecnego kryzysu człowieczeństwa, twierdzi Brague, jedyne wyjście polega na powrocie do silnego myślenia metafizycznego. Jeśli istotą owego kryzysu jest zataczające coraz szersze kręgi poczucie bezsensu życia, jeśli ludzkie życie przestało być czymś oczywiście dobrym i bezsprzecznie, bezwzględnie wartościowym, jeśli życie ludzkie potrzebuje usprawiedliwienia w kontekście pokusy nihilizmu, to metafizyka wydaje się właśnie dzisiaj niezbędna, być może bardziej niż kiedykolwiek. Współczesny człowiek wziął swoje życie we własne ręce do tego stopnia, że czuje się absolutnie upoważnionym w kwestii własnego istnienia: w swej wolności chce decydować o tym, czy istnieć, czy nie. W takim czasie istotnie ważne są pytania o sens istnienia, o jego „dlaczego”. Na nie zaś, zdaniem Brague’a, odpowiedzieć może właśnie metafizyka. To jej dane jest myśleć i wyrażać podstawowe przekonanie o dobroci istnienia. Metafizyka „à la Brague” to opis zwycięstwa bycia nad nicością,

to istotne ujęcie błogosławieństwa, jakim jest istnienie. Myślenie w kategoriach metafizycznych oznacza tu nieustanne odkrywanie powodów, dla których lepiej jest być niż nie być. Te same powody motywują ludzi do przekazywania życia: tylko tam, gdzie życie jest przeżywane i rozumiane jako wartość, człowiek decyduje się na jego przekazanie. Nihilizm jest zaś sterylny na skutek odrzucenia uznania wartości życia. Tym samym metafizyka dowodzi, że nie jest jakąś superstrukturą, metanarracją bez odniesienia do rzeczywistości, lecz właśnie infrastrukturą ludzkiego życia. W takiej perspektywie książka kończy się rozdziałem o wierze w kontekście śmierci: wiara albo śmierć (*La foi ou la mort*). Związek tak ujętej metafizyki i myślenia religijnego jest dla Brague'a oczywisty. „Nasze kotwice są zawieszane na niebie – twierdzi francuski filozof. To w górze powinniśmy szukać ocalenia dla rozbitka”.

Brague powraca do tej tematyki w opublikowanej dwa lata później pracy o tytule *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée* (Bibliothèque des Savoires, Paris 2013). Idea przewodnia tym razem dotyczy obserwowalnych w nowożytności mutacji humanizmu i wyłaniającej się z nich problematyki zagrożenia dla ludzkiej tożsamości i jej usprawiedliwienia. Brague z pasją dowodzi, iż humanizm nie może być samonapędzającą się strukturą myślenia i działania politycznego. Brague jest jednym z tych współczesnych myślicieli, którzy dostrzegają problem zagrożonej legitymacji człowieczeństwa. Humanizm oparty na sobie samym nie może w dłuższej perspektywie

ochronić człowieczeństwa człowieka. W tym względzie zastanawiający staje się kontrast między humanizmem jako podstawową ideą współczesności i galopującym przyrostem globalnych problemów społecznych: broń masowego rażenia, skażenie środowiska, spadek dzietności i nize demograficzne. To wszystko dowodzi, że samoreferencjalny humanizm, tak jak głosi go myśl współczesna, nie jest w stanie ani sam siebie usprawiedliwić, ani zbudować zwartego, funkcjonalnego projektu życia we wspólnocie. W swojej analizie upadku nowożytnego projektu humanizmu Brague posługuje się analizami zaczerpniętymi z jego współczesnej krytyki zaproponowanej przez Aleksandra Błoka, Michela Foucaulta oraz Hansa Blumenberga. Za Błokiem i jego doświadczeniem rewolucji październikowej konstatuje, że humanizm może przerodzić się w antyhumanizm. Od Foucaulta przyjmuje postulat osadzenia humanizmu w doświadczeniu boskości, korygując go przez zastąpienie „boskości archaiczej” postulowanej przez Foucaulta Bogiem objawienia biblijnego. Wbrew Blumenbergowi zaś utrzymuje, że program oparcia współczesnego humanizmu na ideach średniowiecznych pozostaje wciąż sensowny i wart podjęcia (*Le propre de l'homme*, s. 246–247). Brague jest przekonany, być może trzeba to przekonanie przyjąć jako centrum argumentacji w prezentowanej książce, że ateizm nie jest zdolny do wykazania i utrzymania sensu i wartości ludzkiego życia. Trzeba zanotować, że w środowisku intelektualnym Francji taka diagnoza idzie pod prąd myślowych i kulturowych mód. Brague nie wierzy

w zasadność tezy tak bardzo bronionej przez jego rodaków, wojujących ateistów typu Michel Onfray, André Comte-Sponville czy Jean-Luc Ferry, której sednem jest wiara (sic!) w to, że ateizm może przynajmniej tak samo dobrze jak religia uzasadnić ludzkie bycie i zaproponować jego sensowny projekt. Autor *Le propre de l'homme* jest myślicielem na wskroś religijnym, katolikiem dającym piękne świadectwo intelektualne spójności swojej wiary i jej społecznej sensowności. Jego zdaniem jedynie Bóg może ostatecznie przekonać nas, że dobrze, że tu jesteśmy (*Le propre de l'homme*, s. 244). W tym duchu dokonuje on zasadniczej relektury biblijnego opowiadania o stworzeniu, łącząc je – w duchu interpretacji rabinackiej – z logiką przykazań. Istotnym momentem opowiadań o stworzeniu staje się Boska wola istnienia człowieka. Pierwszym przykazaniem Boga dla człowieka jest proste, przepajające czią i radością wezwanie: „Bądź!” (*Le propre de l'homme*, s. 226).

4. Zaangażowanie na rzecz Europy

Szczególnie ciekawy w aktualnej sytuacji świata i Europy wydaje się tłumaczony na wiele języków, kilkakrotnie przez profesora poszerzany i aktualizowany esej *Europa – droga rzymska (Europe, la voie romaine)*¹. „Rzymkość”

¹ R. Brague, *Europa – droga rzymska*, tłum. W. Dłuski, Warszawa 2012, s. 233 (Teologia Polityczna).

rozumie on tam swoiście jako zdolność przejmowania od innych (w szczególności od Greków) elementów ich kultury i zdobyczy cywilizacyjnych, by je swobodnie wykorzystać dla budowania własnej tożsamości porównanej przez Brague'a do akweduktu, która polega na przekazywaniu innym – barbarzyńcom zaczerpniętych i przetworzonych wartości dostosowanych do możliwości ich adaptacji. W tym znaczeniu chrześcijaństwo, a zwłaszcza jego odmiana katolicka, jest „rzymskie”. Czerpie bowiem z judaizmu („Jerozolimy”) i innych kultur (najpierw z „Aten”) środki wyrazu dla własnego przekazu oryginalnej, paradoksalnej Ewangelii. Broni ona w imię Boga nie konkretnych systemów religijno-politycznych (jak pogańskie imperia czy teokratyczny kalifat islamu), ani nie przeciwstawienia w życiu duchowym ziemskiego, cielesnego *profanum* boskiemu *sacrum* ograniczonemu w człowieku do jego sfery duchowej (intelektualnej), lecz człowieczeństwa przyjętego w swej cielesno-duchowej integralności przez Wcielone Słowo i podarowanego sakramentalnie w tajemnicy paschalnej Chrystusa realnej społeczności Kościoła, który stoi na straży integracji całego stworzenia w Bogu wraz ze strukturami politycznymi, prawnymi, społecznymi wypracowanymi przez różne narody i kultury, zawsze twórczo krytyczny wobec nich i nieutożsamiający się z nimi, lecz służący im swym świadectwem (*martyrion*). Zdaniem profesora Europa, ukształtowana między starożytnością a średniowieczem, dzięki tak rozumianej „rzymskości” Kościoła pełni i będzie mogła pełnić nadal swą misję w dzisiejszym

świecie w tej mierze, w jakiej jest zdolna zachować swą „rzymskość”.

5. „*Umiarkowanie nowoczesni*”
albo krytyka nowoczesności

Rémi Brague jest jednym z najbardziej zdecydowanych krytyków mielizn nowoczesności. Będąc człowiekiem na wskroś nowoczesnym, dostrzega i nazywa po imieniu szereg niedostatków kulturowych i społecznych naszych czasów. Systematycznej krytyce nowoczesności poświęcony jest tom o tytule *Modérement moderne: Les Temps Modernes ou l'invention d'une supercherie* (Paris 2014). Autor uważa, iż nowoczesność (*modernité*) to nazwa, która z definicji orientuje naszą epokę jako wyróżniającą się umiarkowaniem. Być nowoczesnym powinno zatem oznaczać być umiarkowanym. Z tego punktu widzenia Brague wylicza kilka zasadniczych motywów, które zmuszają i wzywają do bycia umiarkowanie nowoczesnymi. Po pierwsze, nowoczesność ma problemy z artykulacją sensu istnienia: nasza kultura straciła zaufanie do siebie samej. Po drugie, nieporozumienia w rozumieniu podstawowych pojęć stanowiących dla nowoczesności podstawowy słownik ideowy (samofundujący się rozum, ateizm jako kres przesądów, demokracja jako ostateczne odrzucenie teokracji etc.). Po trzecie, zbyt płytkie i jednostronne – bo oderwane od religii i zagadnienia prawdy – ujęcie kultury jako zwycięstwa

nad barbarzyństwem. W końcu po czwarte, nieciąglą ideę postępu, która odseparowuje przyszłość od przeszłości. Człowiek nowoczesny uważa, iż przyszłość wypływa z niego, zapominając o całej sieci historycznych zależności.

6. *Chroniąc transcendencję*

Z tematyką teologiczną Brague po raz pierwszy styka się w kontekście swojej pracy nad Arystotelesem i jego koncepcją metafizyki. Praca Brague'a *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres* (Paris 2008) to przede wszystkim porządkowanie szeroko rozpowszechnionych nieporozumień. Dotyczą one zbyt łatwego konstatowania podobieństw między religiami, które okazują się – przy wnikliwej analizie ich własnych przekonań – co najmniej podejrzane. W tym duchu Brague dekonstruuje merytoryczną zasadność i faktyczną spójność ideową następujących wyrażeń: „trzy religie monoteistyczne”, „trzy religie księgi” oraz „trzy religie Abrahamowe”. Najogólniej rzecz ujmując, jego konstatacja jest następująca: religia Izraela jest pewną historią, która prowadzi do powstania księgi, chrześcijaństwo jest historią opowiedzianą w księdze, a islam jest księgą prowadzącą do powstania pewnej historii². Analizy Brague'a pozwalają

² „La religion d'Israël est une histoire qui aboutit à un livre, le christianisme est une histoire racontée dans un livre, l'Islam

szybko zorientować się, że zbyt szybkie i pobieżne doszukiwanie się podobieństw między monoteizmami może narazić badacza na szereg zasadniczych nieporozumień. Z punktu widzenia czysto teologicznego, *Du Dieu* zawiera fragment, który może być uznany za najpiękniejszą stronicę współczesnej teologii trynitarniej. W prosty sposób, przy użyciu szeregu przemawiających obrazów, Brague artykułuje centrum wiary chrześcijańskiej jako bosko-ludzką wspólnotę. Dowodzi, iż Trójca Święta jest sposobem, w jaki Bóg jest jeden. Takie ujęcie problemu pozwala mu wykazać istotną różnicę między chrześcijaństwem a judaizmem i islamem. Dogmat trynitarny, w takim znaczeniu, odznacza się doniosłością egzystencjalną. Kto bowiem wierzy, iż Trójca jest najbardziej wewnętrzzną formą boskiej jedności, ten również zaczyna rozumieć, iż wyznawać ową jedność oznacza nic innego, jak podążać do zjednoczenia z Trójjedynym Bogiem.

Brague w *Prawie Boga* dokonuje zasadniczej interpretacji chrześcijaństwa poza kategoriami moralnymi. Chrześcijaństwo jest zdecydowanym wydarzeniem łaski, a nie prawa. Oferuje ono pomoc w drodze spełniania woli Bożej. Jego najmocniejszy atut to właśnie owa łaska, która pozwala spełnić wszystkie przykazania.

est un livre qui aboutit à une histoire”. R. Brague, *Du Dieu des chrétiens et d’un ou deux autres*, Paris 2008.

*7. Dlaczego doktorat honoris causa
w Polsce i w Krakowie na UPJPII*

Wydaje się, że to interesujące spojrzenie z zewnątrz francuskiego myśliciela może być dla nas Polaków cenne. Stale, a w czasach najnowszych szczególnie, zadajemy sobie pytanie o sens naszych związków z Europą rozumianą właśnie tak, jak to proponuje Rémi Brague – jako idea i rzeczywistość ze świata kultury, wcielająca pewien ideał ułożenia stosunków międzyludzkich. Z jednej strony zdajemy sobie sprawę, że nie my ją stworzyliśmy, z drugiej strony niemal od początku naszej historii staramy się, by nas w niej zauważano, nie pomijano ani nie traktowano instrumentalnie. Nie mamy tu miejsca, by szerzej rozwijać ten ciekawy temat. Wymieńmy więc tylko podstawowe racje nadania kandydatowi doktoratu honorowego:

- obrona integralnie rozumianego człowieczeństwa człowieka;
- przekroczenie sztucznej opozycji między naukami historycznymi, filozofią i teologią;
- włączenie odniesień do teologii jako inspiracji dla diagnoz historycznych oraz propozycji filozoficznych;
- twórczy wkład w dialog chrześcijaństwa z kulturą współczesną w świecie języka francuskiego (współudział w tworzeniu francuskiej wersji „Communio”);
- stworzenie ciekawego programu apologii chrześcijaństwa w kontekście głównych prądów ideowych historii cywilizacji zachodniej;

- przez to stworzenie również interesującego punktu odniesienia dla ważnych dla Polski dyskusji o jej związku z Europą rozumianą jako nośnik wartości ludzkich.

Wniosek końcowy

Na podstawie tego, co napisałem, uważam, że uhonorowanie przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Rémiego Brague'a doktoratem *honoris causa* jest w pełni uzasadnione jego zasługami dla zrozumienia dziedzictwa kultury, apologii chrześcijaństwa katolickiego oraz dla wyciągania z tej mądrości moralnych wniosków, kształcenia w duchu poszanowania niezbywalnej godności osoby ludzkiej i wolności dla kształtowania szczerego dialogu między narodami, kulturami i religiami.

Kraków, 25 października 2017



ks. prof. dr hab Paweł Bortkiewicz
Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej

Filozof w służbie człowieka i cywilizacji

Łaudacja

*z okazji nadania prof. dr. Rémiemu Brague'owi
doktoratu honoris causa Uniwersytetu Papieskiego
Jana Pawła II w Krakowie*

W świecie dotkniętym postmodernistycznym chaosem i dekonstrukcją prof. Rémi Brague przywraca wiarę w ład oparty na rozumie i wierze. W dobie, w której jak w *Imieniu róży* zdaje się, że doświadczamy pożaru klasztoru i biblioteki, wiary i rozumu, który to pożar zdaje się znamionować pewien kres poszukiwań, spotykamy się z człowiekiem, który ma odwagę wyrazić swój sprzeciw wobec tego stanu rzeczy.

Żeby dostrzec znaczenie myśli prof. Rémiego Brague'a warto, a nawet trzeba spojrzeć choćby na dwa współczesne znaki czasu, związane z jego ojczyzną, Francją, ale także z całym naszym światem cywilizacji euroatlantyckiej.

Znak pierwszy. 26 lipca 2016 roku został zamordowany przez muzułmańskich dżihadystów, identyfikujących się z tzw. Państwem Islamskim, osiemdziesięciosześcioletni ks. Jacques Hamel. Emerytowany kapłan zginął na stopniach ołtarza w czasie sprawowania mszy świętej w kościele św. Szczepana w Saint-Etienne-du-Rouvray w Normandii na północy Francji. W homilii pogrzebowej Dominik Lebrun, arcybiskup Rouen, przypomniał ostatnie słowa wypowiedziane przez sędziwego księdza: „Odejdź, szatanie! Odejdź, szatanie!”¹.

Znak drugi to aktualna, z 2017 roku sprawa krzyża nad statuą papieża Jana Pawła II. Krzyż stał się spreczny z laicką doktryną państwa francuskiego, przyjętą w 1905 roku zgodnie z zatwierdzonym wówczas prawem wprowadzającym *stricte* laicki charakter III Republiki Francuskiej. Ustawa autorstwa Émile’a Combes’a, niedoszłego księdza, powstała w trakcie głośnej afery związanej z oskarżeniem Dreyfusa o zdradę. Główną stroną konfliktu były kadry wojskowe infiltrowane przez wojującą masonerię, która doprowadziła do tego, że w danych kadrowych umieszczano zapisy „VLM” tzn. „Va à la messe” [chodzi na mszę] albo „VLM AL.” tzn. „Va à la messe avec un livre” [chodzi na mszę z książką]. Mimo że stygmatyzacja wierzących oficerów jako niezdatnych do awansu (sic!) doprowadziła do dymisji Émile’a Combes’a, zdążył on ustawę o laickości francuskiej republiki wprowadzić. Dziś w imię ustawy powstałej w tak „bezzstronnych”

1 <http://gosc.pl/doc/3369997.Ostatnie-slowa> [13.09.2016].

okolicznościach w 2017 roku we Francji podjęto decyzję o usunięciu krzyża z pomnika Jana Pawła II. Uczyniono to w duchu „rozdziálu Kościoła od państwa”. Rémi Brague w „Le Figaro” komentował sprawę zdroworozsądkowo: „nigdy nie było rozdziálu Kościoła od państwa, ponieważ słowo rozdział zakłada, że wcześniej była jedność, która w następstwie miałyby być rozdarta. To nieprawda, a to, co się stało w roku 1905, to był koniec współpracy między dwoma organami, które zawsze działały oddzielnie. Tak zwana «separacja» trwała praktycznie nieprzerwanie prawie dwa tysiące lat. Zresztą historycy nam wyjaśnią, że tymi, którzy najbardziej starannie zabiegali o tę separację, byli właśnie papieże, a nie [z natury świeccy] cesarze czy królowie”².

Dodawał zarazem: „Niektórzy «laicy» [laikardzi] marzą o skończeniu z chrześcijaństwem, zadając mu długo oczekiwany, bo od XVIII wieku, cios śmiertelny”³.

Wspomniane dwa znaki czasu z roku 2016 i 2017 wskazują na główny kontekst sporu o współczesną Europę. Jest to spór dramatyczny, który odsłania w sposób wyrazisty fakt, że kultura europejska ma w sobie „zarodki nadziei i tragedii”. Jak mówił kiedyś ks. abp prof. Marek Jędraszewski, metropolita krakowski: „Jeśli się odrzuca Boga, to – w konsekwencji – trzeba odrzucić wartości

2 Cyt. za: *Rémi Brague, oczywiście nie znacie*, <https://www.salon24.pl/u/giz3/820232,r-mi-brague-oczywiscie-nie-znacie> [10.11.2017].

3 Tamże.

wypływające z chrześcijaństwa. [...] Jednakże jeżeli ktoś chce teraz szukać innego fundamentu dla porządku społecznego czy międzynarodowego – nie tylko bez Boga, lecz także wbrew Panu Bogu – to musi wiedzieć, że się ten porządek nie ostoï. Mówiłem to wielokrotnie i powtarzam teraz, z pewnością większą niż pewność matematyczna, bo mówię to z pewnością teologiczną: to się nie ostoï”⁴.

Trzeba przenikliwości i odwagi, by w sporze, który trwa, wypowiedzieć się głosem autentycznego mędrca. Tak jak czyni to prof. Rémi Brague.

1. Szkice do portretu

Nie sposób w kilku zdaniach przedstawić biografii, nawet tylko naukowej, prof. Rémi Brague’a. Proszę pozwolić tylko na kilka refleksów światła rzuconych na jego portret.

Rémi Brague rozpoczynał swoje studia na paryskiej Sorbonie. Przypadły one między innymi na czas sławetnej rewolucji obyczajowej z 1968 roku, która z jednej strony niosła ze sobą naiwną heglowską wiarę w rewolucję jako nieuchronny postęp, a z drugiej przynosiła wizję człowieka zredukowanego do prostego freudowskiego libido. W czasie takiej presji swoistego ducha czasu młody Rémi Brague studiował filozofię grecką, rozwijając Arystotelesa

4 <http://www.bibula.com/?p=95021> [10.11.2017].

koncepcję świata. Następnie podjął naukę języka hebrajskiego, aby samodzielnie wniknąć w treść Starego Testamentu. Wreszcie zwrócił się w stronę badania języka arabskiego, „aby przeczytać *Przewodnik błędzących żydowskiego filozofa Majmonidesa* w oryginalnej wersji językowej”⁵. W ten sposób położył fundamenty pod dalsze badania – większość jego prac powstała na skrzyżowaniu trzech religii – judaizmu, chrześcijaństwa i islamu, wywodzących się ze starożytnego świata, które prowadziły dialog i spór między sobą, doprowadzając ostatecznie do powstania nowoczesności.

Wskazuje się, że prof. Brague opracował niektóre z głównych punktów swojej unikalnej koncepcji historii intelektualnej Zachodu w dialogu z kontrowersjami politycznymi Leo Straussa. Jednak prof. Rémi Brague w ramach tego dialogu wyraźnie sprzeciwia się kontynuacji poglądów Leo Straussa. Tym, co go charakteryzuje, jest „rzymskie” spojrzenie na historię zachodniej myśli. W ten sposób prof. Brague tworzy rodzaj odpowiedzi na rozważane przez Straussa wielowiekowe napięcie między Atenami i Jerozolimą: otóż „nie możemy zrozumieć tej tensji poprawnie bez zrozumienia historycznej mediacji między Atenami i Jerozolimą, dokonanej przez

5 „*Yellow Ants*”, *Fundamentalists, and Cowboys – An interview with Rémi Brague*, „The Clarion Review” October 2009, <http://www.clarionreview.org/2009/10/%E2%80%9Cyellow-ants%E2%80%9D-fundamentalists-and-cowboys/> [10.11.2017].

Rzym”⁶. Podobnie podkreślanie roli prawa Bożego w zachodniej tradycji intelektualnej przez Brague’a wskazuje adekwatnie na relacje między wiarą i rozumem, tym, co świeckie i święte, a jako takie jest odpowiedzią na Straussa „problem teologii politycznej”⁷.

Nie sposób wymienić tutaj podstawowej bibliografii prof. Rémi Brague – jest ona zapisem swoistego ducha szukającego prawdy, ducha niespokojnego, ale zarazem doskonale zorientowanego, ducha pielgrzymującego ku prawdzie, a nie błędzącego niepokoju ducha, jaki charakteryzuje włóczęgę. Opublikował prace bardzo różnorodne, m.in. o św. Bernardzie i Majmonidesie, jest także komentatorem prac Heideggera i Leo Straussa.

Profesor Rémi Brague był i jest związany nade wszystko z dwiema uczelniami – Sorboną oraz Ludwig-Maximilians-Universität München. Ponadto pracował jako profesor wizytujący w tak prestiżowych uczelniach jak Boston College, Boston University, Penn State University i wielu innych instytucjach. Jest uznanym na świecie

6 M. Shiffman, *Neither Greek nor Jew: A Review of Rémi Brague, Eccentric Culture*, „Modern Age” (Spring 2005), p. 160–163. Por. również R. Brague, *Athens—Jerusalem—Rome*, „Communio 40.1” (Spring 2013), p. 23–24.

