

**Luigi Giussani**

# **DLACZEGO KOŚCIÓŁ**

**tom 1**

**ROSZCZENIE TRWA**

**część I**

**WPROWADZENIE**

**SZKOŁA WSPÓLNOTY**  
**trzeci tom**



## Rozdział pierwszy

### JAK WEJŚĆ W PROBLEMATYKĘ KOŚCIOŁA

#### 1. Podstawowe założenie

Kościół jest nie tylko wyrazem życia, czymś, co rodzi się z życia, ale *jest* życiem. Życiem, które dociera do nas od wielu poprzedzających nas stuleci. Kto zamierza zweryfikować własną opinię o Kościele musi zdawać sobie sprawę, że do rzeczywistego zrozumienia życia, jakim jest Kościół, potrzebne jest odpowiednie współdzielenie tegoż życia.

Zrozumienie rzeczywistości, która w jakiś sposób łączy się z życiem, zdaje się wymagać trudnego do przewidzenia czasu. W rzeczywistości wypływającej z życia są bowiem takie pokłady znaczeń i aspekty, których nigdy do końca nie odkryto i nie zgłębiono.

*Conditio sine qua non* zrozumienia życia jest jego *współdzielenie*, udział w nim. Zazwyczaj człowiek odczuwa pokusę wyznaczenia w określonym punkcie kresu, uprzednio zamierzonej albo postanowionej granicy. Aby uniknąć tego ograniczającego założenia potrzeba szczególnej prostoty i uczciwości. W przeciwnym wypadku uniemożliwia się krytyczny osąd owej formy życia. Niemożliwe staje się choćby minimum obiektywizmu.

#### 2. Współgranie z fenomenem

Kościół jest rzeczywistością mieszczącą się - niezależnie od stanowiska tego, kto się z nim styka - w kategorii zjawisk religijnych. Ktoś może sądzić, że jest on zjawiskiem wypaczonym albo wypaczającym, mało interesującym. Ktoś inny zaś uznawać jego wartość za bezsporną. Jednak w żadnym wypadku nie sposób - jak sądzę - uniknąć konieczności zaszeregowania Kościoła do rzeczywistości religijnej. To właśnie chciałbym przede wszystkim rozważyć.

Kościół jest «życiem» religijnym.

Niemiecki psycholog i filozof Johannes Lindworsky w swoim dziele *Willenschule* (Szkoła woli) twierdzi, że pierwszym warunkiem edukacji, czyli przekazywania zdolności wkraczania w rzeczywistość, jest to, aby kroki jednostki wprowadzanej w rzeczywistość motywowane były zawsze przez coś, co opiera się na doświadczeniu już zdobytym. Człowiek bowiem odkrywa w gruncie rzeczy tylko to, co w jakiś sposób łączy się z czymś już w nim *obecnym*. Powiadam «w jakiś sposób» właśnie dlatego, że kontakty, spotkania, sploty stosunków wzywają wewnątrz, intuicję jednostki do bardziej otwartej, bardziej dojrzałej realizacji. Splot stosunków aktualizuje, realizuje coraz pełniej naszą fizjonomię o tyle właśnie, o ile pobudza rzeczywistość już w nas obecną; pobudza jakby przez współgranie (rezonans).

Skoro Kościół jest rzeczywistością religijną, to tym trudniej będzie mi obiektywnie i krytycznie osądzić ten fakt religijny, im mniej aktywny, zatrzymany na poziomie infantylnym, będzie we mnie wymiar religijny. Jeżeli na przykład stykamy się z tak wielkim poetą dawnych czasów jak Dante albo Szekspir, to żywiej reagujemy i lepiej rozumiemy te fragmenty ich utworów, które wyrażają uczucia żywe w nas także dzisiaj. Gdy natomiast czytamy ustępy, w których poeta odwołuje się do mentalności i zwyczajów współczesnej mu epoki, w ich przemijającym kształcie, w ich przelotnej jedynie wartości, bardzo trudno przychodzi nam je zrozumieć. Musi zachodzić odpowiedniość, aby powstało zrozumienie.

Łatwo zatem wy tłumaczyć, że w sytuacji, w której przychodzi nam wszystkim dzisiaj żyć, we współczesnym środowisku umysłowym, istnieją trudności w podejmowaniu rzeczywistości o charakterze religijnym. Brak rozwijania (edukacji) naturalnego zmysłu religijnego aż nazbyt łatwo powoduje, że odczuwamy jako odległe od nas rzeczywistości, które tymczasem zakorzenione są wewnątrz naszego ciała i ducha. I odwrotnie, żywa obecność ducha religijnego natychmiast czyni łatwiejszym zrozumienie pojęć odnoszących się do rzeczywistości takiej jak Kościół.

W tej sytuacji pierwszą przeszkodą w spotkaniu z Kościołem jest więc trudność rozumienia, wynikająca z braku dyspozycji podmiotu względem przedmiotu, który ma być osądzony. Trudność rozumienia spowodowana sytuacją niedorozwoju zmysłu religijnego.

Podczas rozmowy, w której miałem okazję uczestniczyć, pewnemu znanemu profesorowi uniwersytetu wymknęły się następujące słowa: «Gdybym nie miał chemii, zabiłbym się!». Tego rodzaju gra sił odbywa się w naszym wnętrzu zawsze, nawet jeśli wprost tego nie deklarujemy. Zawsze istnieje coś, co sprawia, że życie jest w naszych

oczach godne przeżywania, coś, bez czego, nawet jeśli nie dochodzi do pragnienia śmierci, stałoby się ono bezbarwne i pełne rozczarowań. Tej właśnie «rzeczy» (temu czemuś), czym by ona nie była, nie potrzebuje jej teoretyzować albo ujmować w system pojęciowy - może być bowiem zawarta w banalnych czynnościach codziennego życia - człowiek dedykuje całą swoją pobożność. Nikt nie może uniknąć ostatecznej zależności i, bez względu na to do czego się ona odnosi, w momencie gdy odpowiada na nią w życiu ludzka świadomość, do głosu dochodzi postawa religijna, urzeczywistnia się religijny poziom życia.<sup>1</sup> Cechą własną zmysłu religijnego jest to, iż jest on ostatecznym, nieuchronnym wymiarem każdego gestu, czynu i każdego rodzaju relacji (więzi). Jest to poziom ostatecznego pytania, czy ostatecznego przyłgnięcia, nierozzerwalnie związany z każdym momentem życia, ponieważ głębia z jaką ów zmysł domaga się znaczenia odbija się w każdym uczuciu, przedsięwzięciu i geście.

Jasne jest zatem, że gdyby coś wymykało się temu, co my uznaliśmy za *ostateczne*, za owego «boga» - jakkolwiek jest on pojmowany - to tym samym ten ostatni nie byłby już *czymś ostatecznym*, nie byłby «bogiem». Ponieważ znaczyłyby to, że w naszym sposobie działania istnieje coś jeszcze głębszego i temu czemuś w rzeczywistości oddawalibyśmy cześć. Brak wychowania zmysłu religijnego, o którym co dopiero wspominałem, wyraża się dokładnie w tym oto fakcie: odrzucamy (a reakcja ta stała się czymś odruchowym) możliwość, by zmysł religijny świadomie determinował i określał każde nasze działanie.

Wyraźnym symptomem i objawem zaniku czy niedorozwoju zmysłu religijnego w nas jest na przykład poważne zakłopotanie, obcość, której doświadczamy wobec stwierdzenia, iż «bóg» determinuje wszystko, że jest on czynnikiem, którego nie można pominąć, kryterium na podstawie którego podejmuje się decyzje, studiuje, gromadzi wytwory swojej pracy, wstępuje do partii, prowadzi badania naukowe, wybiera żonę lub męża, rządzi narodem. Edukacja zysłu religijnego powinno z jednej strony ułatwiać uświadomienie sobie faktu całkowitej i nieuniknionej zależności między człowiekiem i tym, co nadaje sens jego życiu, a z drugiej pomagać w przewyciężeniu z czasem owej nierealnej obcości, której doświadczają się w stosunku do pierwotnej sytuacji.

### 3. Co oznacza pojęcie oryginalności chrześcijaństwa?

Zagadnienie zmysłu religijnego jest ważne dla zrozumienia oryginalności chrześcijaństwa, które jest właśnie, daną przez Chrystusa i Kościół, odpowiedzią na zmysł religijny człowieka. Chrześcijaństwo jest rozwiązaniem problemu religijnego, a Kościół jest instrumentem tego rozwiązania. *Nie jest* natomiast rozwiązaniem problemów politycznych, społecznych i ekonomicznych.

Najpoważniejsze błędy, jakie popełnia człowiek na swej drodze, mają zawsze swój początek u korzeni danej kwestii. Stąd też osiągnąwszy ostatni etap naszej drogi, chciałem powrócić do punktu wyjścia naszej refleksji; jeśli ten bowiem został zaniedbany, to stanowi to przeszkodę na każdym etapie drogi, jeśli natomiast został potraktowany odpowiednio, to staje się niezastąpionym zarzewiem rozumnego postępu ludzkiego ducha.

Przypominając dopiero co cytowaną wypowiedź Lindworsky'ego trzeba stwierdzić, iż kierowanie się w życiu rozwiązaniem problemu religijnego proponowanym przez chrześcijaństwo zakłada, iż problem ten będzie w nas tak żywo obecny, żeby zawsze można było zauważyć ewentualną odpowiedniość umysłu i serca z proponowaną treścią, odpowiedniość, bez której każde przyłgnięcie jest jedynie ideologiczną propagandą. Taka zgodność, pokładkresłam, objawia się jedynie wewnątrz żywego zmysłu religijnego, a zatem jest możliwa tylko poprzez nieustanne wychowywanie tegoż zmysłu.

I właśnie z niego bierze początek hipoteza głosząca, że Tajemnica, która otacza wszystkie rzeczy, która przenika wszystko, ukazała się bezpośrednio człowiekowi - hipoteza objawienia w ścisłym sensie, czyli hipoteza Tajemnicy, która stała się faktem historycznym.

Oreǳie chrześcijańskie głosi, że owa hipoteza się urzeczywistniła. Pewien człowiek nazwał siebie Bogiem.

Tu zaczyna zarysowywać się problem, który powinien nas teraz zainteresować.

### 4. Istota problemu Kościoła

<sup>1</sup> Zob. L. Giussani, *Il senso religioso*, Milano 1986, s. 79-80.

<sup>2</sup> Tom pierwszy perCorso: *Il senso religioso*; tom drugi: *All'origine della pretesa cristiana*; tom trzeci: *Perch' la Chiesa* (w dwu częściach: t. 1. *La pretesa permane*, t. 2. *Il segno efficace del divino nella storia*).

Jak ktoś, kto styka się z postacią Jezusa Chrystusa dzień, miesiąc, sto lub dwa tysiące lat po jego zniknięciu z ziemskiego padółu, może być pewnym, że On rzeczywiście jest tym, za kogo się ma? To znaczy: jak ktoś może się przekonać, że Jezus z Nazaretu jest wydarzeniem, które ucieleśnia ową hipotezę objawienia w ścisłym sensie? Ten problem jest sercem tego, co historycznie nazywamy Kościołem.