7 Ch. Morrissey, *Review of The „Law of God”, by Rémi Brague*, „Bryn Mawr Classical Review” (Sep. 2009), <http://bmcbr.brynmawr.edu/2007/2007-09-46.html> [10.11.2017]; por. także A. Kirsh, *Divine Law and History: Rémi Brague*, „New York Sun” (May 9, 2007), <http://www.nysun.com/arts/divine-law-and-history-remi-brague/54090/> [10.11.2017].

autorytetem, czego wyrazem była rola eksperta, zarówno we Francji w Institut Universitaire de France, jak i za granicą w National Center for Scientific Research i wielu uniwersytetach w Stanach Zjednoczonych, w Kanadzie, Republice Czeskiej, Niemczech, na Węgrzech, w Holandii czy Izraelu.

Rémi Brague jest poligłotą: mówi po francusku, niemiecku, angielsku i hiszpańsku, a jego kompetencje językowe obejmują języki grecki, łaciński, średniowieczny arabski i hebrajski. Jest laureatem wielu nagród, w tym wyróżnień nadanych przez Centre National de la Recherche Scientifique i Académie des Sciences Morales et Politiques. W 2009 roku otrzymał Nagrodę Josefa Piepera i Grand Prix de Philosophie de l'Académie Française, a w 2012 nagrodę Ratzingera z teologii. W 2013 roku został mianowany kawalerem Orderu Narodowej Legii Honorowej (de l'Ordre National de la Légion d'honneur).

Jego liczne umiejętności sprawiły, że był powoływany do różnych gremiów i instytucji uniwersyteckich – jest członkiem jury l'Agrégation de Philosophie (od 1990) i członkiem Komitetu Naukowego Katedry Etienne Gilson w Instytucie Katolickim (od 1998). W 2009 roku Rémi Brague został wybrany członkiem Académie Catholique de France.

2. *Wyzwanie islamu*

Raz jeszcze chciałbym powrócić do owej tensji, jaką wyznaczają symbolicznie śmierć kapłana zamordowanego przez dżihadystów na stopniach ołtarza w czasie sprawowania mszy świętej oraz walka o krzyż w przestrzeni publicznej. Na tym tle spróbujemy spojrzeć na to, co proponuje Rémi Brague w swoich dziełach, zwłaszcza tych, które są dostępne polskiemu czytelnikowi. A są to *Prawo Boga* oraz *Europa, droga rzymska*.

W dyskusjach nad zrozumieniem islamu (ale także judaizmu i chrześcijaństwa) znaczące jest odniesienie do „prawa boskiego”: „Prawo boskie okazuje się bowiem pojęciem pozwalającym odkryć, co judaizm, islam i chrześcijaństwo myślą i wiedzą o samych sobie”⁸.

Rémi Brague przeprowadza swoisty wykład dziejów „prawa boskiego” w dziejach Europy od utożsamienia go przez starożytnych filozofów z metaforą prawa naturalnego poprzez średniowieczne judaizm i islam, dalej poprzez chrześcijańskie zbliżenie się „do greckiego pojęcia prawa boskiego jako prawa naturalnego [i uznanie] jednocześnie, że stosunek do Boga wykracza poza ramy prawne”⁹, aż po stan społeczeństwa nowoczesnego, dla którego prawo nie jest „niczym więcej niż regułą nadawaną sobie

8 R. Brague, *Prawo Boga. Filozoficzna historia przymierza*, przekł. M. Wodzyńska, A. Kocot, Warszawa 2014, s. 10.

9 Tamże, s. 27.

przez wspólnotę, kiedy ma na uwadze jedynie cele, które przed sobą stawia”¹⁰.

Na tym tle profesor skupia swą uwagę na prawodawstwie świętych ksiąg, pośród których Koran wyraźnie się odróżnia. Jego tekst został „zesłany na serce Proroka” (Koran LXXXI,18.19), tak więc Mahomet nie jest „w żadnym sensie [...] autorem Koranu, lecz pozostaje jego pasywnym odbiorcą, a zatem musi być opisywany jako możliwie najbardziej wolny od wszelkich wpływów. [...] Prorok musiał być nieskażony jakimkolwiek pismem, aby możliwa stała się «inlibracja»”¹¹. Te stwierdzenia pociągają za sobą pewne konsekwencje.

Pierwszą pozostaje fakt, że „Koran uważa się za niemożliwy do odtworzenia”¹². Dlatego żaden człowiek ani nawet duch (dżin) nie byłby w stanie stworzyć niczego podobnego (Koran II, 93. 21–23).

Druga konsekwencja dotyczy interpretowania księgi, które od końca I wieku ery muzułmańskiej stało się kłopotliwe, a nawet niemożliwe. Stąd na wszelkie wątpliwości islamscy uczeni zwykli odpowiadać: „Bóg powiedział to, co chciał”¹³. W ten sposób wszelkie dywagacje interpretacyjne zostały pozbawione racji bytu.

Trzecia konsekwencja uznaje, że wszystko, co znajdujemy w Koranie, jest prawdą. Dlatego w odniesieniu

¹⁰ Tamże, s. 16.

¹¹ Tamże, s. 145–147.

¹² Tamże, s. 147.

¹³ Tamże, s. 148.

do nakazów zawartych w Księdze „nie ma mowy o tym, aby poddać je rozumowaniu, które – jak w przypadku sprawiedliwego procesu – odwoływałoby się literalnie do intencji prawodawcy. Nadaje to nakazom koranicznym zupełnie inną wagę niż mają nakazy biblijne, mimo że ich treść bywa niekiedy taka sama”¹⁴.

Koran wpłynął nie tylko na uformowanie się islamskiego prawa, ale także określił więzi społeczne, a przede wszystkim przyczynił się do nadania tej formie wiary wymiaru politycznego, znajdującego swoje odbicie w teologii politycznej i antropologii politycznej. „O ile przesłanie, które Koran przypisuje Bogu, ma aspekty polityczne, o tyle obecność tematyki politycznej jest być może jeszcze silniejsza i bardziej wpływowa w samym sposobie myślenia o Wszechmogącym”¹⁵.

Warto w tym miejscu przywołać wykład ratyzyboński papieża Benedykta XVI, w którym odwołał się on do przekładu dialogu cesarza Manuela II Paleologa z uczonym Persem. Wskazał, że islamski „Bóg” jest ponad rozumem, a zatem gdyby chciał, mógłby nam nakazać wierzyć w kłamstwa, a także bez uszczerbku dla swojej natury zaprzeczać sam sobie. Papież wskazał, 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 możliwie, że musielibyśmy nawet praktykować bałwochwalstwo.

¹⁴ Tamże, s. 149.

¹⁵ Tamże, s. 158.

Jego wola nie jest związana żadnymi naszymi kategoriami, nawet kategorią racjonalności¹⁶.

Otóż taki „bóg” może usprawiedliwić każde postępowanie dla rozszerzania się jego władzy. I teraz z kolei warto oddać głos prof. Brague’owi, który wskazuje, że prawo islamskie podyktowane Mahometowi przez Allacha i zapisane w Koranie jest boskie, bo jego źródłem jest sam Bóg. Słudzy Allacha, idąc za głosem Mahometa, wypełniając koraniczne przepisy, ustanawiają szariat i domagają się w sposób bezwarunkowy, by państwa, w których żyją, poddały się islamskiemu prawu. W tym celu dopuszcza się, a nawet nakazuje radykalne formy działania, włączając w to działania terrorystyczne.

W ten sposób Europa na naszych oczach za sprawą migracji islamistów zostaje poddana dyktatowi boskiego prawa islamu kosztem religii. Czy to oznacza stan bezwarunkowej „uległości” (*Soumission*), by użyć słynnego tytułu futurystycznej powieści autorstwa francuskiego pisarza Michela Houellebecq’a? Uległość czy opór, a może heroizm? By odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sięgnąć do wizji, a nawet programu odzyskiwania rzymskiej tożsamości, jaki proponuje prof. Brague.

16 Benedykt XVI, Przemówienie na Uniwersytecie w Ratyzbonie (Regensburg), 12.09.2006 https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/podroze/ben16-ratyzbona_12092006.html [10.11.2017].

3. Rzymskość Europy i jej *christianitas*

Rémi Brague, widząc kryzys Europy, sugeruje, aby na nowo odkryć jej rzymskie korzenie. Znając dogłębnie, co potwierdza jego *itinerarium* naukowe, greckie i żydowskie korzenie Starego Kontynentu, akcentuje rzymskie: „Co do Europy w sensie ścisłym, to istnieje pewna cecha, którą ona jedna może posiada, do której jako jedyna może się przyznawać, a w każdym razie nikt z nią o tę cechę nie walczy. Jest nią rzymskość. Albo ściślej – łacińskość. Do «rzymskości» przyznawało się Bizancjum, jako kontynuacja wschodniego cesarstwa rzymskiego i «drugi Rzym», a potem Moskwa, która pretendowała do tytułu «trzeciego Rzymu». Przyznawało się do niej nowe imperium otomańskie; sułtan ze Stambułu, używając tytułu «sułtana Rzymu», rościł sobie pretensje do sukcesji po zwyciężonych cesarzach Konstantynopola. Ale łacińskośći nikt poza Europą nie chciał¹⁷».

Rémi Brague zwraca uwagę najpierw na rzecz dość powszechnie zauważaną, choć niekoniecznie powszechnie aprobowaną: „W obronie Rzymian można by długo wyliczać wszystko, co wnieśli do kultury europejskiej. Byłoby to nudne i mało oryginalne. Co więcej, udałoby się nam w ten sposób uchwycić tylko zawartość kultury rzymskiej, której przypisałibyśmy pewną swoistość, ale nie udałoby się nam uchwycić jej formy. Jest tylko jedna

¹⁷ R. Brague, *Europa, droga rzymska*, przekł. W. Dłuski, Warszawa 2012, s. 32.

dziedzina kultury, którą, jak wszyscy przyznają, Rzymianie wynaleźli i pozostawili potomności – jest nią prawo¹⁸.

Zauważa jednak, że największym osiągnięciem kultury rzymskiej była umiejętność upowszechniania i przekazywania dziedzictwa hellenizmu. „To niewiele, co uznajemy za swoiste dla Rzymu, jest może całym Rzymem. Struktura przekazywania treści, która nie jest treścią własną, to jest właśnie prawdziwa treść. Rzymianie tylko przekazywali, ale to nie jest byle co. Nie wnieśli nic nowego w stosunku do dwóch ludów twórczych, greckiego i hebrajskiego. Ale wnieśli właśnie nowość. Wnieśli nowość jako taką. To, co dla nich było dawne, wnieśli jako nowe¹⁹.”

„Rzymskość” wiąże się integralnie z doświadczeniem przestrzeni, naznaczonym dynamiką, ruchem do przodu, oderwaniem od źródeł, które jednak nie ma nic wspólnego z odrzuceniem pamięci. „Rzymianie chętnie przyznają, co zawdzięczają innym²⁰.” „Być rzymskim to doświadczyć i tego, co dawne, i tego, co nowe, i tego, co odnawia się przez przeszczepienie na nowy grunt, przeszczepienie, które z tego, co dawne, czyni zasadę nowego rozwoju. Rzymskie jest zarówno doświadczenie początku, jak i doświadczenie nowego początku²¹.”

18 Tamże, s. 42.

19 Tamże.

20 Tamże, s. 45.

21 Tamże, s. 46.

Dlatego rzymski, jak podkreśla francuski filozof, „jest każdy, kto wie i czuje, że zajmuje miejsce pomiędzy czymś takim jak «hellenizm» a czymś takim jak «barbarzyństwo». Być «rzymskim» to mieć za sobą godny naśladowania klasycyzm, przed sobą zaś barbarię, którą trzeba sobie podporządkować”.

W tym kontekście analizy doświadczenia rzymskości Starego Kontynentu prof. Brague wskazuje na rolę chrześcijaństwa, które jest zasadniczo rzymskie, chociaż wśród czterech przymiotów Kościoła (jeden, święty, powszechny, apostołski) „rzymskość” się nie pojawia. Niezwykła rola chrześcijaństwa polega na tym, że „reprezentuje pewną syntezę dwóch elementów, pewien sposób pojmowania stosunków między nimi. Tymi elementami są, najogólniej, czynnik boski i czynnik ludzki. Albo mówiąc inaczej – Bóg i człowiek, świętość i świeckość, niebo i ziemia, duchowość i doczesność. Każda kultura ma do czynienia z tymi dwoma elementami”²². Przy czym chrześcijaństwo proponuje tutaj niezwykle rozwiązanie. Łączy bowiem „to, co boskie, i to, co ludzkie, tam, gdzie łatwo je od siebie odróżnić, wyodrębnia boskie od ludzkiego tam, gdzie łatwo je połączyć. Łączy to, co trudno wyobrazić sobie razem, rozdziela to, co trudno jest wyobrazić sobie rozdzielone”²³.

To właśnie dlatego prof. Brague postrzega specyficzną formotwórczą rolę chrześcijaństwa wobec kultury

²² Tamże, s. 178.

²³ Tamże.

europiejskiej. „Dla mnie chrześcijaństwo jest w odniesieniu do kultury europejskiej nie tyle treścią, ile formą. Dlatego bynajmniej nie musimy wybierać spośród różnych jej składników, z których jedynym jest chrześcijaństwo, ponieważ to właśnie jego obecność pozwoliła innym składnikom przetrwać”²⁴.

Czy możemy czuć się spokojni, zestawiając presję bezrozumnych działań politycznych dążących do laickości Europy, a zarazem godzących się na uległość wobec jej islamizacji z mądrością Europejczyka z Sorbony? Być może to pytanie brzmi zbyt patetycznie albo zbyt pesymistycznie. Wielu przecież wykazuje dzisiaj wbrew znakom czasu swoisty optymizm oparty na wierze w wartości demokracji.

Demokracja a potrzeba transcendencji

Po ataku na redakcję „Charlie Hebdo” przewodniczący Rady Europejskiej zapewnił w swoim oświadczeniu, że „Unia Europejska stoi ramieniem w ramię z Francją po tym strasznym czynie. To brutalny atak przeciwko naszym fundamentalnym wartościom, wolności słowa, filarowi naszej demokracji”. W podobnym duchu wybrzmiewały i wybrzmiewają liczne głosy polityków. Być może one prowokują prof. Brague’a do pytania również prostego jak ważnego: „czy demokracja jest systemem

²⁴ Tamże, s. 202.

umożliwiający przetrwanie człowieka? Czy przeciwnie, prowadzi do jego wyginięcia? I czy, w związku z tym, dalsze istnienie ludzkości nie wymagałoby systemu innego niż demokracja? Czy demokracja jest systemem ostatecznym?²⁵.

Zarazem idzie jeszcze dalej, formułując symetryczne pytanie: „Czy [...] dalszy rozwój demokratycznego eksperymentu czy też, ogólnie mówiąc, eksperymentu nowożytnego, nie zakładałby istnienia podmiotu innego niż *homo sapiens*? Czy człowiek jest ostatnim słowem w tej dziedzinie?”²⁶.

Odpowiadając na pierwsze pytanie, Rémi Brague podejmuje krytykę zjawiska określanego przez siebie za pomocą neologizmu „parantocentryzm”, który określa współczesny brak zainteresowania zarówno przeszłością, jak i przyszłością. „Chcąc zatroszczyć się o przyszłość, musimy wiedzieć, że w ogóle jakaś istnieje. Skąd zatem wiemy, że mamy przed sobą przyszłość? Z samej definicji wynika, że przyszłości jeszcze nie ma, nie doświadczylismy jej jeszcze. Zaś odpowiedzią jest, iż wiemy, że nasza przyszłość jest przeszłością. Przeszłość jest przyszłością przyszłości”²⁷.

25 R. Brague, *Czy człowiek może przeżyć demokrację?* <http://www.teologiapolityczna.pl/czy-czlowiek-moze-przezyc-demokracje/> [10.11.2017].

26 Tamże.

27 Tamże.

Profesor Brague podejmuje zarazem kwestię projektu stworzenia człowieka, tak bardzo popularną w dobie dzisiejszego transhumanizmu. Wyraźnie przy tym zaznacza rozróżnienie między ideą nadczłowieka w porównaniu z ideą człowieka doskonałego. „Nadczłowiek jest tu przedmiotem zarówno oznajmienia, jak i zalecenia: musi nadejść, w podwójnym znaczeniu obowiązku moralnego oraz konieczności. Dlaczego? Nietzsche mówi o tym w innym miejscu: człowiek nie jest zdolny znieść tego, że świat jest taki, jakim on go tworzy, co oznacza wolę mocy i wieczny powrót tego samego. Jakiego rodzaju człowiek mógłby to zaakceptować? Nadczłowiek [...] nie jest niczym innym jak tym samym człowiekiem przetworzonym przez odpowiedź na to rozstrzygające pytanie”²⁸.

Profesor Brague konstatuje w sposób zdecydowany – źródłem pytań o przyszłość i o człowieka jest demokracja, nie tyle jako pewien system polityczny, lecz raczej projekt, który się rozwija. Analizując ten projekt dogłębnie i kompetentnie, profesor i mędrzec z Sorbony konkluduje: „nawet jeśli demokracja nie potrzebuje transcencji, to rodzajowi ludzkiemu jest ona bezwzględnie potrzebna”²⁹.

28 Tamże.

29 Tamże.

Szacunek i życzenia

Zderzenia różnych znaków czasu opisują naszą współczesność. Atak na to, co dla wielu było wyrazem wolności słowa, dla mniej licznych perwersyjnym szyderstwem z religii, obnaża niedomogi demokracji, której projekt zawarty jest w „przestrzeni płaskiej” pozbawionej transcendencji. Atak w imię Allacha na kapłana sprawującego mszę świętą odsłania skażenie islamu terroryzmem i realne zagrożenie dla Europy. Atak na krzyż w imię laickości państwa i rozdziału państwa od Kościoła odsłania bezradność intelektualną kontynentu, który zatracił swoje korzenie i przestał być sobą.

Tu w Krakowie, ale i tu w Europie nie sposób nie wspomnieć św. Jana Pawła II, który mówił w Strasburgu: „w epoce nowożytnej [rozwinęły się] [...] dwie przeciwstawne sobie wizje podtrzymujące napięcie między punktem widzenia wierzących i zwolenników humanizmu agnostycznego, a czasem wręcz ateistycznego.

Pierwsi uważają, że posłuszeństwo Bogu stanowi źródło prawdziwej wolności, a ona, nie będąc nigdy ani arbitralna, ani bezcelowa, jest wolnością prowadzącą ku prawdzie i dobru, czyli dwóm wartościom, których całkowite przyswojenie nie leży w granicach czysto ludzkich możliwości. [...]

Druga postawa polega na tym, że odrzuciwszy wszelką zależność stworzenia od Boga czy od transcendentnego porządku dobra i prawdy, uważa się człowieka samego w sobie za początek i koniec wszystkich rzeczy,

a społeczeństwo – z jego normami, prawami i praktycznymi rozwiązaniami – za absolutnie suwerenne dzieło tegoż człowieka [...]”³⁰.

Wielce szanowny panie profesorze,

jest pan jednym z sygnatariuszy Deklaracji Paryskiej *Europa, w jaką wierzymy*. Wraz z innymi napisał pan w jej końcowym fragmencie: „Naszą przyszłością jest prawdziwa Europa. Zapraszamy zatem wszystkich Europejczyków, by dołączyli do nas i odrzucili utopijną fantazję multikulturowego świata bez granic. Kochamy nasze ojczyzny i pragniemy przekazać naszym dzieciom każdą szlachetną rzecz, którą sami kiedyś – jako spuściznę – otrzymaliśmy. Jesteśmy Europejczykami i dzielimy wspólne dziedzictwo. To dziedzictwo domaga się, byśmy żyli razem w pokoju jako Europa narodów. Odnówmy naszą narodową suwerenność i odzyskajmy godność, która płynie ze wspólnej odpowiedzialności za przyszłość Europy”³¹. Pragniemy zapewnić pana, że jest pan we wspólnocie ludzi, którzy podzielają pańską odpowiedzialność za przyszłość naszego kontynentu i naszej cywilizacji.

30 Przemówienie Jana Pawła II w Parlamencie Europejskim w Strasburgu (11 października 1988), nr 7–8.

31 *Europa, w jaką wierzymy*. Deklaracja Paryska, czyli apel wybitnych intelektualistów wzywających do ratowania kontynentu, cyt. za: <https://wpolityce.pl/spoleczenstwo/362106-europa-w-jaka-wierzymy-deklaracja-paryska-czyli-apel-wybitnych-intelektualistow-wzywajacych-do-ratowania-kontynentu-to-trzeba-prze-czytac> [10.11.2017].

Jest zaszczytem dla naszego środowiska naukowego, kulturalnego i religijnego w Polsce, że możemy cieszyć się pańską obecnością w naszym kraju, który od 1050 przeszło lat jako kraj chrześcijański należy do Europy. Zaszczyt pańskiej obecności naznaczonej mądrością i auctoritetem płynącym z wiedzy służy przede wszystkim na Kraków i jego środowisko naukowe, a zwłaszcza na Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydział Teologiczny tegoż uniwersytetu ma zasadne prawo odwoływać się do najstarszej tradycji akademickiej Krakowa, a zarazem Polski. W tę tradycję zostały wpisane słowa dewizy *Plus ratio, quam vis* [Bardziej rozum niż siła].

Święty Jan Paweł II, integralnie związany z tym miastem, jego tradycją uniwersytecką, a także bezpośrednio z uniwersytetem, który dziś obdarza pana profesora swoim najwyższym wyróżnieniem, w 1982 roku w Santiago de Compostela mówił o sobie jako „synu narodu polskiego, łacińskiego pośród Słowian i słowiańskiego pośród Latynów”. Tu, w swoim mieście, skomentował ową dewizę i uczynił z niej życzenia dla krakowskiego środowiska naukowego: „Życzę ci, Uniwersytecie Jagielloński, abyś w siódmym stuleciu twojego istnienia pozostał zawsze wierny tej akademickiej dewizie. Niech twoja obecność w życiu Polski współczesnej służy zwycięstwu tego, co jest godne człowieka jako istoty rozumnej i wolnej. Niech chroni od przewagi samych tylko sił materialnych. Życzę, abyś mógł, Uniwersytecie Jagielloński – wielki protagonista wszystkich uczelni akademickich w Ojczyźnie – przyczynić się zawsze do ugruntowania

całego życia polskiego na fundamentach mądrości, wiedzy i prawości”³².

Panie profesorze, proszę przyjąć parafrazę tych słów jako nasze życzenia: Niech twoja obecność w życiu Europy współczesnej służy zwycięstwu tego, co jest godne człowieka jako istoty rozumnej i wolnej. Niech chroni od przewagi samych tylko sił materialnych. Życzymy, abyś mógł, szanowny panie profesorze, przyczynić się do ugruntowania całego życia europejskiego na fundamentach mądrości, wiedzy i prawości.

³² Jan Paweł II, Przemówienie w czasie uroczystości nadania doktoratu *honoris causa* Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, 22 czerwca 1983, nr 12.



prof. Rémi Brague

Lectio magistralis

Co Europa może uczynić z chrześcijaństwem?

Nie chciałbym rozpoczynać tego przemówienia bez wyrażenia wdzięczności wobec tych, którzy zechcieli uznać mnie godnym dzisiejszego wyróżnienia.

Najpierw, oczywiście, wyrażam wdzięczność teologom z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, ale także, poszerzając perspektywę, całemu środowisku uniwersyteckiemu, do którego przynależę. Jestem wdzięczny miastu Krakowowi, które kocham już od prawie trzydziestu lat; Polsce, którą znam coraz lepiej; Europie, w której centrum Polska się znajduje, na dobre i na złe. Wreszcie pragnę też podziękować chrześcijanom na całym świecie.

1. Rozdział Europy od chrześcijaństwa

Znana jest niewielka rozprawa niemieckiego poety romantycznego Novalisa *Chrześcijaństwo albo Europa*,

napisana w 1799, ale wydana dopiero w 1826 roku. Po zbyt pobieżnej lekturze tekst może się wydawać naiwny i zwrócony ku przeszłości, jednak tak nie jest. Gdy się pojawił, był rozumiany jako próba utożsamienia Europy z chrześcijaństwem. Dzisiaj sytuacja jest odwrotna – niektórzy wyraźnie rozdzielają Europę od chrześcijaństwa.

Przed kilkoma laty wywiązała się polemika w związku z preambułą do traktatu konstytucyjnego Unii Europejskiej. W pierwszej wersji tekstu wyraźnie uwzględniano chrześcijańskie dziedzictwo Europy. Niestety moi rodacy powoływali się wówczas na „świętą krowę”, jaką jest nasza laickość, która miałaby na tym ucierpieć. Skreślono zatem odniesienie do chrześcijaństwa i zastąpiono je niejasną aluzją do tradycji religijnej itd. Zamiast nazwać rzeczy po imieniu, użyto nieprecyzyjnego, a przez to wieloznacznego sformułowania w tej sprawie. Tak jak gdyby Europa, a może tylko niektórzy Europejczycy, nie chcieli mieć już nic wspólnego z chrześcijańską przeszłością kontynentu.

Jak ocenić to zjawisko? Mam mieszane uczucia. Z jednej strony zobaczyłem w tym zły znak. Nie tylko dla mnie samego, który broni swojej własnej sprawy, *pro domo*, jako obrońca chrześcijaństwa, ale także jako zwykłego obywatela. Woła negowania rzeczywistości jest wyraźnym i łatwo rozpoznawalnym znakiem ideologii. Otóż nie mam żadnej ochoty, aby rządili mną ideologowie. Francja już tego próbowała w 1793 roku. Lepiej nie mówić o próbach sowieckich, potem nazistowskich, maoistowskich czy kambodżańskich za Pol Pota. Jest oczywiste, że

współcześni ideologowie nie mają najmniejszego zamiaru popełniać tych samych zbrodni co ich poprzednicy, ale ideologia pozostaje ideologią, zawsze z tą samą wewnętrzną logiką. Istnieje ponadto coś takiego jak „chytrość antyrozumu”.

Jeśli mimo wszystko chce się z jakiegoś negatywnego zjawiska wyciągnąć coś pozytywnego, to taka postawa świadczy w najgorszym wypadku o tym, że istnieją jeszcze ludzie, którzy boją się chrześcijaństwa – co po dogłębnym rozważeniu wydaje mi się czymś pozytywnym. Jeśli chrześcijanie mieliby stracić całkowicie ten wymiar bycia „straszakiem”, to wówczas sól ziemi straciłaby nieodwołalnie swój smak...

Będąc wielkim miłośnikiem Chestertona, cenię sobie szczególnie w jego powieści *The Man Who Was Thursday* (*Człowiek, który był Czwartkiem*) tego, którego zwano Niedzielą. Ta tajemnicza postać przedstawia oczywiście Boga. Otóż jest on jednocześnie szefem policji i przywódcą konspiracyjnej anarchistycznej organizacji, która wszędzie jest obecna i wszędzie sieje anarchię¹.

Postawa, o której powyżej wspomniałem i do której czynię aluzję, stanowi pewnego rodzaju łącznik między dwiema odmiennymi wersjami tej samej, w gruncie rzeczy negatywnej postawy wobec chrześcijaństwa. Postaram się je pokrótce scharakteryzować, by ukazać różnice.

¹ G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday. A Nightmare* [1908], Harmondsworth 1958 (Repr.).

Jedna skrajna odmiana odmawia chrześcijaństwu jakiegokolwiek roli w rozwoju Europy. Duch europejski byłby dzieckiem oświecenia, zresztą w najbardziej radykalnej formie tego okresu. Wkład chrześcijaństwa należałby do średniowiecza, a więc do przeszłości. Samo średniowiecze byłoby tylko nawiasem pomiędzy dwoma świetlanymi szczytami: pogańską starożytnością a mlekiem i miodem płynącą krainą szczęśliwości rozumu, która stopniowo się do nas zbliża, ale jeszcze nie dotarła. I w ten sposób przeznaczeniem Europy byłoby zastąpienie starego „chrześcijaństwa”. Byłyby to nie tylko różne, ale przeciwstawne rzeczywistości.

Z punktu widzenia historii jest w tym ziarno prawdy. Faktem jest, że oświecenie wykorzystało słowo „Europa” przeciwko pojęciu „chrześcijaństwo”, którego wcześniej używano po to, by je odrzucić. W taki sam sposób usiłowano zastąpić pojęcia chrześcijańskie przez system pojęć pochodzących z oświecenia, na przykład miłość bliźniego jako należącą do cnoty teologalnej miłości zastąpiono „dobroczynnością”. Była to w gruncie rzeczy próba szyta zbyt grubymi nićmi, żeby mogła być przekonująca.

Istnieje bardziej umiarkowana wersja patrzenia na chrześcijaństwo. Przyznaje ona chrześcijaństwu miejsce, i to miejsce zaszczytne, w intelektualnej historii Europy, ale miejsce w przeszłości nieodwołalnie minionej. Chrześcijaństwo spełniło oczywiście swoją misję w Europie, ale tak, że można teraz obyć się bez niego. Zawartość chrześcijańskiego orędzia miałaby tak głęboko przeniknąć do kultury europejskiej, że można teraz zrzucić

wierzchnią warstwę. W każdym razie wszyscy mamy chrześcijańską mentalność. Można by więc w sensie heglowskim (*auheben*) podźwignąć chrześcijaństwo i w ten sposób mielibyśmy nową wersję liberalnego protestantyzmu, czy może raczej jego karykatury, jaką zrobili z niego przeciwnicy. Nawet z łatwością można by w tym sensie interpretować słynny esej Benedetto Crocego z 1943 roku: *Dlaczego nie możemy nie nazywać się chrześcijanami?*². Jakkolwiek by było, postawa taka jest być może w dłuższej perspektywie bardziej niebezpieczna niż pierwsza.

Powinienem zatem ponownie zadać pytanie: Co Europa może zrobić z chrześcijaństwem? Można je zrozumieć na dwa sposoby. Zaczniemy od pytania: Jaki jest stosunek kultury europejskiej do religii chrześcijańskiej? Jaki jest związek kultury europejskiej i religii chrześcijańskiej? Dalej zapytajmy: Co Europa może uczynić z chrześcijaństwem, do czego chrześcijaństwo może służyć? Postaram się pójść w tych dwóch kierunkach.

2. *Niebezpieczeństwo analizy spektralnej Europy*

W jakiej mierze chrześcijaństwo było w przeszłości czynnikiem kulturowym dla Europy? Można by na to pytanie odpowiedzieć, sporządzając listę chrześcijańskich wpływów na kulturę europejską. W ten sposób

² B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani, dans Discorsi di varia filosofia*, 1 [Saggi filosofici, XI], Bari 1945, s. 11–23.

podjęlibyśmy się spektralnej analizy Europy w duchu hrabiego Hermanna Keyserlinga. Junkier z Pomorza opublikował w 1929 roku książkę, którą zatytułował *Das Spektrum Europas*³. Moim zdaniem takie podejście byłoby w naszym przypadku niezręczne, i to z dwóch powodów.

Z jednej strony trzeba by dokładnie wymierzyć znaczenie chrześcijańskiego elementu w tworzeniu Europy, co byłoby bardzo trudne i co ponadto zachęcałoby do porównywania tego elementu z innymi komponentami kultury europejskiej: antycznym (jej częścią grecką i rzymską), ale także z komponentami germańskim, słowiańskim, celtyckim, węgierskim itd. Oczywiście każdy domagałby się dla siebie możliwie jak najwięcej miejsca w tym wyliczaniu, ceniąc wysoko swoje zasługi kosztem zasług innych. Z tego wyniknęłaby historiograficzna wojna cywilna, która do niczego dobrego by nie prowadziła.

Z drugiej strony patrząc głębiej, byłoby to tylko przedstawienie tego, co rzeczywiście miało miejsce. Otóż wiadomo, że z konstatacji jakiegoś faktu nie ma się jeszcze prawa wyprowadzania normy, która miałaby wartość dla przyszłości. Z Bytu nie można wyciągać żadnej powinności – Istnienia.

Poza tym przeszłość ta była tylko jedną z wielu możliwości, które oczywiście mogły mieć miejsce, ale tak się nie stało. Można by nawet stwierdzić, że to, co się dokonało, rzeczywiście wyparło to, co się nie wydarzyło, a nawet, że zostało to gwałtownie stłamszone. To, co nie

3 H. Keyserling, *Das Spektrum Europas*, Heidelberg 1929.

miało miejsca, stało się snem, marzeniem. Otóż wiadomo wszystkim, że sny są piękniejsze od rzeczywistości, ponieważ w nich poruszamy się z większą swobodą niż w twardym świecie faktów. Następnie bez trudu możemy sobie wyobrazić, że historia bez chrześcijaństwa byłaby piękniejsza.

Tak właśnie uczynił na przykład Nietzsche w długim fragmencie swojego *Antychrysta*⁴.

Ja poprzestanę na tym, co można wykazać przy pomocy nauki historycznej i pokrótce przedstawię wkład chrześcijaństwa w Europie. Czyniąc to, nie będę opisywał tego, co jest chrześcijańskie w Europie, ale to, co chrześcijaństwo uczyniło dla Europy. Przedstawię najpierw wkład chrześcijaństwa jako religii w ogólności. Następnie postawię wnikliwsze pytanie: co chrześcijaństwo uczyniło dla Europy, ale tym razem jako religia zupełnie wyjątkowa, a nie w ogólności.

3. Historyczna rola chrześcijaństwa

Chrześcijaństwo jako jedna z religii umożliwiło powstanie wielu narodów w Europie. Połączenie się zromanizowanych mieszkańców Cesarstwa oraz „barbarzyńskich”

⁴ F. W. Nietzsche, *Der Antichrist*, Leipzig 1895, §59; s. 247–249 (Kritische Studienausgabe, 6).

przybyszów dokonało się poprzez udział w tej jednej wierze. Jednakże prawdopodobne jest, że rolę tę mogła spełnić inna religia.

W rzeczywistości elementem decydującym był fakt, że nowo przybyli przyjęli religię ludów podbitych. Powiedzmy, że to także mogłoby się zdarzyć np. z religią Mitry, gdyby to ona mogła zwyciężyć, czy z manicheizmem, który nadszedł później. Islam uczynił coś podobnego w regionach, które podbił. Na początku był może nawet religią rycerzy arabskich, którzy podbili Środkowy Wschód. Za panowania dynastii Abbasydów (od 751 roku) wykrystalizował się, by stać się religią większości podbitych ludów, w wyniku czego różnica między zdobywcami a podbitymi stopniowo się zatarła.

A teraz porozmawiajmy o wkładzie chrześcijaństwa (w Europę) jako takiego. Będąc szczególnie religią, chrześcijaństwo zapoczątkowało dwa niezwykle ważne dla Europy ruchy.

1. Chrześcijaństwo umożliwiło przede wszystkim rozdział tego, co narodowe, od tego, co religijne. To doprowadziło bezpośrednio do ukonstytuowania się Europy jako politycznego chóru, w którym każdy naród ma swój głos, co oznacza, że konkretnie mówi swoim własnym językiem. Biblia została przetłumaczona na wiele języków, ponieważ przedmiotem objawienia w chrześcijaństwie nie jest „przesłanie”, a tym bardziej „księga święta” podyktowana w określonym języku, lecz przedmiotem objawienia jest osoba. Wobec tego każda kultura otrzymuje tę samą godność. Każdy lud znajduje się w tej samej

odległości w stosunku do Boga. W praktyce, to znaczy na poziomie prawnym i politycznym, rozdział ten skonkretyzował się około roku tysięcznego. Chrzest Polski w 966 roku miał miejsce w czasie, kiedy kraj usiłował wymknąć się spod wpływu germańskiego. Ruch ten osiągnął apogeum wówczas, gdy na początku XI wieku papież Sylwester II ukoronował królów Węgier i Czech, nie wymagając od nich wstąpienia do Świętego Cesarstwa.

2. Następnie chrześcijaństwo umożliwiło przyswojenie dziedzictwa starożytności, czy dokładniej mówiąc, pewien styl tego przyswojenia. W odróżnieniu jednak od normalnej drogi przyswojenia sobie jakiejś materii przez spożycie i przetrawienie, Europa przyswoiła sobie dziedzictwo starożytnej myśli w taki sposób, że odmienność tego dziedzictwa została uszanowana, obcy mógł pozostać obcym. Było to możliwe dlatego, że chrześcijaństwo zastosowało w dziedzinie świeckiej kultury ten sam model, który zastosowało w stosunku do Starego Testamentu. To umożliwiło długą serię renesansów, które nazwały kulturę europejską⁵.

⁵ Zob. mój *Inklusion und Verdauung. Zwei Modelle kultureller Aneignung*, w: *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, éd. G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt, Tübingen 2000, s. 293-306; dla tego miejsca zob. także *Europe, la voie romaine*, Paris 1999, 3e éd.

4. Jaka jest rola chrześcijaństwa?

Przechodzę teraz do drugiego pytania albo raczej do innego wyakcentowania pytania: Jaka jest rola chrześcijaństwa? Ważny jest czas terazniejszy, zatem pytanie brzmi: Co chrześcijaństwo może uczynić dla współczesnej Europy? Do czego służy?

Można by uznać to pytanie za lekceważące, upokarzające. Czy przyszłoby nam do głowy pytanie: Do czego służy sztuka? Do czego służy filozofia? Nie zadaję go jednak w takim znaczeniu. Chrześcijaństwo rozumie siebie samo jako służbę, oczywiście jako służbę swego Pana. Jednakże ten Pan nie zachowywał się jak zwyczajny pan, ponieważ pozwolił się unieżyć, aż do stania się jakby niewolnikiem „w postaci sługi” (Flp 2, 7). W naśladowaniu Chrystusa jest oczywiście konieczny ten moment służby oddawanej człowiekowi. Nie oznacza to jednak wcale, że chrześcijanie mieliby pomagać światu w osiągnięciu celu, który świat sobie stawia na podstawie obrazu siebie samego. Tym bardziej nie oznacza to, żeby mieli się dać wodzić za nos jakimkolwiek modom. Służba nie oznacza służalczości. W każdym razie nie pomogłoby to Kościołowi stać się popularnym. Jeszcze gorzej: dla „świata”, który nieustannie jest gotów ulec postawom samobójczym, byłaby to w ostateczności niedźwiedzia przysługa. Chrześcijaństwo rzeczywiście powinno raczej rozmawiać ze „światem” w taki sposób, by mu ukazać sprawy drażliwe, trudne, delikatne, tam, gdzie cios rani.

Przechodzę wobec tego do mojej głównej tezy. Chrześcijaństwo nie rości sobie prawa do dostarczania kulturze nowych treści. Natomiast dostarcza ono nowej perspektywy. Chrześcijańska rewolucja, jeśli można tak powiedzieć, jest rewolucją fenomenologiczną. Polega ona na ukazaniu tego, co dotychczas było niewidoczne. Rozchodzi się nowe światło, ale tym samym jakby nic się nie dzieje.

Gdy zapalam światło w moim gabinecie, w pewnym sensie nic się nie dzieje: nie pojawia się żaden nowy mebel, żadna nowa książka, na podłodze nie leży żaden dodatkowy papier. Ale w pewnym sensie dzieje się coś o wiele ważniejszego: to właśnie wszystkie te rzeczy stają się nagle widoczne.

To stwierdzenie, według którego chrześcijaństwo nie przynosi niczego nowego, może się wydawać paradoksalne, a nawet szokujące. Ale przecież w rzeczywistości nie robię nic innego, tylko wyrażam jedną z najdawniejszych myśli przy pomocy nowego obrazu.

Tę starożytną mądrość możemy faktycznie wyczytać u jednego z pierwszych greckich ojców Kościoła, św. Ireneusza z Lyonu. Pisze on rzeczywiście w śmiałej formule, że Chrystus nie przyniósł niczego nowego. Dodaje jednak, że odnowił wszystko, przynosząc sobie samego („omnem novitatem attulit semetipsum afferens”)⁶.

6 Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, IV, 34, 1, éd. A. Rousseau et al., Paris, 1965, s. 846 (Sources Chrétiennes, 100**).

5. Sztuka

Dla zilustrowania tej tezy pozwolę posłużyć się przykładem, który na pierwszy rzut oka może się wydawać mało znaczący. Chodzi o sztukę, a mówiąc ściślej o sztuki, które właśnie mają za cel uwidacznianie – żeby posłużyć się Shopenhauerem: „sztuki obrazowe”. Chrześcijaństwo sprzyjało rozwojowi sztuk plastycznych. Natomiast nie umożliwiło powstania nowej sztuki. Porównanie z islamem może okazać się tutaj owocne. Islam zakazał przedstawiania istot żywych – na szczęście nie zawsze tego zakazu przestrzegano, wystarczy pomyśleć o perskich miniaturach. Z drugiej strony ten islamski zakaz sprzyjał rozwojowi sztuki, która go równoważyła: mianowicie kaligrafii, a ściślej mówiąc zastosowania kaligrafii w piśmie alfabetycznym. W rzeczywistości także i Chińczycy znają kaligrafię, która ozdabia pismo obrazkowe. Potoczne słowo na określenie tego rodzaju sztuki zachowało ślad jej pochodzenia: arabeska.

Co więcej, chrześcijaństwo umożliwiło powstanie pewnego stylu. Myśl tę zapożyczam od Ericha Auerbacha. Po raz pierwszy ten wielki niemiecki romanista sformułował swoją tezę w 1929 roku w Marburgu, w książce habilitacyjnej poświęconej Dantemu. Potem nadzwyczajnie ją rozwinął w swoim arcydziele *Mimesis*⁷. Jej tematem jest realizm jako fundamentalna cecha literatury

7 E. Auerbach, *Dante als Dichter der indischen Welt*, Berlin 1929 (Nachdr.: 1969, 2001); tenże, *Mimesis. Dargestellte*

europijskiej. Realizm, czyli przedstawienie rzeczywistości, stał się dla nas oczywistością, którą się rozumie samą przez się. Nie możemy sobie w ogóle wyobrazić, żeby poważny pisarz mógł mieć inny cel.

A jednak nie zawsze istniał realizm. W literaturze antycznej panował w istocie ścisły rozdział pomiędzy dwoma poziomami stylu, z których każdy odpowiadał pewnemu poziomowi społecznej rzeczywistości. Styl wzniosły (*sublimis*) był stosowany do opisu losu bohaterów i ludzi szlachetnie urodzonych w eposie i w tragedii. Styl prosty (*remissus*) komedii był dobry do opisu przygód prostego ludu, a nawet świątka przestępczego, jak na przykład w *Satyrykach* Petroniusza. Realizm zakłada naruszenie stylów: życie codzienne może być wyrażone przy pomocy stylu wzniosłego, co prowadziło do zatarcia granicy pomiędzy stylami. Według Auerbacha ta stylistyczna rewolucja byłaby bezpośrednią konsekwencją opisów Męki Chrystusa w ewangeliach. W nich właśnie to, co jest najniższe – kara, męka, która prowadzi do bardzo bolesnej egzekucji – opowiedziana jest w najbardziej wzniosłym stylu.

Nie wybrałem tego przykładu jako dowód estetyzmu. To, co o wiele bardziej chciałem wyrazić, to sposób, w jaki chrześcijaństwo otwiera nam oczy. Ukrzyżowanych było, niestety, pod dostatkiem. Niezwykle rzadkim wyjątkiem

Wirklichkeit in der abendländischen littérature, Bern 1946, 10e éd., Tübingen u.a. 2001.

byli natomiast ukrzyżowani całkowicie niewinni. Nigdy natomiast nie było ukrzyżowanych zmartwychwstałych.

Interesujące jest także tutaj zwrócenie uwagi na sposób, w jaki działa chrześcijaństwo: nie przez głoszenie kazań, a tym bardziej nie przez robienie reklamy, ale właśnie przez opis, opowiadanie o życiu, działalności i śmierci osoby. I decydujące jest wydarzenie, a nie jego opis, opowiedzenie.

6. Moralność

To z kolei prowadzi mnie do szerszego rozważania dotyczącego ludzkiego działania. Chrześcijaństwo nie wprowadza żadnej nowej moralności. Mówiąc jeszcze ściślej: nie wymyśla żadnego nowego przykazania. Wraz z chrześcijaństwem zostaje Dziesięć przykazań Bożych. Z ich treścią spotykamy się zresztą we wcześniejszych epokach i w innych miejscach niż miejsce narodzin religii Izraela. Być może nie są one wyliczone w tak przejrzystej liście jak w Biblii. W każdym razie są one potwierdzone w każdej kulturze: zakazy kazirodztwa, zabójstwa są wszędzie. Nic w tym dziwnego, jeśli się przyjmie, że są one wryte w ludzkim sumieniu. Można w prostszy sposób powiedzieć, że bez tych zasad ludzka społeczność byłaby oczywiście niemożliwa. Problemem nie jest znajomość prawa moralnego. Tym, co jest ważne, jest jego zastosowanie: kogo ma obowiązywać Dekalog? Trzeba mieć oczy, żeby to zobaczyć. Chrześcijaństwo w istocie

nie czyni nic innego, jak właśnie otwiera nam oczy. Nie wystarczy wiedzieć, że mam kochać bliźniego. Pytanie skierowane przez uczonego w Prawie do Jezusa jest całkowicie uzasadnione: Kto jest moim bliźnim (Łk 10, 29)? Kto jest człowiekiem? (Kto to jest człowiek?) Kto zasługuje, by traktować go jak człowieka, a kto nie? Dla Żydów z czasów Jezusa samarytanin był zaledwie człowiekiem, Żydzi nie spotykali się z nimi, nie odwiedzali ich, nie rozmawiali z nimi (J 4, 9). Dlatego właśnie Jezus celowo czyni z samarytanina bohatera przypowieści, żeby na to pytanie odpowiedzieć.

W starożytności wielu ludzi uchodziło za podludzi albo za niebędących jeszcze w pełni ludźmi. Nie widzano w nich ludzi. Tak było później w przypadku czarnych w Stanach Zjednoczonych – jak to stwierdza Ralph Ellison w swojej słynnej powieści o znaczącym tytule *Invisible Man*⁸. Chrześcijaństwo sprawiło, że zaczęto dostrzegać człowieczeństwo w pewnych kategoriach ludzi. Oto kilka przykładów:

1. Podrzucanie niechcianych noworodków czy takich, które stały się niechciane poprzez jakąś wadę, upośledzenie czy z jakiegoś innego powodu było dla starożytnych czymś nieprzyjemnym, ale w żadnym wypadku przestępstwem, którego należało unikać na wszelkie możliwe sposoby. Praktyka była powszechna. Filozofowie nie znajdowali w tym niczego godnego potępienia. Kiedy Platon opisuje idealne państwo w dialogu *Republika*,

8 R. Ellison, *Invisible Man*, New York 1952.

przedstawia Sokratesa, który zgadza się z tą praktyką bez żadnych wyrzutów sumienia⁹. Chrześcijaństwo, które w tej sprawie idzie dokładnie śladami judaizmu, występuje przeciwko temu zwyczajowi i stopniowo go eliminuje.

2. Również aborcja była w starożytności praktyką dość powszechną. Oczywiście traktowano ją jako przykrą, jako coś nieobyczajnego, ale nigdy jako zabójstwo. Chrześcijaństwo zakłada, że owoc miłości dwóch istot ludzkich winien zasługiwać również na traktowanie jako człowiek.

3. W starożytności niewolnicy byli traktowani jako ludzie nie w pełni ludzcy. Chrześcijaństwo nie starało się ich wyzwalać – nie wyobrażano sobie ówczesnego społeczeństwa bez niewolników. I tak w państwie zbuntowanych niewolników założonym przez Spartakusa byli również niewolnicy. Chrześcijaństwo natomiast pozbawiło słuszności argumenty za niewolnictwem w imię stworzenia człowieka na obraz Boży¹⁰.