Słowo Kościół wskazuje zjawisko historyczne, którego jedyne znaczenie polega na tym, że umożliwia ono człowiekowi osiągnięcie pewności na temat Chrystusa, słowem znaczenie Kościoła polega na tym, że przedstawia on odpowiedź na następujące pytanie: «Jak ja, który przyszedłem na świat dzień po dniu odejścia Chrystusa, mogę mieć pewność, że naprawdę chodzi tu o Coś, co interesuje mnie w najwyższym stopniu, oraz jak mogę być tego pewien w sposób rozumny?» Zauważyliśmy już, że nie sposób wyobrazić sobie poważniejszego dla ludzkiej egzystencji problemu niż ten, niezależnie od tego, jakiej odpowiedzi udzieli się na postawione pytanie.<sup>3</sup> Każdy człowiek stykający się z orędem chrześcijańskim jest zobligowany - w obliczu tak zasadniczego dla jego życia i dla życia świata problemu - do poszukania odpowiedzi pewnej. Można oczywiście przemilczeć ten problem, ale biorąc pod uwagę naturę samego problemu, jest to równoznaczne z udzieleniem odpowiedzi negatywnej.

Jest zatem ważne, aby ktoś, kto żyje dzisiaj, wiele lat po wydarzeniu Jezusa z Nazaretu, mógł się z Nim zetknąć w taki sposób, by stało się możliwe osiągnięcie rozumnej i pewnej oceny, odpowiedniej do wagi problemu. Kościół jawi się jako odpowiedź na ten wymóg pewnej oceny. To jest zagadnienie, wobec którego stajemy. Zmierzenie się z nim wymaga postawienia na serio pytania: «Kim naprawdę jest Jezus Chrystus?», czyli zaangażowania moralnego w używaniu świadomości, stojącej w obliczu historycznego faktu chrześcijańskiego orędzia. Tak jak zresztą ten ostatni zakłada powagę moralną w przeżywaniu zmysłu religijnego jako takiego.

Jeżeli natomiast nie angażujemy tego nieuniknionego i wszechobecnego aspektu życia, jakim jest zmysł religijny, jeżeli sądzimy, że wobec historycznego faktu Chrystusa można nie zajmować osobistego stanowiska, wtedy Kościół może nas interesować tylko w ograniczonym zakresie, jako problem socjologiczny, polityczny lub stowarzyszeniowy, po to aby go (Kościół) zwalczać lub bronić, mając na uwadze te właśnie aspekty.

Jakaż degradacja rozumu, dotycząca właśnie tego, co czyni bardziej ludzką i pełną jego zdolność postrzegania związków, a więc tego, co czyni zmysł religijny autentycznym i żywym.

Z drugiej strony *de facto* historia, czy tego chcemy czy nie, czy się złościmy czy patrzymy ze spokojem, jest przeniknięta orędziem o Bogu, który stał się człowiekiem.

---

<sup>3</sup> Zob. L. Giussani, *All'origine della pretesa cristiana*, Milano, 1988, s. 41-49.

## Rozdział drugi

### **PRZESŁANKA PIERWSZA: JAK DOJŚĆ DZISIAJ DO PEWNOŚCI ODNOŚNIE WYDARZENIA CHRYSYDUSA**

Idąc śladem mojej nieustannej troski metodologicznej muszę obecnie sformułować dwie przesłanki, które jako takie pełnią jeszcze funkcję wprowadzającą do problemu. Każda z tych przesłanek odpowiada jednemu podstawowemu pytaniu.

Pierwsze z nich zostało już wyłożone w rozważaniach wstępnych, aby jednak znaleźć na nie właściwą odpowiedź, trzeba je uszczegółowić. Pytanie to brzmi następująco: «Jak jest możliwe *dzisiaj* osiągnięcie oceny faktu Chrystusa, oceny obiektywnej i odpowiedniej do wagi przyłgnięcia, jakiego domaga się Chrystus. Co równa się pytaniu: «W jaki sposób mam dzisiaj możliwość bycia rozumnym w przyłgnięciu do chrześcijańskiej?».

W odpowiedzi na to pytanie dokonuje się podział kultury i ujawnia się postawa człowieka wobec całej rzeczywistości. Jak powiedział starzec Symeon, gdy spotkał Maryję i Józefa, niosących swoje dziecko do świątyni: «Oto ten przeznaczony jest na upadek i na powstanie wielu w Izraelu i na znak, któremu sprzeciwić się będą (...), aby na jaw wyszły zamysły serc wielu» (Łk 2,34-35)<sup>4</sup>. W obliczu Jezusa Chrystusa zmuszone są wyjść na wierzch najskrytsze poruszenia duszy i najgłębsze pokłady moralności.

Istnieją trzy postawy kulturowe, z których wynikają różne odpowiedzi. Przy czym na marginesie chciałbym podkreślić, że w kontekście naszego rozważania «trzy postawy kulturowe» nie oznaczają po prostu trzech rozdziałów z dziejów kultury zachodniej, ale ukryte zespoły postaw wobec omawianego problemu, obecne w dziejach świadomości ludzkiej w ogóle. Oznaczają także trzy rodzaje zachowań, które mogą być również naszymi zachowaniami, nie tylko i nie tyle w zetknięciu z Pismem św., co w zetknięciu z najrozmaitszymi okolicznościami życia, od upragnionego spotkania począwszy, a na podziwie dla gwiazdzistego skończywszy.

Postawa kulturowa bowiem, rozumiana w swym najbardziej radykalnym znaczeniu, jako wizja człowieka i całego świata, dotyczy samego sposobu odnoszenia się do wszystkiego. A każdy błąd w tym względzie jest kodyfikacją pokusy, której wszyscy podlegamy.

#### *1. Fakt w przeszłości*

Pierwsza z trzech wymienionych wyżej postaw może być streszczona następująco: Jezus Chrystus jest faktem z przeszłości, jak był nim Napoleon i Juliusz Cezar. Jak zatem człowiek rozumny może dotrzeć do egzystencji Napoleona, czy Juliusza Cezara, żeby mógł wydać o niej sąd? Poszukując rozwiązania rozum ludzki czuje się najpierw zobowiązany do zebrania wszelkich możliwych faktów z przeszłości, dokumentów, «źródeł». Później, klasyfikując i oceniając te źródła, weźmie również, jeśli nie przede wszystkim, pod uwagę rozwój badanego faktu, a więc to, co ów fakt pozostawił po sobie w historii, ponieważ także ten element należy do zespołu dokumentacji przydatnej do wydania sądu. Gromadzi się wszystko, porównuje, ocenia i wreszcie dochodzi się do jakiegoś sądu, który w niektórych sprawach będzie sądem pewnym, w innych wątpliwym.

Jest to normalna metoda postępowania rozumu wobec faktów z przeszłości, «historyczny sposób myślenia». Jest to podejście, któremu na pierwszy rzut oka niczego nie można zarzucić. Ja sam przypominam sobie pierwszy rok studiów teologicznych, oparty na takim nastawieniu.

Przejdźmy do weryfikacji skutków zastosowania takiej postawy w odniesieniu do faktu Chrystusa.

Rezultaty tej metody, zastosowanej dla zdobycia większej pewności, co do wiarygodności roszczenia Chrystusa, wprawiają od razu w zakłopotanie. Wniosek, wynikający z podsumowania skończonych badań jest ten, iż stoimy wobec setek najróżniejszych interpretacji. Zdaje się tu mieć rzeczywiście zastosowanie stare przysłowie łacińskie: «tot capita, tot sententiae».

Pewien młody i wybitny teolog niemiecki chciał na początku naszego stulecia podsumować ostatnie dwa i pół wieków literatury naukowej dotyczącej postaci Chrystusa. W roku 1906 opublikował książkę, której tytuł stał się sławny: *Dzieje badań nad życiem Jezusa*. Miałem dwadzieścia lat, gdy czytałem ją po raz pierwszy i wciąż pamiętam dramatyczne wrażenie, które mną zawiądnęło w momencie, kiedy zgłębiałem epilog tego obszernego studium. Autor doszedł do wyróżnienia dwóch tendencji.

<sup>4</sup> Cytaty z Pisma św. podawane są według Biblii Tysiąclecia

Zdaniem części omawianych autorów źródła były niewystarczające do odtworzenia pewnego obrazu postaci Jezusa. Stąd też Chrystus pozostawałby dla nas wielkim *nieznajomym*.

Ten wniosek przywodzi nieodparcie na myśl scenę z ateńskiego Aeropagu, gdy św. Paweł chwalił Ateńczyków za oddawanie czci swym bogom - choć w ten sposób pochwalił ich za ich wrażliwość religijną, wyrażającą się w politeizmie i wykazując tym samym otwartość ducha, jakiej jeszcze dzisiaj brakuje ludziom niezgodnym ze swoim chrześcijaństwem - ale po pochwaleniu dodał: «Przechodząc bowiem i oglądając wasze świętości jedną po drugiej, znalazłem też ołtarz z napisem: "Nieznanemu Bogu". Ja wam głoszę to, co czcicie, nie znając» (Dz 17,23). Tak zatem zwracał się św. Paweł do ludu Aten, aby objawić, jak ten nieznany Bóg dał się poznać - teraz po wiekach badań ów Bóg miałby ponownie stać się *terra incognita!*

Inna tendencja, uchwycona w imponującej pracy młodego teologa, ma charakter apokaliptyczny i eschatologiczny. Dość powiedzieć, że Jezus jest wg niej jednym z wielu ludzi, którzy w tamtej epoce oczekiwali rychłego końca świata i w tym kluczu pojmował cały sens swojej egzystencji. W ten sposób dla nas ludzi dnia dzisiejszego postać Chrystusa stałaby się *dziwna*, obca.

«W badaniach nad życiem Jezusa stało się coś zaskakującego. Rozpoczęto je od zamiaru odnalezienia Jezusa historycznego, twierdząc, że potem będzie można włączyć Go w nasze czasy takim jakim jest, jako Nauczyciela i Zbawiciela. Kruszono okowy, którymi był On od wieków przykuty do skały kościelnej doktryny i radowano się widokiem Jego ożywionej postaci, widokiem Jezusa - historycznego człowieka. Ale Jezus się nie zatrzymał. Przeszedł obok naszych czasów i wrócił do swoich. Tym, co zaskoczyło i przeraziło teologię ostatnich czterdziestu lat była właśnie niemożność (przy całym jej mędrkowaniu i wybiegach intelektualnych) zatrzymania Jezusa w naszych czasach, konieczność zgodzenia się z tym, że On się wymknął. On powracał daleko w przeszłość, nie ze względu na niedomiar czy nadmiar historycznej adekwatności, ale z tego samego powodu, dla którego wahadło pozostawione samo sobie wraca do swego pierwotnego stanu...