4. W większości przypadków młode dziewczęta były wydawane za mąż przez rodziców. Kościół doprowadził do zapewnienia im wolności wyboru małżonka. Przez wiele wieków musiał walczyć, aby zdobyć dla młodych pełnoletnich ludzi prawo zawierania małżeństwa nawet bez zgody ojca.

9 Platon, *Republika*, IV, 460c, 461c; zob. także *Teajtet* 151c.

10 Zobacz: Grzegorz z Nyssy, *In Ecclesiastem Homiliae*, Paris 1858, 4; 664c-668a (*Patrologia Graeca*, 44); zob. także np. E. von Reginow, *Der Sachsenspiegel*, III, 42, Zürich 1996, s. 189–191.

Można naprawdę powiedzieć, że chrześcijaństwo zwalczało porzucanie dzieci, aborcję, niewolnictwo, małżeństwa z przymusu itd. Można powiedzieć, że Kościół ich zabraniał, ale prawdziwsze, głębsze będzie stwierdzenie, że chrześcijaństwo ukazało nam dziecko, płód, niewolnika, kobietę jako pełnoprawnych ludzi.

7. Chrześcijański model człowieczeństwa

Aby zobaczyć rzekomych podludzi jako ludzi naprawdę, nie pomoże nam żaden mikroskop. Dysponujemy dzisiaj kontrdoświadczeniem (doświadczeniem kontrolnym).

O wiele lepiej niż w starożytności wiemy, że embriion rozwija się od zapłodnienia do porodu bez przerwy. Otóż to nie wystarczy, aby traktować go jako istotę ludzką. Przed trzydziestu laty można było usłyszeć w kręgach feministycznych – głośnych, ale na szczęście niewielkich – że płód jest tylko wrzodem w ciele kobiety. Praktyka naszych społeczeństw zakłada coś podobnego, bez tych skrajności.

Spółeczeństwa te tworzą się na wzór prywatnych klubów, w których przyjmowanie nowych członków zależy od tych, którzy już w nich są i roszczą sobie prawo odrzucania niepożądanych kandydatów. Jest w tym, i to smutne, „normalna” praktyka. „Normalna” kultura wyróżnia człowieczeństwo tych, którzy w niej uczestniczą, w stosunku do przypuszczalnie zwierzęcej w gruncie rzeczy natury innych ludów.

W niektórych plemionach nie ma innego słowa na określenie grupy jak właśnie „ludzie”, w konsekwencji czego inni uważani są – domyślnie czy też wyraźnie, bez ogródek – za zwierzęta.

Teologowie mówią o *oculata fides* – o oczach wiary. Każda wiara ma oczy, pozwala widzieć. Nie oznacza to, że wiara ukazywałaby coś innego niż rzeczywistość. Przedmiotem wiary jest nic innego, jak prawda. Chrześcijaństwo widzi najwznioślejszą realizację człowieczeństwa i kulminację obecności Bożej w Chrystusie, i to w Chrystusie ukrzyżowanym. W ciele Jezusa wiszącego na krzyżu, a nawet w Jego martwym ciele, obecność Boga w człowieku osiąga swój szczyt – nie z powodu cierpienia, ale z racji miłości, z jaką to cierpienie zostało przyjęte. Oznacza to, że każde ludzkie życie ma wewnętrzną godność. Nieważne jest, czy jego człowieczeństwo może wyrazić się poprzez czyny, czy też już nie może.

Mogę teraz, po tym długim omówieniu, na nowo zadać pytanie: co chrześcijaństwo ma do powiedzenia Europie? A więc w pewnym sensie nie ma do powiedzenia nic.

Nie ma do powiedzenia niczego nowego. Niczego, czego by człowiek od zawsze nie wiedział czy nie powinien wiedzieć. Jest tylko jedna rzecz, której chrześcijaństwo może i ma obowiązek nauczyć współczesnych Europejczyków: zobaczyć człowieczeństwo, nawet tam, gdzie inni widzą tylko element biologiczny do selekcyjonowania, element ekonomiczny do wykorzystania, polityczny do manipulowania czy cokolwiek by to było innego.

Podsumowanie

Ponieważ zacząłem od sztuki, proszę mi pozwolić zakończyć ten wykład przywołaniem pewnego dzieła sztuki. W bazylice w Vézelay, w Burgundii, czterdzieści kilometrów na wschód od niewielkiej wioski, w której urodził się mój ojciec, znajdujemy w narteksie rzeźbiony tympanon, który przedstawia wydarzenie Pięćdziesiątnicy, zstąpienie Ducha Świętego na dwunastu apostołów. Wokół tej sceny nieznanymi rzeźbiarz przedstawił misję apostołów do rozmaitych ludów ziemi. Wśród tych ludów jest także wiele takich, które istniały jedynie w wyobraźni geografów starożytności. I tak olbrzym musi się pochylić, żeby pogłaskać głowę konia, jak to robimy, gdy chcemy pogłaskać małego ulubionego pieska; podczas gdy karzeł potrzebuje drabiny, żeby mógł wsiąść na tego samego konia. Widzimy figury jeszcze bardziej zadziwiające: ludzi, których uszy są tak wielkie, że można by je wziąć za tarcze, następnie ludzi, których nosy podobne są do ryjków świń itd.

Dzieło to jest zresztą typowo europejskie, właśnie dlatego, że przypomina o tym, co jest absolutnie pozaeuropejskie. Ja osobiście wyciągam z tego lekcję następującą: Boże spojrzenie na to, co ludzkie, jest szersze niż samych ludzi. Boża antropologia jest bardziej pomysłowa niż ludzka. Bóg patrzy na człowieka w sposób bardziej pozytywny i bardziej optymistyczny niż człowiek patrzy na samego siebie.

prof. Rémi Brague

W konsekwencji Bóg ma więcej ambicji dla człowieka niż ma jej człowiek dla siebie samego. Europa będzie istniała tak długo, jak długo jej ambicja, jej poczucie własnej godności będzie się zapalać od światła Bożej ambicji.



Rémi Brague est à la fois un véritable philosophe et un grand historien de la pensée et de la culture, qui unit à la force spéculative et à la vision historique une foi chrétienne et catholique profonde et explicite, sans complexes.

card. Camillo Ruini,
President of the Ratzinger Foundation's
academic committee

October 2012

Professeur Rémi Brague

Rémi Brague est né à Paris le 8 septembre 1947. Professeur émérite de la philosophie de Moyen Âge et de la philosophie arabe à l'Université de Paris. Il donne des cours aussi à l'Université de Ludwig und Maximilian à Munich en Allemagne, où il occupe la place du célèbre Romano Guardini. Il était aussi *visiting professor* à Pennsylvania State University, de Boston University – US (comme visiting professor à la chaire de John Findlay), au Boston College – US (visiting professor à la chaire de Hans-Georg Gadamer), à l'Université de Navare en Espagne, et aussi à l'Université San Raffaele de Milan en Italie. Il est membre de l'Institut de France (Académie des Sciences Morales et Politiques).

Education et diplômes

- études à l'Ecole Normale Supérieure 1967–1971;
- Agrégé de Philosophie 1971;
- doctorat à la Sorbonne (l'Université Paris-Sorbonne, Paris IV), 1976 (*Summa cum laude*);
- études de l'hébreu médiéval (V – section des sciences religieuses) avec C. Touati, 1982–1986, 1990–1991;
- Habilitation (Doctorat d'Etat) à l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV), 1986 (la plus haute distinction);
- études de la langue arabe à l'Institut National des Langues et des Cultures Orientales (INALCO) à Paris, 1985–1987.

Appartenance aux organisations

- Association des Études Grecques;
- Société Asiatique;
- Société Française de Philosophie;
- Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale;
- Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabes et Islamiques;
- Collegium Philosophicum, Forschungsinstitut für Philosophie, Hannover;
- Academia scientiarum et Artium Europaea, Salzburg;
- Membre du Conseil (Beirat), Gesellschaft für antike Philosophie, Berlin/Monachium.

Activité éditrice

- Coordinateur de la série (avec J.-Y. Lacoste) Théologiques, Presses Universitaires de France, 1988–1998;
- Conseil Scientifique de la revue « Medieval Encounters », 1994–1998;
- Membre du Conseil de « Internationale Zeitschrift für Philosophie », Tübingen 1995–;
- Membre du Conseil de la série Philosophie an der Jahrhundertswende, München 1999–
- Comité scientifique « Philosophie Antique », Lille, 2001–;
- Collège de rédaction, « Internationale Katholische Zeitschrift Communio » (« Communio. Revue Internationale de Théologie »), 2002–.

Prix et distinction

- Prix Reinach décerné par l' Association des Études Grecques, 1988;
- Médaille de bronze de CNRS, 1988;
- Prix Grammaticakis-Neumann de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, 1988;
- Prix Alexandre Papadopoulo de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, 1999;
- Prix Lucien Dupont de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, 2005;
- Premio letterario Basilicata, 2008;

Biografia

- Josef-Pieper Preis, 2009;
- Grand prix de philosophie de l'Académie Française, 2009;
- Membre de l'Institut de France (Académie des Sciences Morales et Politiques), 2009–;
- Prix Ratzinger, 2012;
- Chevalier de l'Ordre National de la Légion d'honneur, 2013.



RÉSOLUTION
N. 84/2017
DU SÉNAT
DE L'UNIVERSITÉ PONTIFICALE
JEAN PAUL II DE CRACOVIE

Du 30 octobre 2017
Concernant

*L'attribution du titre de doctorat honoris causa
à Monsieur le Professeur Rémi Brague*

Vu le § 27 point 12 du Statut de l'Université Pontificale Jean Paul II de Cracovie, en liaison avec § 51 de la constitution apostolique *Sapientia Christiana* sur les universités et les facultés ecclésiastiques du 15 avril 1979 (AAS 71/-7 (1979), 469–499 avec la future modification), vu la décision du Conseil de la Faculté de Théologie, ayant reçu le *nihil obstat* de la Congrégation pour l'Éducation Catholique, ainsi que les opinions critiques du professeur Piotr Jaskóła et du professeur Łukasz Kamykowski, le Sénat de l'Université prend la suivante résolution:

§1

On décerne au Professeur Rémi Brague le titre de doctorat *honoris causa* en particulier pour:

- la défense inflexible de l’humanité de l’homme comprise d’une façon intégrale;
- la transgression courageuse d’une opposition artificielle entre les sciences de l’histoire, de la philosophie et de la théologie,
- l’intégration des références théologiques en tant que l’inspiration pour les diagnostics historiques et propositions philosophiques;
- la contribution créatrice dans le dialogue du christianisme avec la culture dans le monde de la francophonie (la participation à la fondation de la version française de « Communio »);
- la défense de l’indispensable place de Dieu et de l’Eglise en Europe;
- la création d’un point de repère intéressant pour la Pologne et pour ses discussions avec l’Europe en tant que véhicule des valeurs humaines.

§2

La résolution entre en vigueur sans délai

Cracovie, le 30 octobre 2017

Prof. dr hab. Wojciech Zyzak
Recteur



professeur Piotr Jaskola
Université d'Opole

L'avis sur l'attribution

*du titre honorifique de doctorat honoris causa au
professeur Rémi Brague par l'Université Jean
Paul II de Cracovie*

Après la Seconde Guerre mondiale, trois grands européens: Konrad Adenauer, Robert Schuman et Alcide de Gasperi proposèrent l'idée d'Europe unie. Leur vœu était de relever l'Europe de la plus profonde crise de son histoire et d'en construire une nouvelle et unie. Après les idéologies du XXe siècle qui avaient méprisé l'homme, la conception chrétienne de l'homme devait être la base de la construction de la nouvelle Europe, c'est à dire la dignité dont chaque homme a été dotée par Dieu. Après les atrocités de la guerre, l'Europe devait devenir un territoire de paix, de liberté, de tolérance, de respect mutuel et de justice. En effet, l'Europe devenait peu à peu un exemple unique dans l'histoire de réussite.

Aujourd'hui, dans certains cercles, nous nous trouvons confrontés à des symptômes de lassitude et de

découragement face à l'idée d'Europe unie. Et pour cause. Dans ce contexte, nous pouvons voir la juste décision du Sénat de l'Université de Jean Paul II de Cracovie d'octroyer le titre de doctorat *honoris causa* au Professeur Rémi Brague. Cet écrivain français, philosophe, spécialiste des religions, maître de conférences, traducteur de langues allemande, anglaise, hébreu et arabe, est l'un des plus remarquables penseurs européens contemporains. L'idée d'une Europe unie autour des valeurs qui l'ont construites au cours des siècles, lui est aussi proche qu'aux fondateurs de l'Union Européenne. Ses recherches scientifiques ainsi que son activité en tant que publiciste ramènent de nouveau la discussion autour des sources de la culture et de l'identité de l'Europe. Dans le contexte de changements culturo-civilisationnels contemporains les sujets qu'il aborde sont très actuels. Les éléments de sa très riche vie aussi bien personnelle que scientifique, favoriseraient un regard approfondi sur de nombreux phénomènes à caractère universel.

1. Biographie (scientifique)

Rémi Brague est né à Paris le 7 septembre 1947. Il n'a aucun souvenir de son père, celui-ci ayant péri lors de la guerre d'Indochine lorsque Rémi n'a qu'un an. Il commence ses études par la philosophie grecque à l'Ecole Normale Supérieure (1967–1971). Il défend sa thèse de doctorat avec une mention *summa cum laude* à la

Sorbonne (1976). Il étudie également les langues classiques, l'hébreu et l'arabe. Il parle aussi français, allemand, anglais et espagnol. On lui décerne le doctorat d'État à la Sorbonne en 1986. L'atmosphère familiale contribue aussi à l'épanouissement de sa carrière scientifique. Il élève avec son épouse quatre enfants, nés entre 1972 et 1983.

Pendant sa carrière académique, il donne des cours dans plusieurs universités. Il devient célèbre surtout comme maître de conférences à la l'Université Panthéon-Sorbonne, Paris I, dans les années 1990–2010, ainsi qu'à l'Université de Munich en Allemagne (Ludwig-Maximilians Universität), où dans les années 2002–2013, il siège à la chaire des recherches sur la religion, l'histoire des religions et la conception chrétienne du monde, en continuant le travail de la chaire initiée par Romano Guardini. Il donne également des cours dans d'autres universités européennes et américaines, en tant que *visiting professor* à l'Université d'État de Pennsylvanie (1979–1980), à Cologne (1987–1988), à Dijon (1988–1990), à Lausanne (1989–1990 et 2000), à Boston (1995, 2001 et 2011), à Navarre (2007), à Milan (2008). Il collaborait et collabore toujours avec les universités de Haïfa, Jérusalem, Huston, Montréal ainsi qu'avec les instituts de recherche scientifique en Angleterre, aux Pays-Bas, en République Tchèque, en Hongrie et en Pologne.

Le Professeur Brague est aussi membre des associations scientifiques internationales et nationales: Association des Etudes Grecques, Société Asiatique, Société Française de Philosophie, Société Internationale pour

l'Etude de la Philosophie Médiévale, Société Internationale d'Histoire des Sciences et de la Philosophie Arabe et Islamique, Collegium Philosophicum, Forschungsinstitut für Philosophie (Hanower), Academia Scientiarum et Artium Europaea (Salzburg), Gesellschaft für antike Philosophie (Berlin/Monachium). Il fait partie aussi des rédactions des ouvrages en séries et des revues scientifiques: Théologiques (1988–1998), « Médiéval Encounters » (1994–1998), « Internationale Zeitschrift für Philosophie » (1995–), « Philosophie an der Jahrhundertwende » (1999–), « Philosophie Antique » (2001–), « Communio » (2002–). Cependant son œuvre scientifique mérite une attention particulière.

2. *Ouvrages scientifiques*

Par ses publications ainsi que par ses cours, le professeur Brague trace un chemin intellectuel et spirituel pour une multitude d'étudiants, ainsi que pour des lecteurs de ses ouvrages, étant l'auteur d'une vingtaine de livres sur l'histoire intellectuelle classique et médiévale, la religion, l'identité nationale, la littérature ainsi que le droit. Dans l'ordre chronologique, les livres suivants étaient les plus connus et réédités: *Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon* (Paris 1978, 1999), *Du temps chez Platon et Aristote* (Paris 1982, 1995, 2003), *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie* (Paris 1988, 2001), *Europe, la voie*

romaine (Paris 1992, 1993, 1999), *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Paris 1999), *El passat per endavant* (non publié en français, Barcelone 2001), *Introduction au monde grec. Etudes d'histoire de la philosophie* (Chatou 2005, 2008), *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une Alliance* (Paris 2005, 2008), *Au moyen du Moyen Age. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam* (Chatou 2006, 2008), *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres* (Paris 2008). *Image vagabonde. Essai sur l'imaginaire baudelairien* (Chatou 2008), *Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique* (Paris 2011, 2013), *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, (Paris 2013), *Modérément moderne* (Paris 2014), *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne* (Paris 2015). La plupart de ces ouvrages a été traduit en quelques langues. En polonais ont paru: *Europe, la voie romaine – Europa, droga rzymska* (Warszawa 2012), et *La Loi de Dieu – Prawo Boga* (Warszawa 2014). Il faut ajouter à cette liste plusieurs centaines d'articles, publiés dans des revues scientifiques et dans les ouvrages collectifs.

Dans l'œuvre du Candidat au doctorat il faut voir non seulement son immensité, mais surtout sa convergence avec les processus actuels des événements socio-politiques, culturels, religieux et interreligieux. L'originalité de sa pensée se révèle aussi bien dans les ouvrages scientifiques qu'au langage des articles de vulgarisation scientifique et des interviews donnés. Ses pensées obligent à la réflexion et restent dans la mémoire.

L'impressionnante œuvre scientifique de R. Brague a trouvé une haute reconnaissance dans son pays: depuis 2009 il est Membre de l'Institut de France (Académie des Sciences Morales et Politiques). Il a également obtenu des prix et des distinctions de prestige dans le monde: rien qu'en 1988 le Prix Reinach de l'Association des Etudes Grecques, Médaille de Bronze du CNRS, ainsi que Prix Grammaticakis-Neumann de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, en 1995 Prix Alexandre Papadoulo de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, en 2005 Prix Lucien Dupont de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, en 2008 Premio letterario Basilicata, en 2009 Joseph-Pieper Preisa, ainsi que Grand Prix de Philosophie de l'Académie Française, en 2012 Prix Joseph Ratzinger, en 2013 « Chevalier de l'Ordre National de la Légion d'honneur », en 2015 Vanenburg Prize et Aquinas Medal. La Pologne lui a décerné le « Prix de la Paix » – la cérémonie sous le patronage du Comité Polonais pour l'Unesco et du Ministère de la Culture et du Patrimoine Nationale a eu lieu le 3 octobre 2015 à l'Université d'Adam Mickiewicz de Poznań, et le discours d'éloge a été donné par l'archevêque Marek Jędraszewski.

Dans l'appréciation des ouvrages il faudrait souligner la pertinence des diagnostics dans les sciences de la culture, de la religion et de l'anthropologie ainsi que l'originalité des solutions garantissant à l'Europe la sauvegarde de son identité.

2.1. *Pertinence des diagnostics et l'originalité
de solutions pour la science de la culture.*

Le lecteur polonais peut connaître Rémi Brague surtout grâce à la monographie *L'Europe. La voie romaine*. L'identité de l'Europe dans le contexte de la ratification du traité de Maastricht constitue le sujet principal de cet ouvrage traduit en 13 langues (1992). Brague écrit dans l'introduction de son livre: « C'est la perspective d'unification de l'Europe qui m'a suggéré évidemment l'idée d'écrire cet essai. [...] Elle m'a poussé également à la réflexion sur l'avenir de l'Europe et de le voir à nouveau dans le contexte de l'union proche ». Ce livre peut être comparé avec de très bonnes études des auteurs polonais comme: Zygmunt Bauman (*Europa. Niedokończona przygoda/l'Europe. Une aventure non finie*, Kraków 2005), Krzysztof Pomian (*Europa i jej narody/l'Europe et ses nations*, Gdańsk 2004), Jan Kłoczowski (*Młodsza Europa. Europa Środkowo-Wschodnia w kręgu cywilizacji chrześcijańskiej średniowiecza/L'Europe plus jeune. L'Europe Centrale et Orientale dans le cercle de la civilisation chrétienne du moyen âge*, Warszawa 1998); Karol Modzelewski (*Barbarzyńska Europa/L'Europe Barbare*, Warszawa 2004).

En réfléchissant aux racines de la civilisation européenne, de différents auteurs, presque dès le début de leurs recherches en signalaient deux: une grecque et une autre juive. De là, a lieu une opposition, très populaire parmi les historiens des Lumières, entre: Athènes et Jérusalem. Cependant, Brague reprend le problème

de l'identité d'une façon nouvelle. A partir de « l'euro-péisme » en tant que « réalité culturelle », il s'interroge sur la « voie romaine », sur l'héritage latin de l'Europe. Il donne un regard historique sur la façon dont l'Europe a puisé aux sources étrangères et en a assimilé les éléments; il ajoute Rome à Athènes et Jérusalem.

L'héritage romain de l'Europe consiste pour Brague non seulement dans l'assimilation des sources étrangères, mais aussi dans la conscience même que son identité est formée grâce à ces emprunts. Le trait essentiel de l'identité de l'Europe est l'adoption de ce qui est étranger. L'Europe a su puiser aux sources jaillissant hors d'elle. En empruntant aux autres civilisations, la « voie romaine » a conduit à la synthèse fondatrice de l'unité culturelle.

Conformément à la thèse principale du travail en question, « l'héritage romain » constitue *definiens* de l'euro-péisme. A la lumière des recherches historiques de Brague, les Romains étaient les premiers à comprendre leur propre infériorité culturelle face aux civilisations précédentes, hellénique et juive et avoir envie de renouveler cet héritage en l'implantant dans un contexte nouveau de leur *hic et nunc*. L'héritage romain est pour Brague simplement la preuve de la capacité de l'Europe à toujours se retrouver dans le passé, ainsi que dans l'avenir.

« L'héritage romain » n'a pas donné à l'Europe son propre contenu, qui pourrait rivaliser avec le contenu judéo-chrétien et grec – avec Jérusalem et Athènes.

Cependant, il a permis à l'Europe et l'antiquité déclinante de rester au centre avec son message judéo-chrétien.

Ce qui permet à Brague de tirer un raisonnement logique suivant „nous sommes et nous pouvons rester « grecs » ou bien « judéens », parce que nous sommes avant tout et surtout « romains » (p. 38).

Brague souligne le dynamisme du développement de cette partie de l'Europe, qui a choisi la « voie romaine ». Le livre n'est pourtant pas une simple apologie de son propre patrimoine culturel. Il note bien avec l'esprit critique et rappelle les faits historiques, ne fût-ce que ceux qu'au moyen âge les Juifs vivaient mieux dans les pays musulmans que parmi les chrétiens, et le système inhumain de la Russie communiste, qui s'identifiât toujours avec le patrimoine byzantin, qui a été fondée à la base du marxisme occidental.

Le travail du savant français est plein de différentes et intéressantes digressions. Cependant il paraît y avoir une idée directrice constante. Les spécialistes de Brague sont unanimes à souligner que selon lui la grandeur de l'Europe se trouve dans son humilité, dans son respect ainsi que dans son ouverture à tout ce qui constitue les sources de son identité européenne. La philosophie et la poésie grecques associées à Athènes ou bien la religion chrétienne provenant du judaïsme associée à Jérusalem imposaient à la « voie romaine » l'attitude du disciple qui doit s'efforcer de comprendre les sources de son identité. Une étude permanente – Brague utilise la « forme » disciple – semble plus important, selon le

savant français, pour la description de l'Europe que le contenu concret qui la remplit. Cette « forme » ne se limite pas seulement à l'humilité d'élève. La vitalité de la « voie romaine » consiste dans la nécessité permanente d'apprendre, dans le perfectionnement de soi-même et dans l'ouverture aux autres.