Nie sposób, by historia pozbawiła historycznych form tego co trwałe i wieczne w istocie Jezusa, form, w których to trwałe i wieczne się wyraziło, nie sposób również, by wprowadziła owo trwałe i wieczne, jako coś wciąż żywego i działającego, w nasz świat. Daremnie podjęła ona ten wysiłek. Tak jak wodna roślina wspaniale rozkwita dopóki zanurzona jest w wodzie, ale wędnieje i staje się natychmiast niepodobna do samej siebie zaraz po wyjęciu jej z naturalnego środowiska, tak samo dzieje się z Jezusem historycznym, który zostaje wyrwany z terenu eschatologii a którego chciałoby się pojmować jako istotę poza czasem. To, co jest trwałe i wieczne w Jezusie jest całkowicie niezależne od wiedzy historycznej i może być zrozumiałe jedynie mocą Jego Ducha, nadal działającego w świecie. Ile jest Ducha Jezusa, tyle jest prawdziwej wiedzy o Jezusie».

Wniosek jaki wyciągnął ze swych badań ów wielki teolog, który zasłynął również jako muzyk, był ten, iż porzucił on teologię i udał się do Afryki, próbując naśladować Jezusa jako lekarz ubogich. Uczynił tak, ponieważ zdał sobie sprawę, że rozum prowadził go jedynie do coraz większego «zagubienia się» (dezorientacji) w tym, co dotyczyło historycznej postaci Jezusa, a przecież odczuwał on żywotność tegoż Jezusa, który został mu objawiony. Teolog ten nazywał się Albert Schweitzer. Założył szpital w Lambaréné i dokonał swego życia poświęcając się potrzebującym. Jako protestant z krwi i kości przezwyciężył kruchą niemoc teoretycznych racji racją serca. Jego młodzieńcza diagnoza wciąż zadziwia trafnością swych wniosków, ponieważ wszelkie późniejsze prace egzegetyczne, prowadzone nawet bardziej wymyślnymi metodami, wzmocnione nowymi odkryciami, w ten czy inny sposób dochodziły do jednej albo drugiej, wyodróżnionej przez Schweitzera, tendencji. Okazał się on zatem genialny w uwydatnieniu nieprzekraczalnych granic, niemożności rozstrzygnięć, które byłyby wynikiem zastosowania powyższej metody.

Nazwijmy tę pierwszą postawę *racjonalistyczną*.

Chcę przypomnieć, że racjonalizm, jako postawa umysłowa, wywodzi się z takiej koncepcji rozumu, wedle której rozum jest miarą rzeczy. Skoro zaś rozum jest miarą rzeczy, to decyduje on również o istocie rzeczy. Postawa ta zakłada więc projekcję (rzutowanie) na rzeczywistość miar już utrwalonych i uznanych przez rozum. Cokolwiek śmiałoby przekroczyć te miary, zgodnie z przyjętą a priori definicją *nie istnieje*.

Postawa ta przeciwstawia się najwyższemu prawu realizmu, o którym mieliśmy już okazję mówić, zgodnie z którym to właśnie przedmiot narzuca sposób poznania.<sup>5</sup> Ale jest to możliwe tylko wtedy, gdy przyjmiemy koncepcję rozumu jako świadomości rzeczywistości w pełni (w totalności) jej czynników.

Jeżeli więc rozum jest tego rodzaju świadomością rzeczywistości, wtedy istnieje możliwość zaistnienia jakiegoś novum, czyli odkrycia istnienia czegoś, co nie jest już uprzednio zawarte w naszych miarach. Racjonalizm

<sup>5</sup> A. Schweitzer, cyt. za W. G. Kummel, *Il Nuovo Testamento, Storia dell'indagine scientifica sul problema neotestamentario*, Bologna 1976, s. 351.

<sup>6</sup> L. Giussani, *Il senso ...*, op. cit., s. 11-21.

oznacza obalenie kategorii możliwości. Jeśli bowiem możliwe jest tylko to, co mieści się w naszych miarach, czyli to, czym można rozporządzać przy pomocy już posiadanych miar, to w rzeczywistości zostaje zanegowana prawdziwa kategoria możliwości; ewentualnego istnienia czegoś, czego natura zdecydowanie przekracza ograniczone horyzonty do których dociera człowiek, nawet jeśli te ostatnie wydają się być rozciągliwe.

Stosując metodę, która traktuje Jezusa jak czyste zdarzenie z przeszłości, stajemy w istocie wobec niemożności powiedzenia niczego pewnego na temat tego, tak nadzwyczajnego orędzia.

Jednak z etyczno-moralnego punktu widzenia zmuszeni jesteśmy postawić sobie pytanie: skoro owo orędzie jest tak ważne dla człowieka, to jakżeż może być czymś rozumnym, czyli odpowiednim do wagi zagadnienia, pozostawanie w stanie zagubienia się (dezorientacji) rozumu? To pozwala nam odkryć prawdziwy motyw kierujący omawianą postawą.

W rzeczywistości postawa racjonalistyczna *redukuje treść orędzia chrześcijańskiego zanim jeszcze wzięła je pod rozwagę*. Orędzie chrześcijańskie go Emanuel, by posłużyć się słowem z Ewangelii, używanym w liturgii bożonarodzeniowej, czyli sam Bóg z nami. Istotą orędzia chrześcijańskiego jest to, że Bóg stał się ludzką, cielesną obecnością, wewnątrz historii.

Od dwu tysięcy lat historia ludzkości niesie z sobą, docierający aż do nas głos mężczyzn, kobiet, dzieci - niezależnie od podziału na płeć, wiek, pozycję społeczną i tradycje kulturowe - głos, który woła, jak głos Anioła w dzień Zmartwychwstania w relacji Łukasza: «Dlaczego szukacie żyjącego wśród umarłych? (Łk 24,5).

Niektóre z tych głosów dochodzą do nas z odległej przeszłości. «W fali prześladowań, jakie miały miejsce w Smyrnie, w drugim wieku ... męczennicy zachowywali zadziwiającą pogodę ducha. "Ukazali nam wszystkim", czytamy w liście Kościoła ze Smyrny, "że wśród tych tortur ... Pan stał u ich boku i działał wśród nich»<sup>7</sup>. Dodajmy za Orygenesem, wielkim uczonym Kościoła wschodniego w III wieku: «... Żeby wypełniły się na nas słowa proroka: "W nich zbuduję swój przybytek i przechadzał się będę»<sup>8</sup>. Inne głosy są bliższe naszym czasom, jak słowa wielkiego konwertyty J. H. Newmana: «Chrześcijaństwo jest rzeczywistością żywą, która nigdy się nie zestarzeje. Niektórzy mówią o nim jak o zdarzeniu z przeszłości, które jedynie pośrednio wywiera wpływ na życie dnia dzisiejszego. Owszem chrześcijaństwo ma swoje korzenie w chwalebnej przeszłości, ale jego siła jest siłą teraźniejszą»<sup>9</sup>. A teolog van Hügel jakby dopowiada: «Ponieważ przybyła pewna osoba, która żyła i kochała, działała i nauczała, zmarła i zmartwychwstała, i osoba ta żyje nadal, żyje ze swą mocą i swym Duchem na zawsze, w nas i pośród nas, tak niewypowiedzianie bogata, a zarazem tak niezwykle prosta, tak doskonała, a mimo to bliska, tak bosko bliska...»<sup>10</sup>

Zakończmy słowami Karla Adama: «Jak dowodzi historia chrześcijaństwa, jest ono życiem, które wytrysnąwszy z pierwotną mocą w osobie Chrystusa.. nie stało się udziałem jedynie wąskiego kręgu uczniów, ale w ciągu niewiarygodnie krótkiego czasu rozprzestrzeniło się na cały starożytny świat, zrodziło w swym łonie nowe cywilizacje, nowe narody, nowych ludzi i również dzisiaj, nie poddając się, nadal objawia się jako niewyczerpane i nieprzerwane życie»<sup>11</sup>.

Podejście do tego orędzia w postawie, którą nazwaliśmy racjonalistyczną, równałoby się pozbawieniu go treści, równałoby się stwierdzeniu: sposobem na sprawdzenie, czy rzeczywiście Jezus Chrystus jest Bogiem, jest odsunięcie Go z powrotem tak daleko, jak daleko przebywał Bóg, zanim stał się człowiekiem, odsunięcie Go od teraźniejszości. W ten sposób problem upada.

Orędzie chrześcijańskie głosi, że Bóg stał się obecny w historii, «Bóg z nami». Żeby stwierdzić, czy to prawda, racjonalista ujmuje to zagadnienie w kategoriach, które są uprzednie względem samego orędzia. Formuluje znowu problem tak, jak formułował go cały religijny wysiłek człowieka, w próbie przerzucenia pomostu między własną przypadkowością a Tajemnicą<sup>12</sup>. Skoro Chrystus jest bytem odległym o dwa tysiące lat, starajmy się wszystkimi dostępnymi nauce środkami pokonać tę odległość! O ile więc orędzie chrześcijańskie głosi, że «Bóg stał się obecny», to postawa racjonalistyczna bazuje na hipotezie nieobecności.

Postawa racjonalistyczna, tak jak ją opisaliśmy, może dochodzić do głosu w każdym z nas. Zmierza ona do sprowadzenia umysłu na tory myślowe, które są nam jakoś bliższe. Fakt, że Bóg stał się po ludzku obecny, jest dla nas tajemniczy. Stąd w obliczu chrześcijańskiego orędzia, ciągle jesteśmy wystawieni na pokusę zredukowania,

<sup>7</sup> Cyt. w: J. H. Newmann, *Grammatica dell'assenso*, Milano-Brescia 1980, s. 297-298.

<sup>8</sup> Cyt. za: H. de Lubac, *Cattolicismo. Aspetti sociali del dogma*, Milano 1978, s. 333.

<sup>9</sup> J. H. Newmann, *Grammatica...*, op. cit., 302.

<sup>10</sup> Cyt. za: H. de Lubac, *Cattolicismo...*, op. cit., s. 392

<sup>11</sup> K. Adam, *L'essenza del cattolicesimo*, Brescia 1962, s. 57.

<sup>12</sup> L. Giussani, *All'origine...*, op. cit., s. 44nn.



zawsze obecnego, Boga do naszych wyobrażeń o obecności i nieobecności. Ludzie zawsze dążyli do zrozumienia swej relacji z Bogiem i w ten sposób powstały różne religie. Na czym polega novum chrześcijańskiego objawienia? Na tym, że Bóg nie jest czymś odległym, czymś do czego człowiek usiłuje z trudem dotrzeć, ale jest Kimś, kto przyłączył się do naszej ludzkiej wędrówki i stał się towarzyszem człowieka. Racjonalistyczna metoda, chcąc osądzić prawdziwość tej hipotezy, eliminuje ją, ponieważ pozbawia ją jej specyficznych treści, natury jej obecności.

Odrzucając wydarzenie Chrystusa w przeszłość, przy zastosowaniu metody pojmowania Go jako faktu historycznego, metody, w której chodzi o upewnienie się co do wiarygodności Jego roszczenia, uniemożliwia się wzięcie pod uwagę istoty owego roszczenia: Boga jako obecności ludzkiej na drodze człowieka.