Les arguments de l'auteur de la « voie romaine » sont une voix intéressante et inspirante dans la discussion de la nature de l'Europe. L'auteur ne les traduit pourtant pas en de concrets projets politiques. Cette restriction à des considérations quelque peu abstraites sur l'essence de notre culture peut être traitée aussi bien comme un défaut que comme une qualité, selon les attentes du lecteur. Probablement ce chercheur pénétrant des problèmes historico-culturels liés à la politique ne veut pas être perçu comme un homme politique.

*2.1. Pertinence des diagnostics et originalité
de solutions pour la science des religions*

L'originalité des idées de Brague concernant les religions – liées tout particulièrement à des relations entre le christianisme, le judaïsme et l'islam – est présentée largement dans son oeuvre, dont l'édition polonaise porte le titre: *Prawo Boga. Filozoficzna historia przymierza (La Loi de Dieu. L'histoire philosophie de l'alliance)*.

L'auteur lui-même a participé à la promotion de ce livre à la Bibliothèque de l'Université de Varsovie le 13 avril 2015 et, en introduction, a souligné qu'à la

différence de plusieurs intellectuels modernes, convaincus du déclin inéluctable de la religion, le « retour du fait religieux », n'est pour lui en rien surprenant. Ce « retour du fait religieux » n'était non plus pour lui le contexte pour écrire ce livre, car lui-même n'a jamais douté de continuité de la religion. Le but du travail est de regarder de différentes connotations de la notion « de la loi de Dieu », qui paraissent dans le judaïsme, dans le christianisme et dans l'islam.

Grâce à l'analyse comparative Brague note que dans le judaïsme la loi détermine et normalise les relations entre Dieu et le Peuple Elu. Dans l'islam cette loi prend l'aspect du système réglant tout aspect de la vie individuelle et collective. Par contre, dans le christianisme la loi de Dieu est inscrite dans la conscience humaine – l'homme créé à l'image de Dieu doit retrouver cette loi en lui-même.

Brague se concentre surtout sur la singularité du christianisme. Il avance une thèse, assez discutable, en suivant un autre historien français, Fustel de Coulanges, que le christianisme est la première religion ayant renoncé à influencer l'ordre de la loi. Il comprend seulement certains principes moraux fondamentaux, qui sont la condition de coexistence des hommes, de l'existence de la communauté. « Le christianisme laisse l'homme libre, a confiance dans son intelligence et le laisse concrétiser d'une manière autonome les dix commandements, contenus dans le Décalogue qui ont un caractère très général. Tandis que les autres religions, avec l'islam en tête, tentent de régler la vie de l'homme le plus précisément possible. Depuis

sa vie quotidienne – ce qu’il mange, comment il s’habille, jusqu’aux règles du régime politique ». Et c’est en cela qu’il voit le caractère le plus distinct de ces religions.

Le philosophe français de la religion montre que l’essence même de tout conflit au sein de la religion s’appuie sur ce qui est le point de repère pour l’homme. Autrefois c’était le cosmos, avec lequel l’homme voulait être en harmonie. Ensuite, c’était Dieu, à l’image et à la ressemblance duquel l’homme a été créé. Dans l’époque moderne c’est l’homme lui-même qui est devenu ce point de repère. Cela est manifeste en « religion de l’homme », qui a sa source dans les Lumières et la Révolution Française. L’homme ne tient plus compte de l’univers, dans lequel il vit, ni n’écoute plus Dieu – tout seul veut décider de ce qui est bon et de ce qui est mauvais. Le problème est que si l’homme lui-même est le point de repère, il n’est pas capable de répondre à la question la plus fondamentale de savoir où est le bien de sa propre existence. Est-ce que mon existence est bonne? C’est dans l’impossibilité de répondre à cette question que réside la cause de l’inévitable effondrement de tout ce système. L’homme a toujours besoin d’un ancrage métaphysique.

Les réflexions historico-philosophiques conduisent Brague à une conclusion que le sécularisme contemporain privé de toute perspective transcendante ne peut se maintenir. « L’homme qui ne trouve plus la légitimation de son existence, doit disparaître. Resteront ceux qui sont capables de justifier son être. C’est pourquoi,

la théologie est aujourd'hui une science plus importante que l'économie ».

Les observations de Brague, spécialiste de l'islam, sont particulièrement dignes d'intérêt. Il rappelle à plusieurs reprises qu'on ne peut pas comprendre l'islam sans avoir fait une distinction préalable entre la religion de l'islam et la culture de l'islam. Il affaiblit aussi une thèse populaire qui attribue à l'islam une grande influence sur la culture européenne, en rappelant que peu de traducteurs arabes du IXe siècle étaient musulmans, la majorité était des chrétiens.

Dans de nombreuses interviews que Brague accorde récemment en lien avec les vagues migratoires en Europe Occidentale, on peut voir son regard critique sur la faiblesse du christianisme occidental, mais aussi des opinions claires et courageuses concernant les musulmans. Il considère que l'opinion des hommes politiques occidentaux selon laquelle il est possible d'éviter la radicalisation des musulmans, en lui opposant la libéralisation des mœurs de plus en plus grande, est fausse.

« Nous leur donnons ainsi de plus en plus d'arguments contre la décadence occidentale. [...] Cependant il est aussi faux de dire que l'islam se radicalise. Il a toujours été radical. Ce sont les musulmans qui se radicalisent ». Il montre le radicalisme de l'islam à l'exemple du djihad : « Il unie ce qui est mauvais à ce qui est bon. Tuer sur l'ordre de Dieu. On ne fait jamais autant de mal que quand on le fait au nom du bien. Les léninistes et les marxistes étaient convaincus qu'ils agissaient pour le bien

de l'humanité. [...] Par contre l'islam explique que c'est Dieu qui veut qu'on tue les infidèles. Et ce n'est pas un élément conjoncturel mais structural de l'islam ».

Les convictions pleines de pessimisme ne sont pourtant pas privées d'espoir: « L'islam ne changera jamais, mais les musulmans peuvent changer. Ils peuvent prendre du recul par rapport à la logique de leur religion, ils peuvent l'interpréter autrement, de manière plus compatible avec les coutumes occidentales. C'est une des solutions. L'autre en est la guérison du mal à sa source, c'est-à-dire du nihilisme régnant en Occident. C'est ce nihilisme qui affaiblit l'Occident et donne les arguments à ceux qui croient que les musulmans doivent se radicaliser. [...] Si on ne met pas fin à ce nihilisme mou, on créera les conditions au développement futur de l'islam au cœur même de notre civilisation » (Fronza, entretien avec A. Rybińska).

2.3. La pertinence des diagnostics et l'originalité de solutions anthropologiques

Dans l'ensemble des ouvrages scientifiques du savant il y a deux autres livres qui méritent une distinction particulière: *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (*Mądrość świata. Historia ludzkiego doświadczenia wszechświata*) de 1999, et *Le règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne* (*Królestwo człowieka. Geneza i upadek nowoczesnego projektu*) de 2015. Le premier montre que dans l'antiquité et dans le

moyen-âge l'homme cherchant la sagesse s'ouvrait sur l'univers dont, non seulement, il admirait la beauté et l'harmonie des corps célestes, mais aussi, il se sentait appelé à l'imiter et à mettre en œuvre cet ordre harmonieux dans sa vie terrestre. Selon Brague, vers la fin de l'antiquité il existait quatre modèles de sagesse de l'homme : le modèle platonicien, le modèle d'Abraham, le modèle gnostique et le modèle épicurien. Tous ces modèles envisageaient l'homme dans sa relation au monde. Cette vision du monde beau et harmonieux, existant à peu près deux mille ans depuis Platon, a été pourtant détruite au seuil des temps modernes.

Le second de deux livres est lié à la même problématique, et invite à suivre les chemins de l'humanisme moderne, et plus exactement ce que l'auteur appelle « le projet moderne », et dont il annonce la fin. En parlant de « l'écroulement du projet moderne », il ne pense pas seulement à la modernité même, mais plutôt à une certaine attitude de l'homme qui rompt avec le passé et la tradition, pour ne s'accorder qu'à soi-même les droits souverains. A la différence de l'antiquité et du moyen-âge, l'homme moderne essaie de se référer qu'à soi-même. A partir de la seconde moitié du XIXe siècle cette nouvelle version de l'humanisme se radicalise, en voyant dans l'Être Suprême l'homme, par contre Dieu apparaît comme son adversaire. Selon Brague, on peut parler aujourd'hui, de l'échec de cette vision athée de l'homme. Par conséquent, l'homme a été toutefois privé de tout point de repère. Dans la situation de « l'écroulement

du projet moderne » de l'homme, libéré pleinement de l'histoire et de la tradition ainsi que des valeurs objectives, il est nécessaire, selon Brague, de faire un certain tournant radical dans notre réflexion sur l'homme. La nouvelle vision de l'homme doit avoir un ancrage transcendant.

Brague, excellent connaisseur des processus historiques et chrétien d'une foi profonde, est convaincu que parler de la « transcendance horizontale » dans la perspective de l'avenir de l'homme, c'est-à-dire prolonger le « projet moderne », conduit la culture européenne au suicide. Penser à long terme nécessite l'ouverture de l'homme sur la Transcendance. C'est ce qu'exprime le titre de son livre de 2011 *Les ancres dans le ciel* – « *zakotwiczenie w niebie* ». L'archevêque Marek Jędraszewski dans son discours d'éloge résume ainsi cette pensée de l'intellectuel français: « Seul Dieu, annoncé au monde, surtout par le christianisme romain, peut devenir de nouveau la source de la puissance spirituelle de l'Europe, et de la paix tant désirée par tout le monde, qui ne serait pas menacée par le danger de dégénérer en une forme d'un calme trompeur ».

3. Conclusion

La résolution du Sénat de l'Université Pontificale de Jean Paul II de Cracovie d'entamer la procédure pour octroyer la plus haute distinction académique, le doctorat *honoris causa* au Professeur Rémi Brague, vu la

résolution du Conseil de la Faculté de Théologie, est – à mon avis – sous tous les rapports, juste et bien fondée. En même temps plaident pour cela la richesse et l'originalité de ses ouvrages scientifiques, l'actualité des problèmes envisagés, la prise en compte permanente de la perspective chrétienne et catholique, le travail didactique dans plusieurs universités mondiales, mais aussi l'objectivisme et le courage dans l'appréciation des phénomènes délicats du point de vue culturel, religieux, social et politique. Par cette opinion je soutiens la résolution d'octroyer au Professeur Rémi Brague cette distinction académique de l'Université Pontificale de Jean Paul II de Cracovie.

Opole, le 23 octobre 2017



ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

L'opinion critique

*des ouvrages scientifiques du prof. Rémi Brague,
vu la procédure de lui décerner le titre du doctorat
honoris causa par la Faculté de Théologie
de l'Université Pontificale Jean Paul II de Cracovie*

Aujourd'hui, quand on se rend compte dans différents cercles de la fatigue de la propagande de l'idée de l'Union européenne et du découragement des effets de sa réalisation, la pensée de Rémi Brague est, sans aucun doute, digne d'attention et de reconnaissance comme une voix apportant dans la discussion la valeur de la compétence, de la profondeur des réflexions, et en même temps de la foi et de l'engagement. Il faut donc trouver juste la décision du Sénat de l'Université Pontificale Jean Paul II de Cracovie de lui décerner le grade du doctorat *honoris causa*. Cet écrivain français, philosophe, historien de la culture, traducteur en plusieurs langues: allemand, anglais, hébreu et arabe est l'un des plus célèbres penseurs d'Europe.

L'idée de l'Europe unie autour des valeurs qui l'ont construite au cours des siècles lui est proche, tout comme aux fondateurs de l'Union européenne. De nationalité française, né à Paris en 1947, étant philosophe et catholique, il unit en lui-même cette tension entre « Athènes » et « Jérusalem », qui a marqué la culture européenne, et à laquelle il a donné dans sa pensée un sens original. Son esprit ouvert au monde différent du sien, il étudiait non seulement le grec et le latin et puis la philosophie classique et médiévale, mais aussi l'hébreu, ce qui lui a donné l'accès au judaïsme biblique, ainsi que l'arabe, de sorte qu'il a connu l'islam et les aristotéliques arabes médiévaux d'une manière profonde. Professeur de plusieurs universités européennes et américaines, il est devenu célèbre comme maître de conférences à la Sorbonne (l'Université Panthéon-Sorbonne, Paris I), dans les années 1990-2010, et à Ludwig-Maximilians-Universität de München, dans les années 2002-2013.

1. Description des ouvrages scientifiques

Les réflexions de Rémi Brague se concentrent sur l'histoire de la philosophie classique européenne et sur la philosophie et théologie arabes, dont il est l'un des plus remarquables connaisseurs de renommée mondiale. Ses connaissances, vastes et solides dans les domaines mentionnés ci-dessus, lui ont permis d'élaborer une vision cohérente de culture de l'unité du continent

dans la perspective des défis contemporains. Il est devenu célèbre grâce aux travaux consacrés à cette problématique. Ses trois monographies sont remarquables: *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* (Fayard, Paris 1999), dans laquelle il examine les liens entre la compréhension du monde et la façon dont l'homme se voit lui-même en tant qu'un être dans le monde, *La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une Alliance* (Paris 2005, trad. pol., Varsovie 2005), qui se concentre sur l'idée de la loi, base de l'organisation historique de cette culture, *Le Règne de l'homme: Genèse et échec du projet moderne* (Paris 2015), qui constitue une critique résolue de la configuration présente de l'espace public global. La trilogie de Brague veut démontrer l'échec du projet moderne de la compréhension de l'homme en dehors de l'horizon de la métaphysique et de la théologie. La thématique liée au christianisme et à la théologie occupe dans la recherche du professeur Brague une place essentielle. On peut la retrouver en général dans toutes ses oeuvres. Nous lui devons, entre autres une mise en valeur des différences entre trois religions monothéistes, ferme et vraiment importante dans la situation actuelle. Par là même il nous fait voir les problèmes réels dans le dialogue interreligieux. Le professeur Brague convainc en même temps de la nécessité du retour au discours métaphysique ainsi que de l'existence d'une intangible infrastructure métaphysique et théologique de l'homme. Il est par là même infatigable porte-parole et défenseur de l'indispensabilité

de la prise en considération de la partie constitutive théologique dans l'intelligence de l'humanité de l'homme.

2. *Point de départ: les études sur la pensée antique et médiévale*

Le professeur Brague se familiarisait avec le métier du philosophe en étudiant profondément la pensée antique. Dans la première période de ses études et de son activité publiciste, il a fait paraître trois monographies qui ont orienté d'une manière essentielle ses principaux centres d'intérêt et ses idées dans l'avenir. Dans la première il fait les analyses lexicales détaillées du *Ménon* de Platon (*Le restant. Supplément aux commentaires du « Ménon » de Platon, Collection d'études anciennes, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris 1978, 247pp.*). Selon Rémi Brague dans le cas des dialogues de Platon, le contenu ne peut pas être séparé de la forme. Ses analyses conduisent à démontrer une fine composition du dialogue même, et aussi, pour parler avec une perspective plus matérielle, à saisir nettement la conviction de Platon de l'unité de la vertu.

La seconde est consacrée à la question du temps chez Platon et Aristote (*Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études, Epiméthée, Paris 1982, 181pp.*). Rémi Brague y propose – et c'est probablement l'idée la plus importante du livre, composé de quatre essais indépendants, liés avec une seule méthode – une interprétation

de la définition du temps chez Platon, plus astronomique que métaphysique comme « l'image mobile de l'éternité ».

La troisième concerne la conception du monde chez Aristote (*Aristote et la question du monde: essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Epiméthée, Paris 1988, 560pp.). Cette vaste monographie est avant tout un manifeste de l'estime scientifique qu'il a pour ce grand disciple de Platon, en le situant au sommet même de la hiérarchie de l'importance des philosophes antiques: pour Brague Aristote est philosophe antique *par excellence*, qui l'emporte sur la réflexion philosophique personnelle son maître Platon, et par certains égards même les présocratiques (pp. 49–54). Brague s'intéresse à Aristote dans la mesure où celui-ci est le fondateur de la métaphysique, dans laquelle les notions de l'être et de l'univers sont liées étroitement et dépendent l'une de l'autre. La phénoménologie cosmologique grecque, exprimée d'une manière parfaite par Aristote a une importance durable dans la compréhension de l'être, et surtout de l'être humain. Le philosophe antique commence en posant des questions philosophiques – tout comme Heidegger après des siècles – par la réalité du phénomène de l'être humain dans le monde. La métaphysique orientée de la sorte constituera l'essence de la réflexion de toute la future philosophie, en offrant le contexte pour le développement de la mentalité scientifique dans l'acception moderne de ce mot.

Les premières oeuvres de Brague déterminent nettement les principales convictions du philosophe,

exprimées ensuite dans la rédaction des monographies d'un caractère synthétique original. Leur fruit immédiat est une ferme volonté de faire de la philosophie dans la tradition métaphysique, si caractéristique et propre pour lui, l'oscillation entre une originale et créatrice spéculation philosophique d'une part, et d'autre part des données de la tradition philosophique, ainsi qu'une approche analytique, qui fait état des questions lexicales et linguistiques.

3. *Métaphysique et humanité*

La trilogie de Brague, mentionnée ci-dessus, peut être comprise comme une vaste histoire de l'auto-compréhension de l'homme. L'idée de l'humanisme, de l'humanité est passée jusqu'à nos jours par trois étapes principales: la première était l'installation de l'homme à l'intérieur du cosmos comme un fondamental lieu herméneutique (*La Sagesse*). La naissance de la science dans les temps modernes était le déclin de cette anthropologie cosmologique. La seconde, c'est la liaison de l'idée de l'humanité avec celle de l'ordre divin, exprimée dans la Loi de Dieu (*La Loi de Dieu*) – cette idée s'épuise en général avec la découverte de la démocratie moderne. Enfin, la troisième étape, c'est le temps de règne absolu de l'homme, marqué du rejet de la vérité et d'un extrême subjectivisme. Le déclin douloureux de ce projet c'est le postmodernisme stérile et ses avatars sous la forme de la proclamation de

la mort de Dieu et de l'homme. (*Le Règne de l'homme*). Le projet d'esquisser l'histoire des idées humanistes a déjà été présenté dans la trilogie. Par contre, il est continué du point de vue systématique dans une série de publications tardives, dont deux sont à souligner.

La première c'est un livre de petite dimension avec un titre énigmatique *Les ancres dans le ciel* (L'ordre philosophique, Paris 2011). Il s'y fait sentir une constante et ferme conviction de Brague de l'indispensabilité de la réflexion métaphysique dans le processus de développement de la société humaine. Car la métaphysique est une infrastructure (*L'infrastructure métaphysique*) particulière de l'humanité, comme l'annonce le sous-titre de cette monographie. Ce livre, assurément l'un des plus importants dans les dernières décennies est un appel décisif au retour de la culture moderne à ses paysages classiques. Il s'agit non seulement de style de penser, mais avant tout de la forme de l'humanité même. La question fondamentale du livre *Les Ancres* constitue la conviction moderne, d'une certaine façon un dogme social moderne, selon lequel l'homme n'a plus besoin ni de métaphysique ni de sa version populaire en particulier sous forme de religion, pour bien penser et agir. Soumise à plusieurs critiques et déclarée morte, la métaphysique apparaît à l'homme moderne comme une abstraction, pure et inutile, et peut-être même nuisible. On ne fait pas un bon accueil à cette façon de penser dans la tradition métaphysique, c'est comme si on était dans la lune. Par contre, Rémi Brague affirme que, dans la perspective de

la crise actuelle de l'humanité, l'unique solution consiste en une forte pensée métaphysique. Si l'essentiel de cette crise constitue le sentiment de l'absurdité de l'existence traçant des cercles de plus en plus vastes, si la vie humaine a cessé d'être quelque chose de visiblement et incontestablement bon, d'une valeur absolue, si la vie humaine a besoin de justification dans le contexte de la tentation du nihilisme, c'est la métaphysique qui semble être justement indispensable aujourd'hui, peut-être beaucoup plus que n'importe quand. L'homme moderne a pris sa vie dans ses mains jusqu'à tel point qu'il se sent avoir pouvoir sur sa propre existence: il veut, dans sa liberté décider d'être ou de ne pas être (exister ou ne pas exister). Les questions concernant le sens de l'existence et son pourquoi sont donc essentielles aujourd'hui. Selon Brague, c'est bien la métaphysique qui peut y répondre. Et c'est elle qui a à penser et à exprimer la conviction fondamentale de la bonté de l'existence. La métaphysique – à la Brague – c'est la description de la victoire de l'être sur le néant, c'est une approche essentielle de la bénédiction de l'existence. Penser dans les catégories métaphysiques veut dire ici découvrir inlassablement les raisons pour lesquelles il vaut mieux être au lieu de ne pas être (exister au lieu de ne pas exister). Ce sont les mêmes raisons qui motivent les gens à transmettre la vie: ce n'est que là où la vie est vécue et comprise comme une valeur, que l'homme se décide à la transmettre. Par contre, le nihilisme est stérile comme conséquence du rejet de la reconnaissance de la valeur de la vie. Par là même la métaphysique prouve

qu'elle n'est pas une superstructure, une métanarration, sans rapport à la réalité, mais juste une infrastructure de la vie humaine. Et dans cette perspective le livre se termine avec le chapitre sur la foi dans le contexte de la mort: la foi ou la mort (*La foi ou la mort*). La liaison de la métaphysique comprise de la sorte et de la pensée religieuse est évidente pour Brague. « Nos ancres sont dans le ciel, affirme le philosophe français. Et c'est là-haut que nous devons chercher le salut pour le naufragé ».

Brague y revient, à cette thématique, dans le travail publié deux ans plus tard portant le titre *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée* (Bibliothèque des savoirs, Paris 2013). Cette fois l'idée directrice concerne les mutations de l'humanisme observables dans les temps modernes et la problématique de la menace de l'identité de l'homme et de sa justification qui s'en dégage. Brague démontre avec enthousiasme que l'humanisme ne peut pas être une structure automotrice de la pensée et de l'activité politique. Il est l'un de ces penseurs contemporains qui aperçoivent le problème de la légitimation menacée de l'humanité. L'humanisme basant sur soi-même ne peut pas à long terme protéger l'humanité de l'homme. Vu tout cela, Il est une chose curieuse le contraste entre l'humanisme comme l'idée fondamentale des temps modernes d'un côté, et de l'autre côté une galopante augmentation des problèmes sociaux globaux: arme de destruction massive, pollution de l'environnement, baisse de la natalité. Tout cela prouve que l'humanisme se référant à soi-même comme l'annonce la pensée contemporaine

n'est capable ni de s'autojustifier ni de construire un cohérent et fonctionnel projet de la vie dans la communauté. Dans son analyse de décadence de l'humanisme contemporain Brague se sert des analyses puisées à la critique de celui-ci, proposée par Alexandr Blok, Michel Foucault, et Hans Blumenberg. Après Blok et son expérience de la révolution d'octobre, il constate que l'humanisme peut se transformer en antihumanisme. De Foucault il adopte le postulat de mettre l'humanisme dans l'expérience de la divinité, en la corrigeant par le remplacement de la « divinité archaïque », postulée par Foucault, par Dieu de la Révélation Biblique. Cependant il affirme, contre Blumenberg, que le programme de baser l'humanisme contemporain sur les idées médiévales reste toujours raisonnable et digne d'engagement (*Le propre de l'homme*, pp. 246-247). Brague est convaincu que l'athéisme n'est pas capable de motiver et de soutenir le sens et la valeur de la vie humaine, et peut-être qu'il faut accepter cette conviction comme le centre de l'argumentation dans le livre en question. Il est à noter que dans le milieu intellectuel de la France un tel diagnostic est à contre-courant des modes intellectuelles et culturelles. Brague ne croit pas en la vérité de la thèse, dont l'essentiel est la foi (sic!) que l'athéisme peut, tout au moins aussi bien que la religion, justifier l'existence humaine et proposer son raisonnable projet, si défendue par ses compatriotes, des athées militants, comme Michel Onfray, André Comte-Sponville ou Jean-Luc Ferry. L'auteur de *Le propre de l'homme* est un penseur profondément croyant,

catholique, donnant un beau témoignage intellectuel de la cohérence de sa foi et de sa rationalité sociale. Selon lui, c'est seulement Dieu qui peut nous convaincre en définitive qu'il est bon que nous soyons là (*Le propre de l'homme*, p. 244). C'est dans cet esprit qu'il fait une relecture fondamentale du récit biblique de la création en le joignant – dans l'esprit de l'interprétation rabbinique – à la logique des commandements. Le moment essentiel des récits de la création devient la volonté divine de l'existence de l'homme. Le premier commandement de Dieu pour l'homme est un simple appel, comblant de la vénération et de la joie: « Sois » (*Le propre de l'homme*, p. 226).