Trzeba jasno zaznaczyć, że postawa racjonalistyczna, owszem chce traktować Chrystusa jako fakt historyczny, ale historycznym nazywa to, co sama za historyczne uznaje. Postawa racjonalistyczna, uznając, jak powiedziałem, rozum za jedyną miarę rzeczywistości, także w tym, co dotyczy faktu historycznego, ponosi konsekwencje swego założenia - wyklucza możliwość faktu historycznego, który nie posiada cech uprzednio przez nią określonych. Postawa racjonalistyczna jawi się rzeczywiście jako przeciwna temu, co nowe, przeciwna kategorii możliwości. Gdyby ogłaszane lub opisywane wydarzenie było cudem, to racjonalista, przyjmujący postawę, którą rozważamy, tylko z tego powodu, że chodzi o cud, nie uznałby tego wydarzenia za historyczne. Czyżby więc nie mogło zdarzyć się coś, czego nie jesteśmy w stanie sobie wyobrazić? W Piśmie św. znajduje się zadziwiający fragment, w którym Bóg uzmysławia człowiekowi zasadniczą dysproporcję jaka zachodzi pomiędzy nim (człowiekiem) a tym, co możliwe, co stoi u początków realnej egzystencji rzeczy.

«Gdzieś był, gdy zakładałem ziemię?

Powiedz, jeżeli znasz mądrość.

(...)

Czy wypuścisz o czasie Gwiazdę Poranną?

I wywiedziesz Niedźwiedzicę z jej dziećmi?

Czy znane ci prawa niebios,  
czy wyjaśnisz ich posmo na ziemi?

Czy głos swój podniesiesz do chmur,  
by cię ulewa przykryła? (...)

Czy znasz poród koziorożca

Widziałeś rodzenie gazeli?

Czy zliczysz miesiące, gdy noszą,  
i znana ci chwila rodzenia? (...)

Czy to za twoją radą uniesie się sokół,  
skrzydła rozwinie ku południowi?

Czy na twój rozkaz orzeł się wzbije,  
gdy ma swe gniazdo na górze?»

(Job 38, 4.32-34; 39,1-2.26-27)

Job, przekonany przez długi, niemal wyczerpujący opis mocy, pomysłowości i miłosiernej, aż drobiazgowej, troski Boga o swoje stworzenia, odpowiedział: «Wiem, że Ty wszystko możesz, co zamýślasz, potrafisz uczynić» (Job 42,2).

Rzeczywistym nie jest to, co naszym zdaniem winno nim być. I jeśli tym, co mamy ocenić jest treść chrześcijańskiego orędzia, to rzecz jasna, musimy dokładnie przyglądać się orędziu, a nie temu, za co je uważamy. Potem będzie można je nawet uznać za niewiarygodne, ale przynajmniej weźmy je pod rozwagę takim jakim jest, liczymy się z tym, co głosi: Bóg uobecniiony, towarzysz ludzi, których już nie opuści.

I właśnie dokładnie to stwierdzenie jest jedynym wartym zbadania. Jest Bóg, jest z nami, żyje. Oto treść orędzia, które dotyczy Jezusa Chrystusa. Każda inna treść stałaby w ostrej sprzeczności do sposobu, jaki wybrał Bóg, by objawić się człowiekowi. Chodzi o to, by uwolnić się od promowania wysiłku wczuwania się w przeszłość albo mistycznej aktualizacji przeszłości, wysiłku interpretacyjnego rozumu lub uczucia, którego Bóg w rzeczywistości nie pragnął jako zwyczajnej drogi ku Sobie, Bóg, którego pedagogia okazała się tak pełna współczucia dla człowieka.

Spójrzmy obecnie na drugą postawę. Chodzi tu o nastawienie głęboko religijne, które jako takie postrzega bardzo wyraźnie nieograniczony dystans jaki dzieli człowieka od Boga. Bóg rozumiany jest jako coś odmiennego, Ktoś Inny, Misterium. «Ostateczne dlaczego» jest uznane, że względu na swą niewyobrażalną dla ludzkiego umysłu naturę, za coś zdecydowanie przewyższającego człowieka, za źródło możliwości, której człowiek nie jest w stanie nawet sobie wyobrazić<sup>13</sup>. Stąd też człowiek religijny intensywnie przeżywa kategorię możliwości. Jak powiedział Anioł Maryi, spostrzegłszy jej zakłopotanie wywołane zwiastowaniem poczęcia Jezusa: «Dla Boga bowiem nie ma nic niemożliwego» (Łk 1,37).

Postawa, którą rozważamy jest zatem znakomicie dysponowana do tego, by zrozumieć, że skoro dla Boga wszystko jest możliwe, to musi być możliwa także treść tego wielkiego orędzia: Bóg uobecniony, Bóg, który stał się treścią aktualnego doświadczenia. Jak jednak człowiek może osiągnąć pewność tej obecności, jak może przekonać się o prawdziwości tegoż doświadczenia? Człowiek jest tu bezsilny, ponieważ, niestety, chodzi tu o tajemnicę. Sam Duch Boży oświeca serce i za pomocą natchnienia daje «odczuć» prawdziwość osoby Jezusa. Chodzi o uznanie poprzez doświadczenie wewnętrzne. Na tym opiera się postawa *protestancka*. Serce człowieka rozpala się i zaczyna pojmować co, jeśli chodzi o Jezusa, jest słuszne, a co niesłuszne, w kontakcie z tekstem biblijnym, będącym, zgodnie z wolą Bożą, zapisem dziejów stosunków człowieka z Nim, albo w kontakcie z fragmentami wytworzonymi przez dzieje wiary, albo też pobudzone zostaje akcentami określonej tradycji lub współczesnej ewokacji. Tak więc protestancka metoda dotarcia do faktu Chrystusa dalekiego - tego faktu który wielki teolog Karl Barth nazywał «kontaktem przez styk», najszybszym, niepojętym, niewyobrażalnym wejściem Boga w dzieje człowieka na ziemi - polega na wewnętrznej i bezpośredniej relacji (więzi) z Duchem. Jest to spotkanie wewnętrzne.

Tak oto XIX-wieczny teolog protestancki, krytykujący metodę historyczną, opisuje sposób, w jaki słowa Jezusa mogą stać się dla nas żywe: «.. Nauka Jezusa nie jest tylko czymś historycznym, nie jest tylko zwykłym fragmentem dziejów, ale zawiera też prawdy wieczne, niezmiennie, boskie, których nigdy nie da się do końca wyjść i zrozumieć, zwłaszcza przy pomocy samej historii albo gramatyki, trzeba raczej czerpać z własnego ducha, medytując, wznosząc się do sfery rozumnych idei i w ten sposób zrozumieć owe prawdy na podstawie ich samych.»<sup>14</sup>

Tak określona wewnętrzność spotkania ze słowami i nauką Jezusa przybiera ton jeszcze bardziej sugestywny w następujących wypowiedziach pewnego teologa, piszącego w pierwszym dziesięcioleciu naszego wieku: «... Poruszający entuzjazm, przelewająca się pełnia uczuć, bezpośrednia świadomość bliskości Boga, poczucie nieporównanej siły i nieodpartej mocy, przekraczającej wszelką siłę woli, a także możliwości fizyczne innych ludzi - oto są niezatarte ślady pierwotnego chrześcijaństwa na arenie dziejów. Każdy, kto zwykł otrzymywać na modlitwie nową siłę i nową radość, natychmiast intuicyjnie rozumie wiarę w Duchu pierwszych chrześcijan i żadna nauka nie jest w stanie tego podważyć. Doświadczenie religijne jest materią, która z gruntu opiera się analizie i racjonalnemu wyjaśnieniu.»<sup>15</sup>

To właśnie doświadczenie (z punktu widzenia metody) stało się udziałem proroków: prorok tym różnił się od swego ludu, że w wydarzeniach, które miały miejsce, dosłuchiwał się orędzia, którego inni nie słyszeli. Jego świadomość była oświecona i stawał się biegły w interpretacji spraw Bożych.

Oto dlaczego protestantyzm zawsze przypisywał wielkie znaczenie starotestamentalnym postaciom. Widział w nich bowiem eprezentantów najbardziej odpowiadającej mu postawy. Zobaczmy później, czy rzeczywiście w sposób do końca uzasadniony.

Zresztą ta postawa kulturowa jest najłatwiejsza do przyjęcia i pozornie najbardziej zrozumiała także dla katolików. Stojąc przed czymś, czego się nie «czuje», człowiek pozostaje zimny i zmieszany. W obliczu tego, co «czuje», jest pewny i ufny. Jeżeli przyjąć to za kryterium, to każdy jest sędzią samego siebie, każdy jest dla siebie prorokiem.

Chociaż więc z pewnego punktu widzenia postawa protestancka jest przeciwstawna do postawy racjonalistycznej - ponieważ jest w sposób najczystszy religijna, zdominowana przez pogląd, że Byt Nyjwyższy całkowicie przekracza wszelkie ludzkie miary i wszystko dla Niego jest możliwe - to z drugiej strony zachodzi niebezpieczeństwo pewnej identyczności obu postaw (nie bez powodu racjonalizm na gruncie chrześcijaństwa rozpowszechnił się w środowisku protestanckim). Wspólnym mianownikiem obydwu postaw jest bowiem ostatecznie subiektywizm.

<sup>13</sup> L. Giussani, *Il senso...*, op.cit., s. 178-182.

<sup>14</sup> C.F. Staüdlin, cyt. w: W.G. Kummel, *Il nuovo...*, op. cit., s. 161.

<sup>15</sup> J. Weiss, cyt. w: W.G. Kummel, *Il nuovo ...*, op. cit., s. 408.

Subiektywizm protestancki budzi dwie wątpliwości. Przede wszystkim jak można rozróżnić, że to, co człowiek «czuje», jest wynikiem wpływu Ducha, a nie idealizacją jego myśli? Jak można uwolnić tę metodologię od dwuznaczności. Powróćmy do przykładu proroków Izraela. Musimy pamiętać, że prorocy Izraela dysponowali wielkim narzędziem, chroniącym ich przed niebezpieczeństwem subiektywizmu. Prorok był dla ludu i właśnie odniesienie do ludu było sprawdzianem jego słów; czas i historia ludu były jakby weryfikacją jego słów. Wyzwanie proroka wobec ludu dokonuje się w czasie - czas przyzna mi rację, powiada prorok. W ten sposób prorok, w rzeczywistym znaczeniu tego słowa, poddany jest obiektywnej weryfikacji przez lud i czas, przez dzieje ludu. Ale jak odróżnić oświecenie przez Ducha od kodyfikacji własnego konceptu, doświadczenie określone z Góry od wyrażenia własnego poglądu, doświadczenie Boga we mnie, od roszczeń samolubstwa, w sytuacji, gdy każdy człowiek jest prorokiem dla samego siebie?

Druga wątpliwość podobna jest do pierwszej naszej obserwacji, odnośnie postawy racjonalistycznej. W rzeczywistości bowiem postawa protestancka daje również pole do nieskończonej liczby interpretacji, rozmaitych rozwiązań i nieuniknionego pomieszczenia teorii. Jakżeż to możliwe, żeby sam Duch, pragnąc wejść w kontakt z człowiekiem, aby mu pomóc, zechciał posłużyć się metodą powiększającą tylko zamieszanie, które jak wiemy człowiek niestety potrafi doskonale spowodować sam?

Nie to jednak jest naistotniejsze zastrzeżenie: Pan mógłby chcieć posłużyć się czystym kontaktem indywidualnym z duchem ludzkim, jako narzędziem do zrozumienia swojego orędzia. A priori nie można by wykluczyć takiej ewentualności.