4. L'engagement en faveur de l'Europe

C'est l'essai *Europe, la voie romaine* (*Europa – droga rzymska*) qui paraît particulièrement intéressant dans la situation actuelle du monde et de l'Europe, mise à jour et élargi par le professeur à plusieurs reprises. Il y comprend la « romanité » d'une façon particulière comme une capacité de s'assimiler des autres (en particulier des Grecs) des éléments de leur culture et des acquisitions de civilisation pour en profiter librement, afin de construire sa propre identité, comparée par Brague à un aqueduc, et celle-là consiste à transmettre aux autres – barbares, des valeurs puisées et refaites, conformes à leur capacité d'adaptation. Dans ce sens le christianisme, et surtout sa forme catholique est « romain ». Car il

puise au judaïsme (Jérusalem), et aux autres cultures (« Athènes ») les moyens d'expression pour sa propre annonce de l'Évangile qui est original et paradoxal. Elle défend au nom de Dieu, non pas de concrets systèmes religio-politiques (comme les empires païens ou le califat théocratique de l'islam), ni l'opposition dans la vie spirituelle du terrestre, charnel *profanum* au *sacrum* divin, limité dans l'homme à son domaine spirituel (intellectuel), mais l'humanité accueillie dans son intégrité charnel-spirituel par le Verbe Incarné et offerte sacramentellement dans le mystère Pascal du Christ à une réelle société de l'Église qui est le gardien de l'intégration de toute la création en Dieu avec les structures politiques, juridiques, sociales, élaborées par de différentes nations et cultures, étant toujours critique d'une façon créatrice envers elles, et non s'identifiant avec elles, mais leur servant de son témoignage (*martyrion*). Selon Professeur, l'Europe, formée entre l'Antiquité et le Moyen Âge grâce à la « romanité » de l'Église comprise de la sorte, remplit et pourra remplir toujours sa mission dans le monde actuel dans la mesure où elle est capable de garder sa « romanité ».

5. « *Modernes modérés ou la critique de la modernité* »

Brague est l'un des plus décidés critiques des bancs de sables de la modernité. Tout en étant un homme profondément moderne, il aperçoit et nomme une série

d'insuffisances culturelles et sociales de notre temps. Le livre *Modérément moderne: Les Temps Modernes ou l'invention d'une supercherie* (Paris 2014) est consacré à une critique systématique de la modernité. L'auteur croit que la modernité (*modernité*) est une appellation, qui par définition même oriente notre époque à se distinguer par la modération. Être moderne doit donc dire être modéré. De ce point de vue, Brague énumère quelques raisons essentielles qui nous forcent et nous appellent à être les modernes modérés.

En premier lieu, la modernité a des problèmes avec l'articulation du sens de l'existence: notre culture a perdu la confiance en elle-même. Deuxièmement les malentendus dans la compréhension des notions fondamentales constituant pour la modernité un vocabulaire primordial d'idées (la raison s'autofondant, l'athéisme comme le terme des superstitions, la démocratie comme ultime rejet de la théocratie, etc.). Troisièmement, une approche de la culture comme la victoire sur la barbarie, trop superficielle et unilatérale – puisque détachée de la religion et de la question de la vérité. Enfin, quatrièmement l'idée non continue du progrès qui sépare l'avenir du passé. L'homme moderne croit que l'avenir découle de lui, tout en oubliant le réseau des relations historiques.

6. Protéger transcendance

C'est en étudiant Aristote et sa conception de métaphysique que Brague est tombé sur la question de théologie pour la première fois dans sa vie. Son livre *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres* (Paris 2008), est avant tout une mise en ordre des malentendus largement répandus. Ces malentendus concernent une constatation trop simple des ressemblances entre les religions – qui s'avèrent – avec l'analyse pénétrante de leurs propres convictions – tout au moins douteux. C'est dans cet esprit que Brague déconstruit essentielle exactitude et réelle cohérence idéologique des expressions suivantes: « trois religions monothéistes », « trois religions du Livre », et « trois religions d'Abraham ». La constatation de Brague est en général suivante: la religion d'Israël est une histoire, qui aboutit à la rédaction d'un livre, le christianisme est une histoire raconté dans un livre, et l'islam est un livre aboutissant à une histoire. Les analyses de Bragues laissent voir très vite que chercher d'une façon trop vite et superficielle à découvrir les ressemblances entre les monothéismes peut exposer un chercheur à toute une série de malentendus essentiels. Le livre *Du Dieu* contient un fragment qui, du point de vue purement théologique, peut être traité comme la plus belle page de la théologie trinitaire contemporaine. Brague articule le centre de la foi chrétienne comme la communauté divino-humaine, d'une façon simple, se servant des images convaincantes. Il démontre que la Sainte Trinité est un mode, à l'aide

duquel Dieu est Un. Cette façon de dire lui permet de faire voir la différence essentielle entre le christianisme et le judaïsme et l'islam. Le dogme trinitaire, dans cette acception, se distingue par son importance existentielle. Qui croit ainsi, que la Sainte Trinité est la plus intime forme de l'Unité Divine, commence aussi à comprendre que confesser cette unité ne veut dire rien d'autre que cheminer vers l'union avec le Dieu Un qui est Trinité.

Brague, dans son livre *La loi de Dieu*, fait une interprétation du christianisme, au-delà des catégories morales. Le christianisme est un événement de la grâce, et non de la loi. Il offre l'aide sur le chemin de l'accomplissement la volonté divine. C'est son atout le plus fort, cette grâce qui permet d'accomplir tous les commandements.

7. *Pourquoi le doctorat honoris causa en Pologne, à Cracovie, et à l'Université de Jean Paul II*

Il paraît que ce regard intéressant d'un penseur français qui est du dehors, peut être pour nous Polonais, précieux. Nous nous posons sans cesse, et particulièrement à l'heure présente, des questions, sur le sens de nos liaisons avec l'Europe, comprise comme le propose Rémi Brague – comme une idée et réalité culturelles, incarnant un certain idéal d'arranger les relations humaines. En nous rendant compte d'un côté que ce ne sommes pas nous qui l'ont créée, de l'autre côté presque du début de notre histoire nous nous soucions du fait que l'on nous

y voie, que l'on ne nous omette pas et que l'on ne nous traite pas d'une façon instrumentale. On n'a pas de lieu pour développer ici ce sujet intéressant. Enumérons donc les raisons fondamentales pour décerner au Candidat le doctorat *honoris causa*:

- la défense de l'humanité de l'homme comprise d'une façon intégrale;
- la transgression d'une opposition artificielle entre les sciences de l'histoire, de la philosophie et de la théologie,
- l'intégration des références théologiques en tant que diagnostics historiques et propositions philosophiques;
- Une contribution créatrice dans le dialogue du christianisme avec la culture dans le monde de la francophonie (la participation à la fondation de la version française de « Communio »);
- La création d'un programme intéressant de l'apologie du christianisme dans le contexte de principaux courants d'idées dans le monde occidental;
- La création, par là même, d'un point de repère intéressant aussi pour la Pologne et pour ses discussions avec l'Europe en tant que véhicule des valeurs humaines.

La conclusion

Vu tout ce que j'ai écrit, je crois que décerner au professeur Rémi Brague le titre du doctorat *honoris causa* est pleinement juste, pour des raisons suivantes:

Pour ses mérites dans la compréhension du patrimoine de la culture; pour l'apologie du christianisme dans sa forme catholique, ainsi que pour savoir tirer de cette sagesse des conclusions morales; pour l'éducation dans l'esprit de respect de la dignité inaliénable de la personne humaine, ainsi que de la liberté dans la formation d'un dialogue sincère entre les nations, cultures et religions.

Cracovie, le 25 octobre 2017



ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz
Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej

*Philosophe au service de l'homme
et de la civilisation*

Eloge

*à l'occasion de l'attribution du titre de doctorat
honoris causa au professeur Rémi Brague par
l'Université Jean Paul II de Cracovi*

Dans le monde atteint du chaos postmoderne et de la déconstruction, professeur Brague est celui qui rétablit la foi en l'ordre basé sur la raison et sur la foi. Et, en effet, c'est à l'heure, dans laquelle, semble-t-il, nous éprouvons, comme dans le roman « Le nom de la rose », un incendie du couvent et de la bibliothèque, de la foi et de la raison, et quand cet incendie semble être le signe d'un certain terme des recherches, nous rencontrons un homme qui a du courage d'exprimer son opposition à cet état de choses.

Pour voir l'importance de la pensée du professeur Rémi Brague il vaut la peine, et même il faut regarder de plus près, du moins ces deux signes des temps, ayant rapport à sa patrie, la France, mais également concernant tout notre monde de civilisation euro-atlantique.

Le premier signe. Le 26 juillet a été assassiné par les djihadistes musulmans, se référant à soi-disant l'Etat Islamique, le prêtre Jacques Hamel, âgé de 86 ans. Le prêtre en retraite a été tué pendant la célébration de la messe dans l'église de saint Etienne dans le village Saint-Etienne-du Rouvray en Normandie, dans le nord de la France, et cela eut lieu sur les marches de l'autel. Dans l'homélie des obsèques, Dominique Lebrun, l'archevêque de Rouen, a rappelé les derniers mots du prêtre âgé: « Va t'en satan! Va t'en satan! »¹.

Le deuxième signe est une affaire d'actualité, de 2017, concernant la croix surplombant la statue de Jean Paul II. La croix est devenue contraire à la doctrine laïque de l'état français, approuvée en 1905, conformément à la loi adoptée alors et introduisant un caractère strictement laïc de la Troisième République. Cette loi, dont E. Combes, un prêtre manqué, était l'auteur, a été formée pendant cette fameuse affaire Dreyfus, accusé de trahison. La principale partie du conflit étaient les cadres d'officiers, infiltrés par la franc-maçonnerie militante, qui mena à ce qu'on mit dans les données de cadres, les notes suivantes: « VLM », c'est-à-dire: « Va à la messe », soit

1 <http://gosc.pl/doc/3369997.Ostatnie-slowa> [13.09.2016].

« VLMAIL », c'est-à-dire « Va à la messe avec un livre ». Bien que la stigmatisation des officiers croyants comme inaptes à la promotion (sic!) ait conduit à la démission de Combes, nonobstant, il a réussi de faire voter la loi sur la laïcité de la République Française. Aujourd'hui, au nom de cette loi, née dans des circonstances aussi « imparciales », en 2017, on a pris la décision de retirer la croix de la statue de Jean Paul II. Et cela a été fait dans l'esprit de la « séparation de l'Église et de l'État ». Rémi Brague commentait cette affaire dans le Figaro avec un bon sens commun: « J'ai eu l'occasion d'expliquer ailleurs qu'il n'y a jamais eu de séparation de l'Église et de l'État, car le mot supposerait qu'il y aurait eu une unité que l'on aurait ensuite déchirée.

Ce qu'il y a eu, c'est la fin d'une coopération entre deux instances qui avaient toujours été distinguées. La prétendue 'séparation' n'a fait que découper suivant un pointillé vieux de près de deux millénaires. Et les historiens vous expliqueront que ceux qui ont le plus soigneusement évité les contaminations ont été plutôt les papes que les empereurs ou les rois »². Et d'ajouter en même temps: « Certains 'laïcards' rêvent d'en finir avec le christianisme, en lui donnant le coup de grâce tant attendu depuis le XVIIIe siècle »³.

² Rémi Brague, *oczywiście nie znacie*, <https://www.salon24.pl/u/giz3/820232,r-mi-brague-oczywiscie-nie-znacie> [10.11.2017].

³ Ibidem.

Ces deux signes des temps de 2016 et 2017 montrent bien un contexte principal du débat sur l'Europe. C'est un débat dramatique, qui dénonce d'une façon nette le fait que la culture européenne a, en elle-même, les « germes de l'espérance et de la tragédie ». Marek Jędraszewski, l'archevêque métropolitain de Cracovie, dit un jour: « Si l'on rejette Dieu, il faut – en conséquence – rejeter les valeurs découlants du christianisme. [...] Toutefois, si quelqu'un veut chercher alors un notre fondement pour l'ordre social ou international – non seulement sans Dieu mais contre Dieu – il doit savoir que cet ordre ne se maintiendra pas. Je le disais à plusieurs reprises, et je le répète, avec une certitude inébranlable, plus grande que la certitude mathématique, parce qu'avec une certitude théologique, cet ordre ne survivra pas »⁴.

Il faut avoir une grande acuité d'esprit et du courage pour donner son avis dans le débat qui se poursuit avec une voix d'un Savant authentique, comme le fait professeur Rémi Brague.

1. Les ébauches d'un portrait

Il est impossible de présenter en quelques phrases, même une biographie scientifique du professeur Rémi Brague. Permettez-moi donc de jeter quelques reflets de lumière sur son portrait.

4 <http://www.bibula.com/?p=95021> [10.11.2017].

Rémi Brague commençait ses études à la Sorbonne, et c'était au temps de cette fameuse révolution de 1968, qui apportait d'un côté une naïve foi héglienne en la révolution en tant qu'un progrès inéluctable, et de l'autre côté une conception de l'homme réduite à un simple libido freudien. Pendant cette pression de ce spécifique esprit des temps, Brague étudie la philosophie grecque, en développant la conception du monde d'Aristote. Il s'est mis ensuite à étudier l'hébreu pour pénétrer soi-même l'Ancien Testament. Et enfin il a entamé l'étude de l'arabe « pour lire *Guide des égarés* du philosophe juif Moïse Maïmonide dans sa version originelle »⁵.

C'est ainsi qu'il a posé les fondements pour les futures recherches – la plupart de ses ouvrages est née au croisement des trois religions – du judaïsme, du christianisme et de l'islam, ayant leur origine dans le monde antique, qui maintenaient à la fois un dialogue et une querelle, conduisant en fin de compte à la naissance de la modernité.

D'aucuns pensent que professeur Brague a élaboré certains des points principaux de son unique conception de l'histoire intellectuelle de l'Occident dans le dialogue avec les controverses politiques de Leo Strauss. Cependant professeur Brague s'oppose décidément, dans le

5 „*Yellow Ants*”, *Fundamentalists, and Cowboys – An interview with Rémi Brague*, „The Clarion Review” October 2009, <http://www.clarionreview.org/2009/10/%E2%80%9Cyellow-ants%E2%80%9D-fundamentalists-and-cowboys/> [10.11.2017].

cadre de ce dialogue, à continuer les convictions de ce dernier. C'est en fait la « romanité » de son point de vue sur l'histoire de la pensée occidentale qui est caractéristique pour Brague. C'est ainsi que professeur Brague forge une manière de répondre à la multiséculaire tension entre Athènes et Jérusalem, qui est l'objet de réflexion de Strauss: nous ne pouvons donc pas, selon Brague, comprendre cette tension correctement, sans comprendre cette historique médiation entre Athènes et Jérusalem, faite par Rome⁶. De même cette mise en valeur du rôle de la Loi de Dieu dans la tradition intellectuelle d'Occident par Brague, montre adéquatement les relations entre la foi et la raison, entre le sacré et le profane, étant ainsi la réponse pour Strauss dans la « question de la théologie politique »⁷.

Il est difficile de mentionner ici la bibliographie fondamentale du professeur Rémi Brague – elle est un enregistrement d'un esprit spécifique en quête de vérité, d'un esprit mouvementé, mais en même temps parfaitement

6 M. Shiffman, *Neither Greek nor Jew: A Review of Rémi Brague, Eccentric Culture*, „Modern Age” (Spring 2005), p. 160–163. Voir aussi R. Brague, *Athens–Jerusalem–Rome*, „Communio 40.1” (Spring 2013), p. 23–24.

7 Ch. Morrissey, *Review of The „Law of God”, by Rémi Brague*, „Bryn Mawr Classical Review” (Sep. 2009) <http://bmcr.brynmawr.edu/2007/2007-09-46.html> [10.11.2017]; Voir aussi A. Kirsh, *Divine Law and History: Rémi Brague*, „New York Sun” (May 9, 2007) <http://www.nysun.com/arts/divine-law-and-history-remi-brague/54090/> [10.11.2017].

au courant, d'un esprit pèlerin vers la vérité, et non pas d'un esprit s'égarant dans l'inquiétude, caractéristique d'un vagabond. Il publia des ouvrages d'une grande diversité: sur st Bernard, sur Maïmonide, étant en même temps commentateur de Heidegger et de Strauss.

Le professeur Brague était attaché et l'est toujours surtout à deux universités, à la Sorbonne de Paris, et à l'Université de Louis et de Maximilien de Munich, en Allemagne. Il était en outre un *visiting professor* dans des prestigieuses universités comme Boston College, Boston University, Penn State University, et dans beaucoup d'autres institutions. Il est autorité reconnue dans le monde entier dont prouve son rôle en tant qu'expert aussi bien en France à l'Institut Universitaire de France, qu'à l'étranger, dans National Center for Scientific Research, ou bien dans plusieurs universités, aux Etats-Unis, au Canada, en République Tchèque, en Allemagne, en Hongrie, au Pays-Bas, en Israël.

Rémi Brague est un polyglotte: il parle français, anglais, allemand, espagnol ayant également des compétences en latin et en grec, en arabe de Moyen Âge, et, en hébreu.

Professeur Brague est lauréat de plusieurs prix et distinctions, entre autres de Centre national de la recherche scientifique, et de l'Académie des Sciences Morales et Politiques. En 2009 il a reçu le prix de Joseph Pieper et Grand prix de philosophie de l'Académie Française, par contre en 2012 il a obtenu le prix de Ratzinger en

théologie. En 2013 il est distingué du grade de chevalier de l'Ordre National de la Légion d'honneur.

Vu ses compétences scientifiques, il fut nommé dans plusieurs corps universitaires, il fait partie du jury de l'Agrégation de Philosophie, à partir de 1990, et depuis 1998 il est le membre du Comité Scientifique de la Chaire d'Etienne Gilson de l'Institut Catholique de Paris. En 2009 il fut élu à l'Académie Catholique de France.

Le défi de l'islam

Je voudrais revenir encore une fois sur cette tension qui est marquée d'une manière symbolique, d'un côté par la mort du prêtre assassiné par les dhijadistes sur les marches de l'autel pendant la célébration de l'Eucharistie, et de l'autre côté par cette lutte contre la croix dans l'espace public. Essayons donc, dans ce contexte, d'envisager ce que propose R. Brague dans ses livres, surtout ceux qui sont traduits en polonais: *La Loi de Dieu (Prawo Boga)*, et *L'Europe. La voie romaine (Europa, droga rzymska)*. Dans les discussions sur l'islam (mais aussi sur le judaïsme et le christianisme), il est important, pour le comprendre, de se référer à la « loi divine »: « C'est la loi divine qui s'avère être une notion permettant de découvrir ce que le judaïsme, l'islam et le christianisme pensent et savent d'eux-mêmes »⁸.

⁸ R. Brague, *Prawo Boga. Filozoficzna historia przymierza*, przekł. M. Wodzyńska, A. Kocot, Warszawa 2014, p. 10.

Rémi Brague fait un cours exceptionnel de l'histoire de la « loi divine » dans l'histoire de l'Europe, à partir de son identification faite par les philosophes antiques avec la métaphore de la loi naturelle, en passant par le judaïsme et l'islam du Moyen âge, et ensuite, par le rapprochement chrétien de la « notion grecque de la loi divine comme la loi naturelle et [la reconnaissance] en même temps que la relation à Dieu franchit le cadre juridique »⁹, jusqu'à l'état de la société contemporaine, pour laquelle la « loi n'est rien d'autre qu'une règle dont s'octroie une communauté quand elle prend en considération les buts qu'elle veut atteindre »¹⁰.

C'est dans ce contexte que Professeur concentre son attention sur la législation des livres sacrés, parmi lesquels le Coran se distingue visiblement. Son texte a été « envoyé sur le coeur du prophète » (Coran, LXXXI, 18,19), c'est pourquoi Mahomet n'est « nullement [...] l'auteur du Coran, tout en étant son passif destinataire, et pour cette raison doit être présenté comme libre autant que possible de toutes les influences »¹¹. Le « prophète devait donc être illettré, libre de toute sorte d'écriture, pour que fût possible 'un message du texte saint direct' », pour ainsi dire¹². Ces constatations ont leurs conséquences.

9 Ibidem, p.27

10 Ibidem, p. 16

11 Ibidem, p. 145-146.

12 Ibidem, p. 146-147.

La première en est le fait que le « Coran est considéré comme impossible à reproduire »¹³. C'est pour cette raison qu'aucun homme ni même esprit (djinn) ne serait pas capable de créer une chose pareille (Coran II, 93.21-23).

La deuxième concerne l'interprétation du livre, qui est devenue dès la fin du premier siècle de l'ère musulmane embarrassante, voire impossible. C'est pourquoi les savants musulmans répondent d'ordinaire à toutes les hésitations: « Dieu a dit ce qu'il avait voulu »¹⁴. Toutes les divagations concernant l'interprétation ont perdu ainsi la raison d'être.

La troisième reconnaît que tout ce que nous trouvons dans le Coran est vrai. En ce qui concerne donc les commandements renfermés dans le Livre « il n'est pas question de les soumettre à un raisonnement qui – comme dans le cas d'un procès équitable – se référerait à l'intention du législateur à la lettre. Cela accorde aux commandements coraniques de l'importance tout à fait différente de celle que possèdent les commandements bibliques, bien que leur contenu soit parfois le même »¹⁵.

Le Coran a influencé non seulement la formation de la loi islamique, mais il a déterminé également les rapports sociaux, et surtout a contribué à conférer à cette forme de la foi une dimension politique, ce qui trouve son reflet dans la théologie et dans l'anthropologie politique.

13 Ibidem, p. 147.

14 Ibidem, p. 148.

15 Ibidem, p. 149.

« Tant que le message que le Coran attribue à Dieu possède les aspects politiques, tant la présence des questions politiques est peut-être encore plus forte et plus influente dans la façon même de voir le Tout-puissant »¹⁶.

Il vaut la peine de rappeler ici le cours du pape Benoît XVI, qu'il a fait à Regensburg, pendant lequel il a cité la traduction du dialogue de l'empereur Manuel II Paléologue avec un savant Persan. Il a montré que « Dieu » de l'islam est au-dessus de la raison, il pouvait donc, s'il le voulait nous faire croire à des mensonges, mais aussi, sans porter atteinte à sa nature, contredire soi-même. Le pape a affirmé que « Ibn Hazn en est venu jusqu'à soutenir que Dieu n'est pas lié même par sa propre parole, et rien ne pourrait le forcer à nous révéler la vérité. Il se peut, si c'était la volonté divine, que nous devrions pratiquer même l'idolâtrie. Sa volonté n'est pas liée par nos catégories, même par la catégorie de la raison »¹⁷.

Or un tel « Dieu » – peut justifier chaque comportement pour l'expansion de son pouvoir. Et puis après, il vaut la peine de donner la parole au professeur Brugue qui signale que la loi islamique, dictée par Dieu à Mahomet et inscrite dans le Coran, est divine car c'est Dieu, Lui-même, qui en est la source. Les serviteurs d'Allah,

¹⁶ Ibidem, 158.