Podstawowe zastrzeżenie jest to, iż postawa taka nie liczy się z danymi chrześcijańskiego orędzia, z jego pierwotnymi znamionami. Boskość, która stała się człowiekiem, człowiek, który jadł, pił, spał, którego można było spotkać na drodze. Ktoś, kogo można było spotkać wychodząc z domu, w środku niewielkiego zgromadzenia innych ludzi, podczas gdy mówił, a słowa jego zapadały w duszę. Jego słowa dokonywały przemiany wewnątrz, ale przychodziły z zewnątrz.

Zate chrześcijańskie orędzie jest *integralnie* ludzkim faktem, zgodnym z wszystkimi czynnikami ludzkiej rzeczywistości, wewnętrznymi i zewnętrznymi, subiektywnymi i obiektywnymi. Postawa protestancka niweczy tę integralność. Redukuje doświadczenie chrześcijańskie do doświadczenia *wyłącznie wewnętrznego*. Jest to bezzasadny aprioryzm.

### 3. Spojrzenie ortodoksyjno-katolickie

Trzecia postawa, którą weźmiemy pod uwagę, rozważając najbardziej odpowiedni, czyli rozumny sposób osiągnięcia pewności co do orędzia Jezusa Chrystusa, jest postawą tradycji chrześcijańskiej jako takiej. Nazwałem ją ortodoksyjno-katolicką, bo zarówno prawosławie, jak i katolicyzm podzielają ten sam pogląd. Jest to postawa, którą kieruje się cała tradycja. Każda inna postawa w określonym punkcie swego rozwoju musiała przeciwstawić się ukształtowanej już tradycji. Cechą postawy ortodoksyjno-katolickiej jest zgodność ze strukturą chrześcijańskiego wydarzenia, takiego, jakie ujawniło się w historii.

Jak zatem ujawniło się ono w historii? Ujawniło się jako wieść, orędzie Boga, orędzie Tajemnicy która stała się "«ciałem», stała się całkowicie ludzką obecnością. Dokładnie tak jak spotkany na drodze przyjaciel jest dla swego przyjaciela całkowicie ludzką obecnością, jak matka jest obecnością całkowicie ludzką dla dziecka, z którym żyje. Z Jezusem można było rozmawiać, dyskutować, można było zgadzać się lub nie zgadzać się z tym, co głosił na placach, a On mógł odpowiadać na pytania, korygować. To był Ktoś konkretny i obiektywny, Ktoś, kto wychowywał ludzką subiektywność.

Obecność całkowicie ludzka zakłada jednak metodę *spotkania*, zetknięcia się z rzeczywistością względem siebie zewnętrzną. Jest obecnością obiektywną, niewątpliwie możliwą do spotkania, obecnością, która porusza serce, ale znajdującą się «na zewnątrz». Kategoria «spotkania» zawiera pewien aspekt zewnętrzny, równie istotny, jak ten wewnętrzny.

Tego bez wątplenia doświadcza ci, którzy Go poznali. A obecnie? Po dwu tysiącach lat? Jak ową całkowicie ludzką obecność może spotkać człowiek dwa tysiące lat później?

Odwolajmy się do dziesiątego rozdziału Ewangelii św. Łukasza. Wielu ludzi pragnęło ujrzeć Jezusa, doświadczyć jego uzdrowicielskiej mocy, spotkać Go. Ale On nie mógł być w każdym miejscu. Zaczął więc wysyłać do osad, gdzie sam nie mógł się udać, tych, którzy byli mu najbliżsi, najpierw dwunastu, których sobie wybrał, potem około siedemdziesięciu uczniów. Wysyłał ich dwójkami, aby głosili ludowi to, co im się wydarzyło w spotkaniu z Nim. A uczniowie wracali pełni entuzjazmu, ponieważ lud ich słuchał, zdarzały się cuda, ludzie im wierzyli, zmieniali się. W takim razie, jak przedstawiało się oblicze Boga, który stał się człowiekiem, tym, którzy przyjęli i gościli

wysłanników Jezusa w pierwszej osadzie, do której ci ostatni przybyli? Jaki miał wygląd? Miał wygląd i oblicze tych dwu wysłanników. Istotnie Jezus powiedział, udzielając im wskazówek na drogę: «Kto was słucha, Mnie słucha...» (Łk 10,16).

Tak więc nawet wtedy, kiedy Jezus żył i działał na ziemi, wydarzenie Jego Osoby przybierało formę, która identyfikowała się nie tylko z Jego fizycznym wyglądem, lecz także z wyglądem (fizjonomią) tych, którzy w Niego uwierzyli, i dlatego zostali przez Niego posłani, by głosić Jego słowa, Jego orędzie i powtarzać Jego cudowne gesty, czyli urzeczywistniać zbawienie, którym była *Jego* osoba. Postawa, którą określiliśmy jako ortodoksyjno-katolicką, również dzisiaj wskazuje na ten właśnie sposób dotarcia do Jezusa Chrystusa, po to, żeby móc stwierdzić, czy prawdziwe jest Jego wielkie roszczenie, czy jest Bogiem, czy nie; czy orędzie chrześcijańskie jest prawdziwe, czy nie. Sposób ten polega na zetknięciu się z rzeczywistością tworzoną przez tych, którzy w Niego wierzą. Ponieważ obecność Chrystusa w dziejach, właśnie jako Kogoś o realnym obliczu, trwa widzialnie jako forma, którą można spotkać w jedności wierzących.

W aspekcie historycznym rzeczywistość ta nosi nazwę Kościoła, socjologicznym - lud Boży, natomiast w aspekcie ontologicznym, w najgłębszym sensie, zwie się mistycznym Ciałem Chrystusa.

To ostatnie określenie, choć dotyka prawdziwego sedna problemu, wyjaśnia jednak tylko do pewnego stopnia to, o co nam chodzi.

Moc, dzięki której Chrystus jest przeznaczony, aby panować nad całym dziejami i całym światem - Ojciec powierzył Mu każdą rzecz - moc, dzięki której jest przeznaczony, aby być Panem świata i dziejów, jest mocą, dzięki której wchłania On w siebie w ontologicznym, nie doświadczanym przez nas bezpośrednio sensie, osoby powierzone Mu przez Ojca, osoby, którym Duch dał łaskę wiary w Niego. Moc ta do tego stopnia opanowuje wierzącego, że pochłania go, czyniąc z niego część tajemnicy osoby samego Chrystusa. Św. Paweł przeczuł to, kiedy upadłszy z konia, usłyszał głos: «Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?» (Dz 9,4). A przecież nie znał Chrystusa! Prześladował ludzi, którzy w Niego wierzyli! Temu przecuciu nada Paweł wyraz i jasność później, gdy zdobędzie się na stwierdzenie, że nasza jedność z Chrystusem czyni nas członkami tego samego ciała: «... my, liczni, tworzymy jedno ciało.» (1 Kor 10,17). I to w sposób tak realny, że stajemy się wszyscy członkami jednego ciała (zob. Ef 4,25).

Wyrażający tę samą rzeczywistość obraz ewangeliczny posługuje się typowym dla kultury śródziemnomorskiej przykładem winorośli, «Ja jestem krzewem winnym, wy - latoroślami. Kto trwa we Mnie, a Ja w nim, ten przynosi owoc obfity, ponieważ beze Mnie nic nie możecie uczynić.» (J 15,5).

Najpiękniej wyraził metodę zwiastowania (orędzia) chrześcijańskiego św. Jan w swoim pierwszym liście gdy pisze: «To wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce - bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione - oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyście i wy mieli współuczestnictwo z nami» (1 J 1,1-3); prawda, która stała się ciałem, Bóg obecny, który nawet po siedemdziesięciu, stu, dwu tysiącach lat dociera do ciebie poprzez rzeczywistość, którą można zobaczyć, dotknąć usłyszeć. A jest nią grupa wierzących w Niego.

Czasem sformułowania te powtarzane są w środowisku chrześcijańskim tak, jakby były tylko metaforami, niezdolnymi do poruszenia strun serca i wyobraźni, do zadomowienia się w całej ekspresyjności faktu ludzkiego, ekspresyjności, którą zawiera zresztą sam termin «słowo», o ile nie redukujemy jego znaczenia - na wzór zachodniego intelektualizmu - do abstrakcji. Słowem jest ktoś, kto się wyraża, ktoś, kto komunikuje samego siebie.

Oto streszczenie koncepcji, za pomocą której cała tradycja chrześcijańska, zachowana w prawosławiu lub w katolicyzmie, określa sposób, w jaki urzeczywistnia się wydarzenie chrześcijańskie, czyli sposób w jaki trwa ono w historii. To właśnie spotykając jedność wierzących napotyka się, w dosłownym tego słowa znaczeniu, Chrystusa. Spotykając Kościół, w okolicznościach ustalonych przez Ducha Św. Żeby spotkać Kościół muszę spotkać ludzi, w określonym środowisku. Nie istnieje możliwość spotkania Kościoła powszechnego jako całości. Jest to abstrakcja. Kościół spotyka się w jego przejawie lokalnym i środowiskowym. Spotykając go człowiek zauważa otwierającą się przed nim możliwość krytycznej powagi, tak, że ewentualne przyłgnięcie (przystąpienie) doń - decyzja poważna, ponieważ od niej zależy znaczenie całego życia - może być w pełni rozumne.

Z jednej strony nie sposób zaprzeczyć, że powyższa logika stanowi wyzwanie dla naszego rozumu, podobnie jak Chrystus człowiek był wyzwaniem dla rozumu faryzeuszów: to przecież tajemnica Boga staje się obecna. Z drugiej strony nie sposób też zaprzeczyć, że również w wymiarze metodologicznym stajemy tu wobec tej samej dynamiki, która miała miejsce dwa tysiące lat temu.

Postawa ortodoksyjno katolicka pojmuje chrześcijańskie orędzie jako zaproszenie do aktualnego również dzisiaj, w pełni ludzkiego doświadczenia, jako obiektywne spotkanie z obiektywną rzeczywistością ludzką, głęboko znaczącą dla wewnętrznego życia człowieka, prowokującą do usensownienia i przemiany życia, a zatem wpływającą na podmiot zależnie od stopnia zgodności z pierwotnym przykładem. Także dwa tysiące lat temu wydarzenie chrześcijańskie polegało na zetknięciu się z obiektywną rzeczywistością - z człowiekiem, którego można było słuchać, na którego można było patrzeć, którego można było dotknąć ręką, z człowiekiem, który jednak dogłębnie oddziaływał na podmiot poruszając go do nowego doświadczenia, do nowego życia.

Oczywiście z biegiem czasu zmieniał się zewnętrzny kształt takiego spotkania, tak jak z upływem lat zmienia się zewnętrzny wygląd człowieka, lecz struktura fenomenu pozostawała ta sama. Mówiąc dokładniej, rzeczywistość Chrystusa pozostaje obecna, pozostaje we wszystkich czasach egzystencjalnym spotkaniem dokonującym się poprzez okoliczności życia ludzkiego, które On wybiera, tak, jakby od Niego nieprzerwanie płynęły whistorii, jako namacalne doświadczenie Jego boskiej rzeczywistości.