¹⁷ Benoît XVI, Allocution à l'Université de Regensburg (Regensburg), 12.09.2006 https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html [10.11.2017].

suivant la voix de Mahomet, en remplissant les commandements coraniques (de Coran) établissent le *sharia* et revendiquent absolument que les états où ils vivent se soumettent à la loi islamique. On tolère les formes radicales d'action, y compris les actions terroristes, et même l'on en donne l'ordre pour atteindre ce but.

C'est ainsi que L'Europe, en notre présence, à cause de la migration des islamistes, est soumise au diktat de la loi divine de l'islam au détriment de la religion. Est-ce dire l'état de la soumission inconditionnelle (*Soumission*) pour se servir du fameux titre du roman futuriste de l'écrivain français Michel Houellebecq? Soumission ou résistance ou peut-être l'héroïsme? Pour répondre à cette question il faut consulter la conception, et même, un programme du professeur Brague de retrouver l'identité romaine.

La Romanité de l'Europe et sa « christianitas »

Rémi Brague en observant la crise de l'Europe propose de découvrir de nouveau ses racines romaines. Tout en connaissant profondément les racines grecques et juives de l'Ancien Testament, ce qui est confirmé par son itinéraire scientifique, il met l'accent sur les racines romaines: « Quant à l'Europe stricto sensu, il existe un certain trait caractéristique que, peut-être, possède elle seule, auquel elle seule peut s'identifier, du moins nul ne se dispute pas avec elle pour ce trait. Et c'est bien sa romanité,

et à proprement parler, sa latinité. Il y en avaient qui se référaient à la romanité: tel Byzance, comme la continuation de l'empire romain oriental, comme le 'second Rome', telle Moscou qui aspirait au titre du 'troisième Rome'. Il en était de même avec le sultan d'Istanbul et le nouvel empire ottoman qui se servait du titre le 'sultan de Rome' en briguant la succession des empereurs vaincus de Constantinople. Par contre nul n'aspirait pas à latinité, sauf l'Europe »¹⁸.

Rémi Brague remarque bien tout d'abord une chose qui est assez communément constatée mais pas nécessairement acceptée: « Pour défendre les Romains, on pourrait énumérer amplement tout ce qu'ils apporté à la culture européenne. Ce serait peu intéressant et peu original. Il y a plus, nous n'aurions réussi de la sorte qu'à comprendre le contenu de la culture romaine, sans pourtant saisir sa forme. Il n'y a qu'un seul domaine de la culture qui, à l'avis de tous, les Romains ont inventé et légué à la postérité – c'est le droit »¹⁹.

Cependant il note bien que le plus grand acquis de la culture romaine était la capacité de diffuser et de transmettre l'héritage de l'hellénisme. Ce peu de chose que l'on accorde en propre à Rome, est peut-être tout Rome. La structure de transmission d'un contenu qui n'est pas le sien propre, voilà justement le véritable contenu. Les Romains

18 R. Brague, *Europa, droga rzymska*, przekł. W. Dłuski, Warszawa 2012, p. 32.

19 Ibidem, p. 42.

n'ont fait que transmettre, mais ce n'est pas rien. Ils n'ont rien apportée nouveau par rapport aux deux peuples grec et hébraïque. Mais cette nouveauté, ils l'ont apportée. Ils ont apporté la nouveauté même. Ils ont apporté ce qui était pour eux de l'ancien comme nouveau »²⁰.

La « romanité » est liée intégralement à l'expérience de l'espace, marqué par la dynamique du mouvement en avant, arrachement par rapport à l'origine ce qui n'a pourtant rien avoir avec le rejet de la mémoire. « Les Romains reconnaissent volontiers ce qu'ils doivent aux autres »²¹. « Etre romain c'est faire l'expérience de l'ancien comme nouveau et comme ce qui se renouvelle par sa transplantation qui fait de ce qui était ancien le principe de nouveaux développements. Est romain aussi bien l'expérience du commencement comme (re)commencement »²².

C'est pourquoi, comme le souligne professeur Brague, est romain « chacun qui sait et qui se sent trouver entre ce qu'on appelle l'héllenisme' et ce qu'on appelle la 'barbarie'. Etre romain, c'est avoir derrière soi le classicisme, digne d'imiter, et devant soi la 'la barbarie', qu'on devrait se soumettre ».

C'est justement en analysant l'expérience de la romanité du Vieux Continent que le Professeur Brague met l'accent sur le rôle du christianisme qui est généralement romain, bien que parmi les attributs de l'Eglise

20 Ibidem.

21 Ibidem, p. 45.

22 Ibidem, p. 46.

(une, sainte, catholique et apostolique), la « romanité » n'apparaît pas. Ce qui laisse voire le rôle exceptionnel du christianisme est le fait qu'il « représente une synthèse de deux éléments, une manière de voir les relations entre ces deux éléments, et il s'agit en général de l'humain et du divin. On pourrait le dire autrement – Dieu et homme, le sacré et le profane, le ciel et la terre, le spirituel et le temporel. Chaque culture a affaire à ces deux éléments »²³. Et ce qui plus est, le christianisme propose ici une solution extraordinaire. « Le christianisme unit le divin et l'humain là, où il est facile de les distinguer; il distingue le divin et l'humain là, où il est facile de les unir. Il unit ce qu'il est difficile de penser ensemble; il sépare ce qu'il est difficile de penser séparé »²⁴.

C'est pour cette raison que le professeur Brague voit un rôle formateur particulier du christianisme envers la culture européenne. « Pour moi le christianisme est à l'égard de la culture européenne, pas tellement le contenu, mais plutôt la forme. C'est pourquoi nous ne devons pas du tout choisir parmi ses différents composants, dont l'un d'eux est le christianisme, parce que c'est bien la présence du christianisme qui a permis aux autres composants de survivre »²⁵.

Pouvons-nous nous sentir tranquilles en comparant la pression des activités politiques irréflechies allant vers

23 Ibidem, p. 178.

24 Ibidem.

25 Ibidem, p. 202.

la laïcité de l'Europe et se résignant en même temps à sa soumission à l'islamisation, avec la sagesse de l'Européen de la Sorbonne? Ne sera pas cette question entendue comme trop pathétique ou trop pessimiste? Il y en a beaucoup qui témoignent d'un optimisme particulier fondé sur la foi en des valeurs de la démocratie.

4. Démocratie et le besoin de la transcendance

Après l'attentat contre la rédaction de « Charlie Hebdo » le Président du Conseil de l'Europe assurait dans sa déclaration que « l'Union Européenne est coude à coude avec la France après cet horreur. C'est une attaque brutale contre nos valeurs fondamentales, la liberté d'expression, le pilier de notre démocratie ». Et c'est de la même manière que s'exprimaient et s'expriment toujours plusieurs hommes politiques. Et ce sont peut-être ces voix qui provoquent le professeur Brague à se poser une question aussi simple qu'importante: « Est-ce que la démocratie est un système permettant à l'homme de survivre? Ou, au contraire, mène-t-elle à sa disparition? Cela étant, la future existence de l'humanité n'exigerait-elle pas un autre système? Est-ce la démocratie un système définitif?²⁶ ».

²⁶ R. Brague, *Czy człowiek może przeżyć demokrację?* [http://www.teologiapolityczna.pl/czy-czlowiek-moze-przezyc-demokracje-/](http://www.teologiapolityczna.pl/czy-czlowiek-moze-przezyc-demokracje/) [10.11.2017].

Cependant il va en même temps encore plus loin en posant une question symétrique: « Est-ce que [...] la continuation du développement de l'expérience démocratique ou, généralement parlant, de l'expérience moderne, ne supposerait-elle pas l'existence d'un autre sujet que l'*homo sapiens*? Est-ce l'homme le dernier mot dans ce domaine? »²⁷.

En répondant à la première question, Rémi Brague critique le phénomène qu'il définit avec un néologisme comme « parantocentrisme » lequel désigne le manque contemporain d'intérêt aussi bien pour le passé que pour l'avenir. « Si l'on veut se soucier de l'avenir, doit-on savoir du moins, qu'il y en a un. D'où savons-nous donc que nous avons devant nous un avenir? Il s'ensuit de la définition même que l'avenir n'est pas encore là, nous n'en avons pas encore aucune expérience. La réponse en est que nous savons que notre avenir est le passé. Le passé est l'avenir de l'avenir »²⁸.

Le Professeur Brague aborde aussi la question du projet de la création d'un homme nouveau qui est très populaire à l'heure de transhumanisme. Il fait en même temps la distinction de l'idée de surhomme et celle de l'homme parfait. « Le surhomme paraît aussi bien le sujet de l'annonce que de la recommandation: il doit venir en double sens de la nécessité morale et de l'obligation. Pourquoi? Nietzsche en parle dans un autre endroit: l'homme n'est

27 Ibidem.

28 Ibidem.

pas capable de supporter le monde tel qu'il le crée, ce qui signifie la volonté de la puissance et l'éternel retour du même. Quel genre de l'homme pourrait l'accepter? Le surhomme [...] n'est pas autre chose que le même transformé par la réponse à cette question décisive »²⁹.

Professeur Brague constate résolument – la démocratie constitue en effet la source des questions sur l'avenir et sur l'homme, mais non pas tant comme un système politique mais plutôt comme un projet qui est en plein essor. En analysant ce projet d'une manière profonde et compétente, le professeur Brague conclut: « même si la démocratie n'a pas besoin de la transcendance, le genre humain en a absolument besoin »³⁰.

5. *Estime et vœux*

Notre temps peut être décrit par le heurt de divers signes des temps. L'attaque sur ce qui était, pour beaucoup, la manifestation de la liberté de l'expression, pour moins nombreux une moquerie perverse de la religion, dévoile les insuffisances de la démocratie, dont le projet s'enferme dans un « espace plat », privé de la transcendance. L'attaque au nom d'Allah sur un prêtre célébrant la messe dévoile la corruption de l'islam par le terrorisme et en même temps un danger réel pour l'Europe.

²⁹ Ibidem.

³⁰ ibidem.

Par contre l'attaque sur la croix au nom de la laïcité de l'état et de la séparation de l'Eglise et de l'état dévoile l'impuissance intellectuelle du Continent, qui a perdu ses racines et a cessé d'être soi-même.

Il est impossible, ici à Cracovie, et en Europe même, de ne pas rappeler st Jean Paul II, qui disait à Strassbourg: « dans l'époque moderne [se sont développés] [...] deux conceptions divergentes soutenant la tension entre le point de vue des croyants d'un côté, et de l'autre côté des partisans de l'humanisme agnostique, voire même athée.

Les premiers considèrent que l'obéissance à Dieu est la source de la vraie liberté qui ne sera jamais ni arbitraire ni vaine, étant la liberté menant à la vérité et au bien, c'est-à-dire deux valeurs qui ne peuvent jamais être assimilés totalement avec les moyens purement humains [...].

Les autres croient que l'homme en tant que tel est l'origine et le terme de toutes les choses, ayant rejeté toute subordination de la création à Dieu, ou de tout ordre transcendant du vrai et du bon. Par conséquent la société, avec ses normes, lois et solutions pratiques, est, selon eux, une création absolument souveraine de ce même homme »³¹.

³¹ Allocution de Jean Paul II dans le Parlement Européen, le 11 octobre 1988, p. 7-8.

Cher et Estimable Monsieur le Professeur,

Vous êtes un des Signataires de la Déclaration de Paris Une Europe, en laquelle nous pouvons croire. Vous avez écrit avec les autres dans un fragment final: « Notre avenir est celle de l'Europe véritable. Aujourd'hui, nous demandons à tous les Européens de nous rejoindre pour rejeter l'utopie fantaisiste d'un monde multiculturel sans frontières. Nous aimons, dans une juste mesure, nos patries et nous cherchons à transmettre à nos enfants toutes les nobles choses que nous avons reçues en patrimoine. Comme Européens, nous partageons aussi un héritage commun, un héritage exigeant la paix de l'Europe des nations. Renouvelons la souveraineté nationale, retrouvons la dignité d'une responsabilité politique commune pour le bien et l'avenir de l'Europe »³².

Monsieur le Professeur, nous voudrions vous assurer que vous êtes dans la communauté de ceux qui partagent votre responsabilité pour l'avenir de notre Continent et de notre civilisation.

C'est un honneur pour nous, pour notre milieu universitaire, culturel et religieux en Pologne d'avoir la joie de vous accueillir dans notre pays, qui depuis plus de 1050 ans appartient à l'Europe en tant qu'un pays chrétien. Cet honneur de votre présence, marquée par la sagesse

³² *L'Europe, en laquelle nous pouvons croire*. Déclaration de Paris, Appel des intellectuels pour sauver l'Europe, <https://www.dreuz.info/2017/10/24/la-declaration-de-paris-une-europe-en-laquelle-nous-pouvons-croire/> [10.11.2017].

et l'autorité basée sur les connaissances descend surtout sur Cracovie et son milieu universitaire, avant tout sur l'Université Jean Paul II. La Faculté de Théologie de cette Université a le droit bien fondé de se référer à la plus ancienne tradition universitaire de Cracovie, mais également de la Pologne. Dans cette tradition est inscrite la sentence « Plus ratio quam vis ».

Saint Jean Paul II, attaché intégralement à cette ville, à sa tradition universitaire, et directement à l'Université, qui Vous décerne aujourd'hui, Monsieur le Professeur, sa plus haute distinction, ce même Jean Paul II en 1982 disait à Santiago de Compostela, en parlant de lui-même: « le fils de la nation polonaise, latine parmi les Slaves, et slave parmi les Latins », ici même à Cracovie, il donnait son commentaire à cette sentence, en en faisant les vœux pour le milieu universitaire de Cracovie: « Je te souhaite, l'Université, que tu reste fidèle, en septième anniversaire de ton existence, à cette sentence. Que ta présence dans la vie de Pologne contemporaine serve la victoire de tout ce qui est digne de l'homme en tant qu'un être libre et raisonnable. Qu'elle préserve de la suprématie de seules forces matérielles. Je te souhaite, l'Université Jagellone, – grande protagoniste de toutes les écoles supérieures dans notre patrie – que tu puisses contribuer toujours à affermir toute la vie de notre patrie sur le fondement de la sagesse, de la connaissance et de l'honnêteté³³.

33 Jean Paul II, Allocution pendant la cérémonie de décernement du titre de doctorat *honoris causa*, Cracovie, le 22 juin 1983.

Monsieur le Professeur, veuillez agréer, nos vœux, et, c'est la paraphrase de ces mots de Jean Paul II: Que ta présence dans la vie de l'Europe contemporaine serve la victoire de tout ce qui est digne de l'homme en tant qu'un être libre et raisonnable. Qu'elle préserve de la suprématie de forces matérielles seulement. Nous Vous souhaitons, Monsieur le Professeur, que Vous puissiez contribuer à renforcer toute la vie de l'Europe sur le fondement de la sagesse, de la connaissance et de la honnêteté.



Rémi Brague

Lectio magistralis

*Qu'est-ce que l'Europe peut faire
avec le Christianisme?*

Je ne voudrais pas commencer ce discours sans exprimer ma gratitude envers ceux qui ont bien voulu me juger digne de la distinction qui m'est conférée aujourd'hui: bien entendu les théologiens de l'Université Jean-Paul II, mais aussi, en élargissant la perspective en vagues concentriques, le monde universitaire auquel j'appartiens de par mon métier, la ville de Cracovie que j'aime depuis près de trente ans, la Pologne que je connais de moins en moins mal, puis l'Europe au centre de laquelle elle se situe pour le meilleur comme pour le pire, enfin, à l'horizon dernier, les Chrétiens répandus à travers le monde.

J'aimerais ici relier deux des notions que je viens d'invoquer et réfléchir avec vous sur le lien entre Europe et christianisme. Je le ferai au fil de la question que contient mon titre: Qu'est-ce que l'Europe peut faire avec le christianisme?

1. *La séparation*

On connaît le petit discours *La Chrétienté ou l'Europe* que le poète romantique allemand Novalis a rédigé en octobre 1799 et qui ne fut publié qu'en 1826. Ce texte n'est pas si naïf et tourné vers le passé qu'on pourrait se l'imaginer après une lecture rapide. En tout cas, il fut compris, à sa parution, comme une tentative pour identifier l'Europe et le christianisme.

Maintenant, la situation s'est retournée. Certains n'ont aucun mal à les séparer. Il y a quelques années, une polémique s'est enflammée à propos du Préambule d'un Traité constitutionnel de l'Union européenne. Le premier état du texte mentionnait noir sur blanc l'héritage chrétien de l'Europe. On fit valoir, hélas chez mes compatriotes, que cela mettait à mal notre vache sacrée, la *laïcité*. On biffa la formule et on la remplaça par une vague allusion à la tradition religieuse, etc. Au lieu d'appeler les choses par leur nom, on a préféré y renvoyer de façon nébuleuse. Comme si l'Europe voulait—ou plutôt comme si certains européens voulaient—ne plus rien avoir à faire avec le passé chrétien du continent.

2. *Comment apprécier ce phénomène?
J'ai des sentiments mêlés.*

D'un côté, j'y ai vu un mauvais signe. Et pas seulement pour moi qui plaiderait *pro domo*, en tant que

défenseur du christianisme, mais comme citoyen de base. La volonté de nier la réalité est un signe clair et aisément reconnaissable de l'idéologie. Or, je n'ai aucune envie d'être gouverné par des idéologues. La France a déjà essayé, en 1793. Il vaut mieux ne pas parler des tentatives soviétiques, puis nazies, maoïstes, cambodgiennes sous Pol-Pot. Bien entendu, les idéologues d'aujourd'hui n'ont pas la moindre intention de commettre les mêmes crimes que leurs prédécesseurs. Mais l'idéologie a sa logique interne. Il y a aussi une « ruse de la déraison ».

Si l'on veut malgré tout tirer d'un phénomène négatif quelque chose de positif, cette attitude prouve, dans le pire des cas, qu'il y a encore des gens à qui le christianisme fait peur, ce que, tout bien réfléchi, je trouve très bien. Si les chrétiens devaient perdre totalement cette dimension d'épouvantail, alors le sel de la Terre aurait irrévocablement perdu son goût... Grand amateur de Chesterton, j'apprécie tout particulièrement, dans son roman *The Man who was Thursday* (*Un nommé Jeudi*), la personne de Dimanche. Ce mystérieux personnage symbolise, de toute évidence, Dieu. Or, il est *à la fois* le chef de la Police et le meneur d'une conspiration anarchiste qui est partout présente et sème partout le désordre¹.

¹ G. K. Chesterton, *The Man Who Was Thursday. A Nightmare* [1908], Harmondsworth 1958 (Repr.).

3. *Deux façons d'oublier le christianisme*

L'attitude à laquelle j'ai fait allusion plus haut constitue une sorte d'intermédiaire entre deux versions d'une même attitude au fond négative envers le christianisme. Je vais ici brièvement les distinguer.

Une version extrême refuse au christianisme tout rôle dans le développement de l'Europe. L'esprit européen serait l'enfant des Lumières, lesquelles sont d'ailleurs réduites à leur forme la plus radicale. L'apport chrétien relèverait du Moyen Age et serait de ce fait dépassé. Le Moyen Age lui-même n'aurait été qu'une parenthèse entre deux sommets radieux: l'Antiquité païenne et le pays de cocagne de la Raison qui s'achemine progressivement vers nous, mais n'est pas encore arrivé. L'Europe serait de la sorte destinée à remplacer la vieille « Chrétienté ». Les deux seraient non seulement différentes, mais opposées. Du point de vue de l'histoire des idées, il y a là-dedans un grain de vérité: Il est de fait que les Lumières ont joué le mot « Europe » contre le terme de « Chrétienté » qu'on utilisait auparavant, et dans l'intention de le refouler. C'est de la même façon que l'on a essayé de remplacer les notions chrétiennes par un système de concepts issus des Lumières, par exemple l'amour du prochain comme faisant partie de la vertu théologale de charité par la « bienfaisance ». Mais au fond, cette tentative est trop cousue de fil blanc pour pouvoir convaincre.

Il existe une version plus modérée de la même façon de voir. Elle attribue au christianisme une place dans

l'histoire intellectuelle de l'Europe, et même une place d'honneur, mais une place dans un passé irrévocablement dépassé. Le christianisme aurait certes rempli sa mission en Europe, mais de telle sorte qu'on pourrait désormais faire sans lui. Le contenu du message chrétien aurait pénétré la culture européenne à une telle profondeur que l'on pourrait maintenant jeter la coquille. Nous avons de toute façon une mentalité chrétienne. On pourrait donc, au sens de Hegel, « relever » (*aufheben*) le christianisme. On aurait là une nouvelle version du Protestantisme libéral, ou plutôt de la caricature qu'en ont faite ses adversaires. Ou encore, on n'aurait pas de peine à interpréter dans ce sens le célèbre essai que Benedetto Croce a rédigé en 1943: « Pourquoi nous ne pouvons pas ne pas nous dire chrétiens »². Quoi qu'il en soit, cette attitude est peut-être à long terme plus dangereuse pour le christianisme que la première.

Il me faut donc reposer la question: Qu'est-ce que l'Europe a à faire avec le christianisme? On peut la comprendre en deux sens. On comprend d'abord: quel rapport y a-t-il entre la culture européenne et la religion chrétienne? Mais mot à mot, la question veut dire: Qu'est-ce que l'Europe peut faire du christianisme, à quoi le christianisme peut-il servir? Je vais essayer d'emprunter l'une après l'autre ces deux directions.

² B. Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, dans *Discorsi di varia filosofia*, 1 [Saggi filosofici, XI], Bari 1945, p. 11-23.

4. Le danger d'une analyse spectrale de l'Europe

Dans quelle mesure le christianisme a-t-il été, dans le passé, facteur de culture pour l'Europe? On pourrait répondre à la question en dressant la liste des influences chrétiennes sur la culture européenne. De la sorte, on entreprendrait une analyse spectrale de l'Europe, dans l'esprit du comte Hermann Keyserling. Le junker poméranien avait publié en 1929 un livre qu'il intitulé *Das Spektrum Europas*³.

A mon avis, une telle entreprise serait ici maladroite, et pour deux raisons.

1) D'une part, il faudrait mesurer avec précision l'importance de l'élément chrétien dans la formule européenne. Ce qui serait fort difficile. Et ce qui, de plus, inviterait à comparer cet élément avec d'autres composants: l'antique en ses deux moitiés, grecque et romaine, mais aussi le germanique, le slave, le celtique, le hongrois, etc., chacun revendiquant évidemment la plus grande place possible et faisant valoir ses mérites en minimisant ceux des autres. Il en sortirait une sorte de guerre civile historiographique qui ne mènerait à rien de bon.

D'autre part, et plus profondément, on ne ferait que présenter ce qui, de fait, a eu lieu. Or, il est bien connu que, de la constatation d'un fait, on n'a pas le droit de déduire une norme qui vaudrait pour l'avenir. De l'Être, on ne peut tirer aucun devoir-Être.

3 H. Keyserling, *Das Spektrum Europas*, Heidelberg 1929.

2) En outre, ce passé n'était au fond qu'une possibilité entre tant d'autres qui auraient fort bien pu se réaliser et qui, pourtant, ne sont pas passées à l'actualité. On pourrait même affirmer que ce qui a eu lieu effectivement a refoulé ce qui n'a pas eu lieu, voire qu'il l'a violemment réprimé. Ce qui n'a pas eu lieu est devenu un rêve. Or, on le sait, les rêves sont plus beaux que la réalité, car en eux on se déplace plus librement que dans le dur monde des faits. Par suite, on n'a pas de mal à s'imaginer qu'une histoire où il n'y aurait pas eu de christianisme aurait été plus belle. C'est ce qu'a fait par exemple Nietzsche dans un long paragraphe de son *Antéchrist*⁴.

Je me contenterai ici de ce que l'on peut établir au moyen de la science historique et j'exposerai brièvement la contribution du christianisme à l'Europe. Pour ce faire, je ne décrirai pas ce qu'il y a de chrétien dans l'Europe, mais ce que le christianisme a fait pour l'Europe.