«Wyznajemy to bez zawstydy, co więcej z dumą: bez wątplenia katolicyzmu nie należy pod każdym względem identyfikować z pierwotnym chrześcijaństwem, czy z posłannictwem Chrystusa. W ten sam sposób, jak dorosły dąb nie jest całkowicie identyczny z małym odziomkiem. Zachowuje on swoje zasadnicze oblicze nie w sposób mechaniczny, lecz organiczny... Orędzie Chrystusa nie byłoby przesłaniem żywym, ani ziarno, które rzuca ona na glebę nie byłoby posłaniem żywym, gdyby na wieki pozostało małym nasieniem z roku 33 i nie zapuściło korzeni, i nie zaczerpnęło zewnętrznych soków, gdyby z pomocą owych soków, nie wyrosło na drzewo, w którego gałęziach wiją gniazda ptaki niebieskie»<sup>16</sup>. Tak więc w przypadku trzeciej z opisanych postaw analogia czy zbieżność z pierwotnym dynamizmem chrześcijańskiego wydarzenia jest niezaprzeczalna, gdy tymczasem w postawie pierwszej i drugiej podlega ograniczeniom.

#### 4. Spojrzenie wartościujące

Kończąc omawianie pierwszej przesłanki, chcę jednakowoż podkreślić, że również dwie pierwsze, omówione tu postawy, akcentują pewne wartości i że wartości te znajdują uznanie i pozostają zachowane także w postawie, którą tutaj omówiliśmy na trzecim miejscu.

a) Istotnie nie tylko nie wyklucza ona i nie ogranicza badań historycznych, ale stwarza człowiekowi możliwość wykorzystania tych badań w sposób bardziej odpowiedni.

Przypomnijmy słowa Henri de Lubaca: «Bóg działa w historii. Bóg objawia się poprzez historię. Co więcej, Bóg wkracza w historię przyczyniając się do jej "religijnego uświęcenia", które zmusza do traktowania Go poważnie». I dalej: «Od pierwszego dnia stworzenia do ostatecznego końca świata, pokonując opór materii i, poważniejszy, opór wolnego stworzenia, przechodząc ciąg etapów, z których najważniejszy znaczony był faktem Wcielenia, spełnia się ten sam plan Boży. Stąd bierze się druga charakterystyczna cecha naszego dogmatu, pozostająca w ścisłym związku z jego społecznym charakterem - jego historyczność»<sup>17</sup>.

Źródła historyczne to słowa, które wyrażają, dokumentują pewien rodzaj doświadczenia z przeszłości. Trzeba posiadać «dzisiaj» ducha i świadomość, właściwe doświadczeniu, które dwa tysiące lat temu zdeterminowało treść Ewangelii. Jedynie w ten sposób będzie można uchwycić prawdziwe przesłanie tych tekstów.

Wyobraźmy sobie, że pewien Włoch, podczas pobytu w Stanach Zjednoczonych, nawiązuje kontakt z Japonką, a po roku muszą się rozstać, gdyż dziewczyna zmuszona jest powrócić do Japonii. Załóżmy, że jest ona bardzo przywiązana do tradycji swego kraju i w dodatku cechuje ją poetyckie usposobienie. Podczas rozłąki wymieniają listy. Listy dziewczyny pisane są językiem pełnym odniesień i obrazów, które wydają się być dziwne dla mentalności człowieka Zachodu. Chłopak jednak podczas okresu zażyłości, kiedy byli razem, dostosował się do jej mentalności, nauczył się harmonizować z jej obliczem duchowym, uczuciowym, umysłowym i wyobrazeniowym. Załóżmy dalej, że jeden z listów trafił przypadkowo do rąk matki chłopaka. Język listu mocno ją zaniepokoił, martwi się o syna, bo słowa dziewczyny brzmią dla niej jak produkt silnie zaburzonej umysłowości. Syn cierpliwie próbuje wyjaśnić, że to, co tak niepokoi matkę, jest owocem innej logiki myślenia, owocem struktury wyobrazeniowej odmiennej od tej, do której przywykli ludzie Zachodu. Nie uzyskuje jednak większego zrozumienia. Postawmy sobie pytanie: czy bardziej obiektywny jest sposób odczytywania listu przez syna, czy przez matkę? Biorąc pod uwagę znaczenie wyłącznie literalne, bardziej obiektywne mogłoby się

<sup>16</sup> K. Adam, *L'essenza...*, op. cit., s. 8.

<sup>17</sup> H. de Lubac, *Cattolicismo...*, op. cit., s. 117; 98.

wydawać odczytanie listu przez matkę. Natomiast jeśli wziąć pod uwagę zrozumienie treści wyrażonej w listach z Japonii, z pewnością bardziej obiektywny jest sposób odczytania listów przez syna. Co więcej jest to jedynie obiektywny sposób. Ponieważ słowo wyraża ducha, pewien rodzaj świadomości, dlatego też chłopak, który dostosował się do ducha i temperamentu dziewczyny jest w stanie lepiej zrozumieć jej pełne ekspresji sformułowania.

Jak zatem można osiągnąć doświadczenie, które determinuje, decyduje o treści słów? Żeby to osiągnąć potrzebne jest spotkanie, *obecność*, trzeba spotkać to doświadczenie dzisiaj.

Jedynie uczestnicząc w doświadczeniu, które zdeterminowało treść dokumentów i ich rodzaj literacki, można dokumenty te zrozumieć. Zrozumieć obiektywnie i z łatwością uchwycić jedność która leży u podstaw wszystkiego o czym w nich mowa i która odpowiednio we wszystkim się wyraża. Wielka ulga, która towarzyszy katolickiej lekturze Pisma św. i tekstów pierwotnego chrześcijaństwa bierze się stąd, że unika się w niej niopisanego zagmatwania interpretacyjnego, które niosą z sobą inne postawy. Zostają odsunięte wszelkie "jeżeli" i "ale", zagrażające jakiegokolwiek próbie lektury. Przede wszystkim jednak lektura ta prowadzi do interpretacji całościowej, interpretacji, która nie zaniedbuje niczego, do ogarniającego i wyczerpującego spojrzenia. Minimum, które może stwierdzić jest to, iż nawet w kontekście wszelkich możliwych hipotez, nie da się obalić rozumności katolickiej interpretacji i że katolicka lektura wydarzenia z przeszłości imponuje przede wszystkim spojrzeniem całościowym i prostotą.

Obiektywizm wiedzy historycznej, którego wartość chciała podkreślić postawa racjonalistyczna, jest ocalony o ile ja uczestniczę w doświadczeniu, przekazanym przez teksty historyczne. Spełniony być musi tylko jeden warunek: żeby owo doświadczenie było obecne, żeby miało miejsce dzisiaj. Warunek ten spełnia się w Kościele, w jedności wiernych w Kościele.

Powyższa obserwacja zachowuje swoją ważność w odniesieniu do jakiegokolwiek dokumentu. Potrzeba «człowieczeństwa» (ludzkiej wrażliwości), by zrozumieć doświadczenie ludzkie zawarte w *Iliadzie* i *Odysei*. Potrzeba ludzkiej wrażliwości, by zrozumieć element ludzki zawarty w *Boskiej Komedii*. Potrzeba żebym był po ludzku wrażliwy, jeśli mam zrozumieć człowieczeństwo wyrażone w *Pieśniach Leopardiego*. *Człowiek zimny, człowiek któremu brakuje dojrzałej wrażliwości ludzkiej nie zrozumie*. W przypadku każdego zjawiska literackiego, czy historycznego problem polega przede wszystkim na tym, aby uaktywnić, drzemiące w nas, pokłady ludzkiej wrażliwości, rozwinięte i umocnione aktualnym doświadczeniem, które jest w gruncie rzeczy takie samo, jak to, które dało początek tamtym wydarzeniom i tamtym stronom tekstu.

Nawet jeśli Wydarzenie ma charakter boski, jeśli fragmenty tekstu, właściwie odczytane, chcą owo boskie przywołać, to i tak opisany sposób postępowania pozostaje ten sam i rzecz jasna, jedynie słuszną hipotezą badawczą jest aktualne uczestnictwo w wydarzeniu obecności tegoż boskiego faktu.

b) Zbadajmy teraz wartość, którą należy wyakcentować w postawie protestanckiej. Wartością godną podkreślenia jest to, że absolut, niezależnie od ludzkich dewiacji, może się objawić bezpośrednio swojemu stworzeniu: chodzi tu o doświadczenie mistyczne.

Czyż jednak poryw podziwu i zachwyty mężczyzny względem kobiety, którą kocha, nie jest silniejszy wtedy, gdy ta stoi przed nim, niż wtedy gdy ją sobie jedynie wyobraza? Zmysł mistyczny kontemplacji, tak go nazwijmy, jest tysiącokrotnie silniejszy, wtedy gdy przedmiot miłości mistycznej jest obecny, niż wtedy gdy, pozostając w oddali, zdany jest na moje, choćby najbardziej intensywne uczucie! Oto dlaczego tak wielu i tak wybitnych mistyków wydał katolicyzm! O wiele silniejsza jest miłość do jakiegoś przedmiotu, gdy ten determinuje ją swoją obecnością, niż wtedy, gdy zdana jest ona tylko na pracę wyobraźni, przez projekcję uczucia, z konieczności bardziej mglistego.

Jeżeli boskość jest egzystencjalnym spotkaniem, doświadczeniem całkowicie ludzkim, to współzycie z nią potęguje rozstrzygającą oczywistość i rozumne przekonanie. Oczywistość faktu jest podstawowym sposobem, w jaki człowiek dochodzi do poznania, a przekonanie rozwija się dzięki bliskiemu kontaktowi, zażyłości, dzięki bliskości spojrzeń. Bóg dowartościował nasz naturalny dynamizm. Boskość komunikuje się w chrześcijaństwie w przestrzeni osobistego doświadczenia, zaś postawa protestancka w sposób genialny czuje nowość chrześcijaństwa jako inspiracji. Tym jednak, co tylko z wielkim trudem może narodzić się z takiej postawy, jest owa bardziej intymna zażyłość, bardziej konkretna i bardziej godna szacunku, niż zażyłość matki z dziećmi, a jednocześnie dobrze ugruntowana rozumność. Obie bowiem, i zażyłość, i rozumność, rodzą się z doświadczonej i przeżytej przynależności. Hebrajska idea «ciała» wyjaśnia tę koncepcję. W językach semickich «ciało» ma szersze znaczenie i oznacza także to, co jest wytwarzane przez człowieka, zespół widzialnych faktów, poprzez które wyraża się jego ja. Dziecko jest ciałem ojca i matki, a dzieło artysty tworzy z nim i jego osobowością jedno ciało. Podobnie Chrystus, jak powiedzieliśmy, tak głęboko wpływa na człowieka, że ten ostatni staje się częścią

Jego osoby, częścią Jego ciała. Stąd rodzi się doświadczenie, do którego jedynie mgliście nawiązuje obraz ciała, również jeśli to ostatnie pojmuje się w szerokim - dopiero co wspomnianym - sensie, doświadczenie, którego jednak pierwsze oznaki widoczne są w najsilniejszych ludzkich przeżyciach, takich jak przeżycie artystyczne i miłosne. W tych przeżyciach może przebłyskiwać przecucie owego doświadczenia konkretnej, czy nawet bardziej niż konkretnej, jedności między Chrystusem i tymi, którzy do Niego należą, jedności przekraczającej granice naszej natury, choć w nią wpisanej. Pozostańmy przy analogii, na przykład do doświadczenia miłosnego - jeśli jest ono szczere i silne, to jedność przeżywa profetyczne drgnięcie dotąd niewyobrażalnej jedności. Jest to przygoda, jak w sztuce, tajemna lecz wspiana skierowana ku wyższej, przekraczającej ją rzeczywistości.

Chciałbym zakończyć uwagę, że powyższe spostrzeżenia na temat wyszczególnionej przez nas trojkiej postawy tworzą, z duchowego i intelektualnego punktu widzenia, zwornik do podejmowania problemu chrześcijaństwa. Istotnie, również postawa praktyczna, którą tak często przyjmujemy wobec tegoż problemu, wynika stąd, iż zostaliśmy poddani wychowaniu, które nie bazowało w sposób dostatecznie jasny na trzeciej postawie, ale na heterogeniczności i pomieszaniu opinii.

## Rozdział trzeci

### **PRZESIANKA DRUGA: WSPÓLCZESNA TRUDNOŚĆ W ROZUMIENIU ZNACZENIA CHRZEŚCIJAŃSKICH SŁÓW<sup>18</sup>**

#### *1. Świadomość pewnej trudności*

Wspominałem już we wprowadzeniu o współczesnych trudnościach mentalnych w podejściu do rzeczywistości typu religijnego. Trudności te, zanim jeszcze stają się przeszkodą w przyłgnięciu do rzeczywistości religijnej, już są przeszkodą w jej zrozumieniu. Trafnie zauważył to Nietzsche w *Poza dobrem i złem*, kiedy komentując brak wrażliwości sobie współczesnych na paradoks chrześcijańskiego Wcielenia, a szczególnie Ukrzyżowania, mówił o "ludziach czasów współczesnych, których inteligencja jest tak stępiona, że nie pojmują już sensu chrześcijańskiego języka..."

Dlaczego akurat dzisiejszemu człowiekowi taką trudność sprawia uświadomienie sobie znaczenia słów bezpośrednio związanych z chrześcijańskim doświadczeniem? Przecież ten brak pierwotnej syntonii rodzi także trudność w rozumieniu wyrażeń chrześcijańskiego orędzia, które przekazywane jest w dziejach za pośrednictwem tej formy obecności, jaką jest jedność wiernych, czyli Kościoł.

Aby odpowiedzieć na to pytanie, chciałbym choć na krótko cofnąć się w przeszłość i ukazać historyczne początki naszych współczesnych kłopotów z przyjęciem religijnej koncepcji *życia*, czyli z przyjęciem propozycji, która zmierza do poddania całego życia Bożemu władztwu.

Po raz pierwszy spostrzegłem to nasze, ludzi współczesnych, położenie, kiedy przed laty miałem okazję słuchać w Asyżu srebrnych trąb miejskich, akompaniujących do pewnej średniowiecznej pieśni. Słowa tej pieśni wywoływały u mnie instynktowne zmieszanie. Chodziło o hymn straży miejskich Asyżu, a tekst nawoływał do czujności, do czuwania, żeby obronić miasto przed wrogami a duszę przed atakami złego. Wezwanie, łączące w jedną całość temat obrony miasta jak i obrony duszy przed grzechem śmiertelnym wydało mi się jakby obce. Tego typu poczucie obcości jest właśnie zbieżne z trudnością uznania religijności za determinantę wszystkiego. Możemy odwołać się do pewnego obrazu. Dawniej, by zaatakować stromą ścianę skalną trzeba było włożyć dużo wysiłku i czasu, żeby w ogóle do niej najpierw dotrzeć. Dzisiaj natomiast istnieje wiele środków, za pomocą których w krótkim czasie można znaleźć się pod ścianą, którą chcemy zdobyć. Otóż właśnie to, jeśli chodzi o łatwość dostrzeżenia elementu religijnego w powiązaniu z całym życiem, autorzy pieśni straży miejskich Asyżu podobni byli do współczesnych alpinistów, którzy docierają do stóp skalnej ściany kolejką linową. My natomiast jesteśmy jak owi alpiniści sprzed stu lat, którzy musieli odbyć długą, wstępną wędrówkę przed rozpoczęciem właściwej wspinaczki. Wówczas słowa płynące z doświadczenia chrześcijańskiego mogły być przyjmowane ze świeżymi siłami. Dzisiaj stajemy zmęczeni pod stromą ścianą tych słów, jeszcze przed rozpoczęciem wspinaczki.

#### *2. Średniowiecze z punktu widzenia rozpowszechnienia się pewnej mentalności*

Powiedzieliśmy wcześniej, że ten kto ułożył, a prawdopodobnie także ci, którzy śpiewali pieśń straży miejskich Asyżu, nie podchodzili do zdobywania ściany wyrażeń chrześcijańskiego życia z resztkami tchu, wyczerpani długą drogą, lecz stawali wobec niej z większym spokojem. Kultura średniowieczna jest bez wątpienia pierwszą przyczyną owej większej syntonii w kontakcie z orędziem chrześcijańskim.

Kultura średniowieczna sprzyjała bowiem kształtowaniu się mentalności naznaczonej autentyczną religijnością. Zaś autentyczna religijność jest określona przez obraz Boga pojmowanego jako wyłączny horyzont każdego ludzkiego działania, a więc przez koncepcję Boga, jako Kogoś przystającego do wszelkich aspektów życia, obecnego w każdym ludzkim doświadczeniu, żadnego nie wyłączając, czyli przez koncepcję Boga jako ideału jednoczącego. Oto jak angielski historyk Christopher Dawson komentuje ten właśnie aspekt średniowiecznej cywilizacji: «... Jednym z najbardziej charakterystycznych rysów życia średniowiecznych cechów był sposób, w jaki łączono działania religijne ze świeckimi w jeden zespół zachowań społecznych. Kapela cechowa, fundacja

<sup>18</sup> W rozdziale niniejszym zostaną wyłożone w innym ujęciu te same refleksje, które pojawiają się w mojej książce *La coscienza religiosa nell'uomo moderno* (Mediolan 1985), która w czasach pierwszego wydania odwoływała się do cyklu wykładów na ten temat, wygłoszonych w różnych uniwersytetach i centrach kultury we Włoszech i za granicą. Warto wspomnieć, że tego rodzaju rozważania, pojawiające się w kontekście obecnej analizy, można zrozumieć jedynie w pełnym wywodzie. Wydawnicza "izolacja" tego tekstu nie powinna jednak być przeszkodą we właściwym przyjęciu myśli autora, na temat zagadnień tak bogatych i złożonych.



modlitw i mszy za zmarłych członków, wystawianie przedstawień i misterii z okazji wielkich świąt - wszystkie te rzeczy leżały w gestii cechu, podobnie jak wspólne uczyty, wyznaczanie pracy i zarobku, pomoc udzielana towarzyszom cechowym w chorobach i nieszczęściach oraz prawo uczestnictwa w rządach miejskich. Wspólnotowe życie miasta średniowiecznego znajdowało najpełniejszy wyraz w życiu Kościoła i w przedłużeniu liturgii, sięgającej również w życie publiczne...».<sup>19</sup> I uprzedzając współczesne zmieszanie wobec organicznej całości życia społecznego, które ze względu na styl życia i środowiska kształtujące mentalność można nazwać cywilizacją chrześcijańską, tenże Dawson dodaje: «Lecz, można by zapytać, czyż idea powrotu do cywilizacji chrześcijańskiej nie jest nie do pogodzenia z warunkami życia w świecie współczesnym, które akceptują dzisiaj zarówno chrześcijanie jak ludzie niewierzący? Z pewnością nie może być mowy o powrocie do starego porządku sojuszu Kościoła z państwem, czy do kościelnej władzy nad społeczeństwem. Ale to nie oznacza, że możemy sobie pozwolić na odrzucenie ideału cywilizacji chrześcijańskiej... Królestwo Boże jest królestwem uniwersalnym. Nie ma takiego aspektu życia ludzkiego, który znajdowałby się na zewnątrz niego, albo nie byłby mu w jakiś sposób podporządkowany. W naturze chrześcijaństwa leży to, że jest ono ruchem zmieniającym świat»<sup>20</sup>.

O co może chodzić w wyrażeniu: wzrastać wewnątrz mentalności, która kieruje się autentyczną koncepcją Boga? Dla której Bóg pomyślany, wyobrażony, przeżywany jest rzeczywiście Bogiem, czyli, jak już zostało powiedziane, kimś, komu nic nie może umknąć? Mówi przysłowie, że nic się nie dzieje bez woli Boga. Ewangelia, w sposób sugestywny i dramatyczny, uprzedza sens owego powiedzenia, gdy przypomina słowa Jezusa: «U was zaś nawet włosy na głowie wszystkie są policzone» (Mt 10,30).

Głęboko zapadła mi w pamięć sytuacja, do jakiej doszło podczas spotkania z pewnym reżyserem telewizyjnym, gdy w trakcie rozmowy przytoczyłem to właśnie zdanie z Ewangelii. Ów reżyser niespodziewanie uderzony konsekwencją znaczenia tych słów, nie mógł wprost uwierzyć, że można sobie wyobrazić podobnie konkretną wypowiedź w ewangelicznej nauce i rozważając ją w duchu powtarzał «To nie możliwe!». Z drugiej strony - nigdy dość podkreślania tej prawdy - ten sposób wpływu Boga na życie jest nieuniknioną konsekwencją pojmowania Boga w sposób właściwy.

Jedynie Bóg pojmowany takim, jaki jest, czyli jako ostateczna istota (konsystencja) całego życia, jest Bogiem wiarygodnym, ponieważ przekonanie wypływa z dostrzeżenia związku między każdym aspektem egzystencji a determinującą wszystko wartością globalną.

Średniowiecze nie dlatego można uznać za bardziej interesujące od innych minionych epok, że wszyscy ludzie byli bardziej pobożni, czy zdolni do zachowań mniej nagannych moralnie, ale ze względu na mentalność, łączącą w jedną całość dwa wymiary rzeczywistości. Prawda o pochodzeniu własnej osobowości od żywej Rzeczywistości była na poziomie świadomości podmiotu kryterium patrzenia na rzeczy, kryterium, zgodnie z którym potem tymi rzeczami się posługiwano.

«Cywilizacja chrześcijańska nie jest z pewnością cywilizacją doskonałą - zauważa Dawson - ale jest cywilizacją, która uznaje chrześcijański styl życia za normalny».<sup>21</sup>

Można powiedzieć, w sposób co prawda nieco banalny ale syntetyczny, że Średniowiecze było czasem rozpowszechnienia się mentalności religijnej; łatwiej było wówczas człowiekowi zdać sobie sprawę z tego, iż religijność zbieżna jest z jego pragnieniem nadania znaczenia całemu życiu; łatwiej było zdać sobie sprawę z tego, że rzeczywistość Boża jest źródłem osobowości człowieka i determinantą jego rozwoju.