Je présenterai d'abord l'apport du christianisme comme *une religion en général*. Ensuite, je poserai la question d'une manière plus aiguë: qu'est-ce qu'a fait pour l'Europe le christianisme, considéré cette fois non plus comme une religion en général, mais bien comme la religion tout à fait particulière qu'il est?

⁴ Nietzsche, *Der Antichrist*, Leipzig 1895, §59; p. 247–249 (Kritische Studienausgabe, 6).

5. Le rôle historique du christianisme

1) Comme une religion parmi d'autres, le christianisme a rendu possible la naissance des différentes nations de l'Europe. La fusion des habitants romanisés de l'Empire et des peuples « barbares » immigrés se fit par la participation à une foi unique. Cependant, il est vraisemblable que ce rôle aurait pu être assumé par une autre religion. L'élément décisif fut en effet le fait que les nouveaux venus adoptèrent la religion des peuples conquis. Et ceci aurait très bien pu se passer avec, disons, la religion de Mithra, si elle avait pu l'emporter, ou aussi le manichéisme qui vint plus tard. L'Islam lui aussi a fait quelque chose de semblable pour les régions qu'il a conquises. À l'origine, il était peut-être la religion des cavaliers arabes qui conquièrent le Moyen Orient. Sous la dynastie des Abbassides (à partir de 751), il se cristallisa pour devenir la religion de la majorité des peuples conquis, en suite de quoi la différence entre dominateurs et dominés s'estompa peu à peu.

2) Parlons maintenant de la contribution du christianisme comme tel: Comme la religion particulière qu'il est, il a déclenché deux mouvements à long terme, qui ont été tous deux constitutifs pour l'Europe.

a) Le christianisme a d'abord rendu possible la séparation entre le national et le religieux. Cela a mené directement à la constitution de l'Europe comme un chœur politique dans lequel chaque nation a sa voix en ce que, très concrètement, elle parle sa propre langue. La Bible

a été traduite en plusieurs langues parce que l'objet révélé dans le christianisme n'est pas un « message », et encore moins un « livre saint » dicté dans une langue déterminée, mais une personne. En conséquence, chaque culture reçoit une même dignité. Chaque peuple est à la même distance de Dieu. Dans la pratique, c'est-à-dire au niveau du droit et de la politique, cette séparation s'est concrétisée autour de l'an Mille. Le baptême de la Pologne, en 966, eut lieu à une époque où ce pays cherchait déjà à échapper à l'influence germanique. Le mouvement atteint son apogée lorsque, au début du XI^e siècle, le Pape Sylvestre II fit couronner les rois de Hongrie et de Bohême, sans leur demander d'entrer dans le Saint Empire.

b) Le christianisme a ensuite rendu possible l'appropriation de l'héritage antique, ou plus exactement un certain style d'appropriation. À la différence de la manière habituelle de s'approprier par incorporation et digestion, l'Europe s'est approprié l'héritage de la pensée antique de telle façon que l'altérité de cet héritage a été respectée, que l'étranger a été laissé à son étrangeté. Cela a été possible parce que le christianisme a appliqué au domaine de la culture profane le modèle de son rapport avec l'Ancien Testament. Ce faisant, il a rendu possible la longue série de Renaissances qui donne leur marque à l'histoire culturelle européenne.⁵

⁵ Voir mon *Inklusion und Verdauung. Zwei Modelle kultureller Aneignung*, dans *Hermeneutische Wege*. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten, éd. G. Figal, J. Grondin, D. J. Schmidt,

6. *À quoi sert le christianisme?*

J'en viens maintenant à ma seconde question, ou plutôt à la seconde accentuation de la question: à quoi sert le christianisme? Ce qui est important ici est le temps présent. La question signifie alors: Qu'est-ce que le christianisme peut faire pour l'Europe d'aujourd'hui? À quoi sert-il?

On pourrait considérer cette question comme méprisante, humiliante. Aurait-on l'idée de demander à quoi sert l'art? À quoi sert la philosophie? Ce n'est pas en ce sens que je la pose. Le christianisme se comprend soi-même comme serviteur, bien entendu comme le serviteur de son Seigneur. Mais ce Seigneur ne s'est pas comporté comme un maître ordinaire, puisqu'il s'est laissé abaisser jusqu'à devenir comme un esclave, en « forme d'esclave » (Philippiens, 2, 7). Dans l'imitation du Christ, il y a aussi, nécessairement, un moment de service rendu à l'homme. Cela ne signifie pourtant pas du tout que les chrétiens devraient aider le monde à atteindre le but que le monde se propose d'atteindre sur la base de l'image qu'il a de lui-même. Cela signifie encore moins qu'ils devraient se mettre à la remorque de n'importe quel dada du jour. Le service n'est pas une servilité. De toute façon cela n'aiderait pas l'Église à devenir populaire. Pire encore: Pour un « monde » toujours prêt à se laisser aller à des comportements suicidaires, cela serait en dernière

Tübingen 2000, p. 293–306; pour le contexte, voir aussi mon *Europe, la voie romaine*, Paris 1999, 3e éd.

instance le pavé de l'ours. Le christianisme doit bien plutôt discuter avec le « monde » de telle façon qu'il lui montre les points délicats, là où le bat blesse.

J'en viens donc à ma thèse centrale: Le christianisme ne prétend pas apporter à la culture de nouveaux contenus. Il fournit une nouvelle perspective. La Révolution chrétienne est pour ainsi dire une révolution phénoménologique. Elle consiste à rendre visible ce qui jusqu'à présent était invisible. Une lumière nouvelle se répand, ce par quoi en un certain sens rien ne se passe. Quand j'allume la lumière dans mon bureau, en un certain sens il ne se passe rien du tout: pas un seul meuble de plus, pas un seul livre de plus, pas un seul papier de plus ne traîne par terre. Mais en un certain autre sens, c'est quelque chose de plus important qui se passe: c'est la totalité de ce qui était déjà présent qui entre dans la visibilité.

Cette déclaration, selon laquelle le christianisme n'apporte rien de nouveau, peut sembler paradoxale, voire choquante. En réalité, je ne fais rien d'autre qu'exprimer à l'aide d'une image nouvelle une idée des plus anciennes. Cette antique sagesse se lit en effet chez l'un des premiers Pères de l'Église grecs, saint Irénée de Lyon. Il écrit en effet en une formule hardie que le Christ n'a rien apporté de nouveau. Mais ajoute-t-il, il a renouvelé toutes choses en s'apportant soi-même (*omnem novitatem attulit semetipsum afferens*)⁶.

6 Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, IV, 34, 1, éd. A. Rousseau et al., Paris 1965, p. 846 (Sources Chrétiennes, 100**).

7. *L'art*

Pour illustrer cette thèse, je me permets de commencer par un exemple qui, à première vue, pourrait paraître marginal. Il s'agit de l'art, et plus précisément des arts qui ont justement pour but de rendre visible—pour le dire avec Schopenhauer, les « arts de la représentation ». Le christianisme a favorisé la montée des arts plastiques. Mais, en revanche, il n'a pas rendu possible un art nouveau. Une comparaison avec l'islam peut ici être fructueuse. L'islam a défendu la représentation d'êtres vivants – interdiction qui n'a heureusement pas toujours été suivie: que l'on pense aux miniatures persanes. D'un autre côté, cette interdiction islamique a promu un art qui la compense: la calligraphie, et plus exactement l'application de la calligraphie à l'écriture alphabétique. Les Chinois connaissent en effet eux aussi une calligraphie, qui embellit les idéogrammes. Le nom courant de cette sorte d'art a conservé une trace de cette origine: l'arabesque.

De plus, le christianisme a rendu possible un certain style. J'emprunte ici mon idée à Erich Auerbach. Le grand romaniste allemand a formulé sa thèse pour la première fois dans son livre sur Dante, travail d'habilitation de Marbourg (1929). Puis il l'a puissamment orchestrée dans son chef œuvre, *Mimesis*⁷. Son sujet est le réalisme comme trait fondamental de la littérature européenne. Le réalisme,

7 E. Auerbach, *Dante als Dichter der indischen Welt*, Berlin 1929 (Nachdr.: 1969, 2001); Idem, *Mimesis. Dargestellte*

c'est-à-dire la présentation de la réalité, est pour nous devenu une évidence qui va de soi. Nous ne pouvons guère imaginer qu'un écrivain sérieux pourrait avoir un autre objectif. Et pourtant, le réalisme n'a pas toujours existé. Dans la littérature antique régnait en effet une stricte séparation entre deux niveaux de style, dont chacun correspond à un niveau de la réalité sociale. Le style élevé (*sublimis*) était employé pour le destin des héros et des nobles dans l'épopée et la tragédie. Le style humble (*remissus*) de la comédie, lui, était bon pour les aventures du menu peuple, et même de la pègre, comme par exemple dans le *Satiricon* de Pétrone. Le réalisme suppose une transgression: le quotidien peut être exprimé avec les moyens du style sublime. Ce qui revenait à effacer la frontière entre les styles. D'après Auerbach, cette révolution stylistique serait la conséquence directe des récits sur la Passion du Christ dans les Évangiles. Dans ceux-ci, c'est ce qu'il y a de plus bas—des supplices aboutissant à une exécution très pénible—qui est raconté dans le style le plus élevé.

Je n'ai pas choisi cet exemple pour donner des gages à un quelconque esthétisme. Ce que je souhaitais bien plutôt exprimer, c'est la façon dont le christianisme nous ouvre les yeux. Des crucifiés, il y a en avait eu, hélas, à foison. Des crucifiés parfaitement innocents étaient déjà une rarissime exception. Des crucifiés ressuscités, il n'y en avait jamais eu. Il est intéressant là aussi de remarquer

Wirklichkeit in der abendländischen litterature, Bern 1946, 10e éd., Tübingen u.a. 2001.

la façon dont le christianisme opère: Non pas en prêchant, et encore moins en faisant de la publicité. Il procède par une description, par un récit sur la vie, l'action et la mort d'une personne. Et ce qui est décisif est l'événement, non pas le rapport qui en est fait.

8. La morale

Ceci m'amène à une considération plus large qui concerne l'action humaine. Le christianisme n'introduit aucune nouvelle morale. Plus précisément encore: il n'invente aucun nouveau commandement.

Avec le christianisme, les Dix commandements sont restés. On rencontre d'ailleurs leur contenu à des époques antérieures ou ailleurs que dans le milieu d'origine de la religion d'Israël. Peut-être n'y sont-ils pas énumérés en une liste aussi claire que dans la Bible. Toujours est-il qu'ils sont attestés dans chaque culture. La prohibition de l'inceste, celle du meurtre, se trouvent partout. Rien d'étonnant à cela, si l'on suppose qu'ils sont gravés dans la conscience humaine. On peut également dire de façon plus sobre que, sans ces règles, une société humaine serait parfaitement impossible.

Le problème n'est pas la connaissance de la Loi morale. Ce qui importe est son application: envers qui le Décalogue doit-il valoir? Pour le voir, il faut avoir des yeux. Le christianisme ne fait au fond rien d'autre que de nous les ouvrir. Il ne suffit pas de savoir que je dois aimer

mon prochain. Car la question du docteur de la Loi à Jésus est tout à fait justifiée: Qui est mon prochain? (Luc, 10, 29) Qui est un homme? Qui vaut comme homme et qui ne le vaut pas? Pour les Juifs de l'époque, un samaritain était à peine un homme, on ne les fréquentait pas (Jean, 4, 9). C'est pourquoi Jésus, à dessein, fait d'un samaritain le héros de la parabole par laquelle il répond à la question. Dans l'Antiquité, bien des humains passaient pour être des sous-hommes ou n'être pas encore tout à fait des hommes. Ils étaient invisibles comme hommes. C'était le cas, plus tard, des noirs aux États-Unis, comme Ralph Ellison, dans son célèbre roman *Invisible Man* le déclare déjà dans son titre⁸. Le christianisme a rendu certaines catégories d'hommes visibles dans leur humanité.

En voici quelques exemples:

a) L'exposition des nourrissons non désirés ou rendus indésirables par quelque malformation ou quelque autre raison était pour les Anciens quelque chose de désagréable, mais en aucun cas un crime qu'il fallait éviter par tous les moyens. La pratique était courante. Les philosophes n'y trouvaient rien à redire. Quand Platon esquisse une cité idéale dans le dialogue *La République*, il représente Socrate approuvant cette pratique sans aucun remords de conscience⁹. Le christianisme, qui sur ce

8 R. Ellison, *Invisible Man*, New York 1952.

9 Platon, *République*, IV, 460c, 461c; voir aussi Théétète 151c.

point est tout à fait dans le sillage du judaïsme, s'est élevé contre cet usage et l'a peu à peu éliminé.

b) L'avortement lui aussi était dans l'Antiquité une pratique assez courante. Certes, on le considérait comme regrettable, comme de mauvaises mœurs, mais pas comme un meurtre. Le christianisme suppose quant à lui que le fruit de l'amour de deux personnes humaines doit valoir lui aussi comme humain.

c) Dans l'Antiquité, les esclaves étaient considérés comme des hommes pas totalement humains. Le christianisme n'a pas cherché à les affranchir – une société sans esclaves était alors impensable. Ainsi, dans la cité d'esclaves révoltés fondée par Spartacus, il y avait aussi des esclaves. Le christianisme a cependant privé de leur légitimité les arguments en faveur de l'esclavage, au nom de la création de l'homme à l'image de Dieu¹⁰.

d) Les jeunes filles étaient dans la plupart des cas mariées par leurs parents. L'Église est arrivée à leur assurer le choix de leur conjoint. Il lui a fallu combattre pendant des siècles pour obtenir pour les jeunes gens majeurs le droit de se marier même sans le consentement de leur père.

On peut très bien dire que le christianisme a combattu l'exposition des enfants, l'avortement, l'esclavage, les mariages forcés, etc., qu'elle les a interdits, ou comme on

¹⁰ Voir Grégoire de Nysse, *In Ecclesiastem Homiliae*, 4; Paris 1858, 664c-668a (Patrologia Graeca, 44); voir aussi p.ex. E. von Repgow, *Der Sachsenspiegel*, III, 42, éd. C. Schott, Zürich 1996, p. 189-191.

voudra dire. Il serait plus intéressant de dire de façon positive: Le christianisme nous a fait voir l'enfant, le fœtus, l'esclave, la femme, comme des hommes de plein droit.

9. Le modèle chrétien de l'humain

Pour voir les prétendus sous-hommes comme authentiquement humains, aucun microscope ne peut nous aider. Nous disposons aujourd'hui de la contre-expérience. Nous savons bien mieux que dans l'Antiquité que l'embryon se développe sans solution de continuité de la fécondation à l'accouchement. Or, cela ne suffit pas pour le considérer comme humain. Il y a une trentaine d'années, on entendait dire, dans des cercles féministes, bruyants mais heureusement restreints, que le fœtus n'était qu'un abcès dans le corps féminin. Sans ces extrémités, la pratique de nos sociétés suppose quelque chose d'analogue.

Ces sociétés se constituent comme des clubs privés dans lesquels l'admission de nouveaux membres dépend des membres déjà là, lesquels se réservent le droit de blackbouler des candidats indésirables. Il y a là une pratique tristement « normale ». Une culture « normale » distingue l'humanité de ceux qui y ont part, par rapport à la nature supposée au fond animale des autres peuples. Dans certaines peuplades, il n'existe pas d'autre nom pour désigner le groupe que, justement « les hommes », en conséquence de quoi les autres passent implicitement ou explicitement pour des animaux.

Les théologiens parlent de l'*oculata fides*, des « yeux de la foi ». Toute foi a des yeux, toute foi permet de voir. Cela ne veut pas dire que la foi ferait voir autre chose que la réalité. L'objet de la foi n'est autre que la vérité.

Le christianisme voit la réalisation suprême de l'humain et la culmination de la présence de Dieu dans le Christ, et dans le Christ crucifié. Dans le corps de Jésus suspendu à la croix, et même dans son corps mort, la présence de Dieu en l'humain atteint son sommet—non pas à cause de la souffrance, mais à cause de l'amour avec lequel la souffrance a été acceptée. Cela veut dire que chaque vie humaine possède une dignité intrinsèque. Il est indifférent que son humanité puisse s'exprimer par des actes, qu'elle ne le puisse pas encore, ou qu'elle ne le puisse plus.

Je puis maintenant, après ce long détour, poser à nouveau la question: Qu'est-ce que le christianisme a à dire à l'Europe? Eh bien, en un certain sens: Rien du tout. Rien de nouveau. Rien que l'homme n'ait depuis toujours su ou dû savoir. Il y a une chose et une seule que le christianisme a la possibilité et le devoir d'apprendre aux européens d'aujourd'hui: voir de l'humain, même là où les autres ne voient que du biologique à sélectionner, de l'économique à exploiter, du politique à manipuler, ou quoi que ce soit d'autre.

Conclusion

Puisque j'ai commencé avec l'art, permettez-moi de terminer cet exposé en évoquant une œuvre d'art.

Dans la Basilique de Vézelay, en Bourgogne, à quarante kilomètres à l'Est du minuscule village où mon père était né, on trouve au narthex un tympan sculpté qui représente l'événement de la Pentecôte, la descente de l'Esprit Saint sur les Douze. Autour de cette scène, le sculpteur inconnu a représenté la mission des Apôtres aux différents peuples de la Terre. Parmi ces peuples, il y en a aussi plusieurs qui n'ont jamais existé ailleurs que dans l'imagination des géographes de l'Antiquité. C'est ainsi qu'un géant doit se pencher pour caresser la tête d'un cheval comme on le fait d'un petit toutou, alors qu'un nain a besoin d'une échelle pour monter sur le même cheval. On voit des figures encore plus dépaysantes: des hommes dont les oreilles sont si grandes qu'on les prendrait pour des boucliers, ou des hommes dont les nez ressemblent à des groins de cochon, etc. Cette œuvre est d'ailleurs typiquement européenne, précisément parce qu'elle rappelle à la mémoire l'existence de ce qui est absolument extra-européen.

La leçon que j'en tire personnellement est la suivante: Dieu se fait de l'humain une représentation plus large que les hommes eux-mêmes. L'anthropologie divine est plus inventive que l'anthropologie humaine. Dieu pose sur l'homme un regard plus positif et plus optimiste que celui que l'homme a sur soi-même. Par suite: Dieu a plus d'ambition pour l'homme que l'homme n'en a lui-même.

Il y aura de l'Europe aussi longtemps que son ambition s'allumera au feu de l'ambition divine.



Doktoraty honoris causa

Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

2 czerwca 1990

KARD. AGOSTINO CASAROLI

19 października 1991

PROF. RADIM PALOUŠ

19 października 1991

PROF. PAULIUS RABIKAUSKAS SI

15 listopada 1991

KARD. DR ANDRZEJ MARIA DESKUR

21 października 1992

PROF. BURKHARD NEUNHEUSER OSB

19 listopada 1994

KS. PROF. BOLESŁAW KUMOR

8 grudnia 1996

PROF. BOGDAN AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

21 października 1997

PROF. GEORGE VINCENT COYNE SI

23 czerwca 1998

PROF. HERMANN JOSEF POTTMEYER



14 kwietnia 2000
KARD. DR FRANCISZEK MACHARSKI

7 maja 2001
KARD. MILOSLAV VLK

13 maja 2003
KARD. AUDRYS JUOZAS BAČKIS

28 stycznia 2005
HANNA SUCHOCKA

3 czerwca 2005
PROF. FRANCISZEK ZIEJKA

8 czerwca 2006
KARD. PROF. MARIAN JAWORSKI

20 października 2007
PROF. CARL A. ANDERSON

3 marca 2009
PROF. JULIAN WOJTKOWSKI

8 czerwca 2012
KARD. PROF. TARCISIO BERTONE SDB

7 listopada 2012
KS. PROF. WENDELIN KNOCH

11 czerwca 2013
KS. PROF. STANISŁAW CZERWIK

11 czerwca 2013
KS. DR HIERONIM FOKCIŃSKI SI

10 października 2013
PROF. LORENZO ORNAGHI



30 czerwca 2015
PROF. ELIE WIESEL

3 lipca 2015
BENEDYKT XVI

16 października 2015
ABP CELESTINO MIGLIORE

22 czerwca 2016
PROF. MICHAŁ HELLER

16 października 2017
KARD. PROF. GERHARD LUDWIG MÜLLER



Spis treści

<i>Dyplom</i>	3
<i>Biografia</i>	5
<i>Uchwała nr 84/2017 Senatu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie</i>	9
ks. prof. dr hab. Piotr Jaskóła <i>Opinia w postępowaniu o nadanie prof. Rémiemu Brague'owi tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie</i>	11
ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski <i>Recenzja dorobku prof. dr. Rémiego Brague'a w związku z przewodem o nadanie godności doktora honoris causa przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie</i>	27
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz <i>Filozof w służbie człowieka i cywilizacji Łgudacja z okazji nadania prof. dr. Rémiemu Brague'owi doktoratu honoris causa Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie</i>	43
prof. Rémi Brague <i>Łectio magistralis Co Europa może uczynić z chrześcijaństwem?</i>	65



Biographie 85

*Résolution n. 84/2017 Du Sénat
de l'Université Pontificale Jean Paul II de Cracovie* 89

professeur Piotr Jaskola

*Lavis sur l'attribution
du titre honorifique de doctorat honoris causa au professeur
Rémi Brague par l'Université Jean Paul II de Cracovie* 91

ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski

*L'opinion critique des ouvrages scientifiques
du prof. Rémi Brague, vu la procédure de lui décerner le titre
du doctorat honoris causa par la Faculté de Théologie
de l'Université Pontificale Jean Paul II de Cracovie* 109

ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz

*Philosophe au service de l'homme et de la civilisation
Eloge à l'occasion de l'attribution du titre
de doctorat honoris causa au professeur Rémi Brague
par l'Université Jean Paul II de Cracovi* 127

Rémi Brague

*Lectio magistralis
Qu'est-ce que l'Europe peut faire avec le Christianisme?* 149

Doktoraty honoris causa

Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie 168

Redakcja
Marta Mastyló

Współpraca redakcyjna
Małgorzata Chudzio

Redakcja techniczna
Pracownia Wydawnicza AD VERBUM

Projekt typograficzny
Marta Jaszczuk

Projekt okładki
Monika Winiarska

Tłumaczenie
ks. dr Stanisław Basista
Karolina Badowska

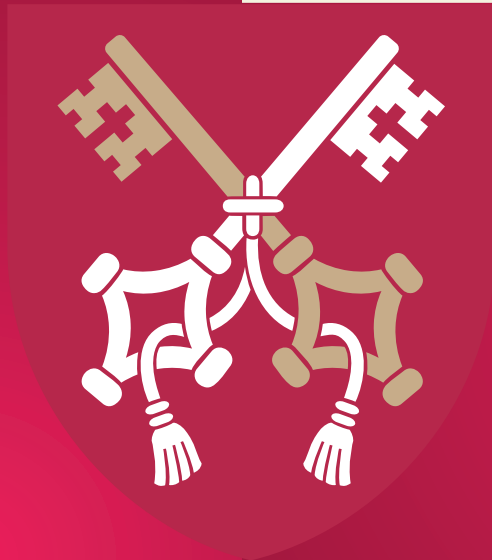
Konsultacje tłumaczenia
Maria Banach
Dominika Rudnicka-Noulin
Nicolas Noulin

ISBN 978-83-7438-661-6 (wersja drukowana)

ISBN 978-83-7438-662-3 (wersja online)

Copyright © 2017 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
ul. Kanonicza 25, 31-002 Kraków
tel. 12 421 84 16, 12 421 68 48
www.upjp2.edu.pl



Uniwersytet Papieski Jana Pawła II
w Krakowie

31-002 Kraków, ul. Kanonicza 25

tel. 12 421 84 16

www.upjp2.edu.pl