Obserwacja ta wyjaśnia zjawiska pozornie przeciwstawne. W średniowieczu pojawiły się dramatyczne antynomie: religijność będąca zwiastunem pokoju (franciszkanizm) i religijność aplikowana do wojen (krucjaty): wyniesienie człowieka-brata, jako wolnej, stojącej w obliczu nieskończoności, istoty oraz próby nagięcia ludzkiej woli przemocą (inkwizycja) i tak dalej... Nie można wytłumaczyć tych antynomii podkreślając aspekt negatywny, jak to często ma miejsce w ramach współczesnej kultury, ale jedynie starając się zrozumieć gdzie każdy z nich bierze początek.

Chciałbym dokonać owego wysiłku zrozumienia posługując się pewnym wymyślonym epizodem - chociaż całkiem prawdopodobnym - w którym obecne są paradoksalne elementy (ponieważ, jak nauczał ojciec de Lubac, «... paradoks jeszcze zanim powstaje w myśli, już jest wszędzie obecny w rzeczywistości. Wszędzie jest u siebie w domu. Odradza się zawsze... Synteza świata jeszcze się nie dokonała. Każda prawda, zaledwie zostanie lepiej poznana, otwiera nowe możliwości... Paradoksem, w najlepszym sensie, jest obiektywność»<sup>22</sup> ).

<sup>19</sup> C. Dawson, *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, Roma 1984, s. 413.

<sup>20</sup> C. Dawson, op. cit., s. 218.

<sup>21</sup> C. Dawson, op. cit., s. 213.

<sup>22</sup> H. de Lubac, *Paradossi e nuovi paradossi*, Milano 1989, s. 43.

Wyobraźmy sobie zatem, że przenieśliśmy się w pełne średniowiecze i poznaliśmy z bliska historię czterech zbirów, pozostających w służbie pewnego panicza, który zlecił im porwanie z klasztoru pewnej mniszki. Nie wykluczone, że ten, kto opowiadałby nam o tej nieszczęsnej historii, nie omieszkałby wspomnieć, iż przed wyruszeniem na akcję owi czterej złoczyńcy odmówili Zdrowaś Maria, żeby im się powiodło. Stoimy tu wobec jednej ze wspomnianych przed chwilą antynomii. Jakie elementy wnosi ten przykład do naszej analizy? Z jednej strony mamy bardzo słuszną zasadę, znak powszechnie uznawanej przez społeczność prawdy: że Bóg wkracza we wszystkie sprawy. Niemniej zasada ta zastosowana była w sposób oczywiście zły, nie dlatego, że do Boga powinniśmy się odwoływać tylko przy pobożnych okazjach, ale dlatego, że nie można oczekiwać od Boga pomocy w czynach obiektywnie złych.

Analogicznie, właśnie w epoce, gdy całe kraje i miasta kapały się we krwi, przelewanej w bratobójczych walkach, pojawił się ucieleśniony symbol jedności braterskiej między wszystkimi ludźmi, równymi bez wyjątku w obliczu ostatecznego i nieskończonego ideału, przez który wszyscy czuli się osądzani i do którego wszyscy w głębi duszy wzdychali. Chodzi o nierównany symbol jedności, braterstwa i równości, oferowany przez cud średniowiecznej katedry, do której kierowali swe kroki wszyscy - przyjaciele i wrogowie, bliscy i dalecy, do której przychodzili na "święta", co były zapowiedzią - jak powiada Jacopone da Todi - owego "królestwa niebieskiego / będącego wypełnieniem każdego święta / którego tak pragnie serce".

Podobne refleksje obudziło we mnie zdarzenie, które rzeczywiście mi się przytrafiło kilka lat po wojnie. Znajdowałem się w pobliżu mego domu i szedłem ulicą w towarzystwie młodego robotnika, z którym zaprzyjaźniłem się przy okazji jego nawrócenia. Rzeczywiście, z zagorzałego antyklerykała i niewierzącego stał się praktykującym katolikiem, przekonany postawą siostr zakonnych, które całymi miesiącami opiekowały się jego bardzo chorą żoną i domem. Szliśmy więc napić się kawy w barze na rogu, gdy grupka młodzieńców stojących na chodniku zaczęła kierować w moją stronę obraźliwe słowa, sprowokowana moim duchownym strojem. Nawet się nie spostrzegłem, jak mój przyjaciel zręcznym chwytem powalił na chodnik jednego z młodzieńców, zmuszając resztę do ucieczki. Przyszło mi wtedy do głowy, że jakiś obserwator, uważnie śledzący z okna przebieg wydarzeń, mógłby je tak skomentować: "Oto czym jest katolicyzm. Przemocą w imię obrony religii! Jak w czasie krucjat!". Na czym polegałby błąd takiego rozumowania? Otóż, analogicznie do tego, co powiedzieliśmy wcześniej, przy okazji wymyślonego epizodu, wspomniany obserwator powinien był uznać, że powód oburzenia mego przyjaciela był ze wszech miar słuszny, był wyrazem rodzącego się w nim słusznego przekonania, ale sposób w jaki dał wyraz owemu przekonaniu był jeszcze prostacki, nieodpowiedni.

Wracając jednak do kultury średniowiecznej, musimy zdawać sobie sprawę, że właśnie istnienie powszechnej mentalności religijnej dawało jednostkom niezbędną edukację, konieczną do wprawnego posługiwania się kryterium, które przyjęte i zasymilowane mogło być stosowane dobrze, jale też źle, mogło być źródłem postaw twórczych, ale też źródłem postaw, które nam, ludziom XX wieku, łatwo uznać za niegodziwe, jak wojny, czy określone systemy przemocy. Ale nawet jeśli konkretne zastosowania tego kryterium mogły być owocem czy to pewnego poziomu cywilizacji, czy też spaczenia osobistej wolności, to jednak powinniśmy zrozumieć, że zasada, choć niekiedy błędnie zastosowana, odpowiadała owemu bezgranicznemu wymogowi sprawiedliwości, który rozwijała jedynie nauka katolicka.

Tak więc to żywa i prawdziwa idea Boga była przyczyną wznoszenia katedr i ruchu franciszkańskiego, gdy tymczasem historycznie uwarunkowane przeżywanie tej samej idei legło u początków zjawisk z nią sprzecznych.

Żaden rodzaj formacji człowieka nie może zresztą całkowicie uchronić od takich sprzeczności, niezależnie od słuszności zasad, którymi formacja taka się kieruje. Co więcej «... istnieje zawsze dość znaczna rozbieżność między zasadami moralnymi jakiegoś społeczeństwa, a moralną postawą jednostek. A im wznioślejsze są zasady, tym większy jest rozdźwięk, tak że musimy się naturalnie spodziewać, że kontrast między zasadami moralnymi, a zachowaniem społecznym będzie największy w przypadku Chrześcijaństwa...»<sup>23</sup> A jest to tym łatwiej zauważyć, kiedy «... wartości duchowe i moralne... wpływają na kulturę w najróżniejszy sposób, za pomocą instytucji, symboli, literatury i sztuki, jak również oczywiście za pomocą osobistego zachowania».<sup>24</sup>

Niemniej jednak mentalność autentycznie religijna była właśnie tym, co ułatwiało w epoce średniowiecznej przyłgnięcie do religii i zdobycie religijnych przekonań: Bóg brany był za Kogoś, kim naprawdę jest, to znaczy za źródło każdej rzeczy a więc za najwyższą obecność w każdym aspekcie życia. Trudniej było, tak jak to niestety wydaje się być łatwiejsze dla naszej współczesnej mentalności, wyobrazić sobie Boga, jako Kogoś stojącego *obok* prawdziwego życia, z jego zmartwieniami i obowiązkami. Przypomnijmy wyrażenie św. Pawła, gdy mówił o Bożym planie «aby wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie» (Ef 1,10): to w Chrystusie mieści się istota

<sup>23</sup> C. Dawson, op. cit., s. 212.

<sup>24</sup> C. Dawson, op. cit., s. 212.

rzeczy, ich sens. Chrystus, jako sens wszystkiego, jest tym, co najbardziej intymnie i obecne w jakiegokolwiek rzeczy.

Uświadomienie sobie istnienia w Średniowieczu takiej mentalności może być także pomocne - jak już powiedzieliśmy - w zrozumieniu kontrastów tamtej epoki, ponieważ bierze pod uwagę oba antynomiczne elementy: edukację ducha, którą zapewniał Kościół, a jednocześnie większą grubiańskość epoki historycznej, w której walory tej edukacji mogły pozostać nierozwinięte.

Dygresje te miały na celu podkreślenie przemożnej jedności koncepcji życia, która dawała chrześcijaninowi poczucie zażyłości z ideą Boga żywego, do której rozumienia wychowywał Kościół. Właśnie autentyczności owego doświadczenia, zawdzięczano łatwość, z jaką reagowano na to, co religijne, czy przyjmowano tradycję religijną. Dlatego w swoim *Chronicon* ówczesny historyk Giovanni Villani mógł napisać: «Niewierzących jest niewiele i wszyscy ich potępiają». Nie działo się tak wskutek naiwności, ale z powodu głębszej precyzji w rozumieniu obecności «Ostatecznego Sensu».

### 3. Humanizm z punktu widzenia rozbicia pewnej mentalności

#### a) Właściwe postawienie problemu

Upraszczając można by powiedzieć, że w naszej, ludzi współczesnych, postawie względem faktu religijnego brakuje problemowości. Zazwyczaj postawa ta nie jest postawą naprawdę problemową.

Jak miałem okazję już powiedzieć "życie jest splotem zdarzeń i spotkań, które prowokują świadomość, wywołując w niej różnej miary problemy. Problem nie jest niczym innym, jak dynamicznym wyrazem reakcji na prowokujące spotkania... Znaczenie życia - czy ważnych i odnoszących się do życia rzeczy - może dostrzec jedynie ktoś, kto zajmuje się całościową problematyką życia"<sup>25</sup> Pojawienie się problemu zakłada więc narodziny zainteresowania, budzi umysłowe zaciekawienie, inaczej niż w przypadku zwątpienia, którego egzystencjalna dynamika zmierza do rozkładu aktywnego dynamizmu zainteresowania i stopniowo czyni nam przedmiot obcym.

Dotychczas mówiliśmy o mentalności średniowiecznej, zdolnej do przekazywania prawdziwej i żywej idei Boga, usiłującej wyrazić powszechną ważność Boga dla wszystkich aspektów życia, tak jednostki, jak i jej środowiska. Istotnie, środowisko reprezentuje splot wpływów, które przeżywamy, jako reakcje między oryginalnością jednostki i zespołem różnych okoliczności. To, co nazwaliśmy postawą problemową, czy przyzwoleniem na to, żeby dać się prowokować przez problem, jest właśnie określone przez treść okoliczności i osobistą oraz krytyczną nad nimi refleksję.

Stąd płynie oczywisty wniosek, że jeżeli jakieś środowisko, czy mentalność stwarzają odpowiednie bodźce do pojawienia się problemu, to ten ostatni może się zjawić w całej pełni, z uwzględnieniem swych istotnych składników i może okazać się łatwiejszym do rozwiązania. W Średniowieczu zaistniały zatem przez pewien okres warunki, które ułatwiały odpowiednią postawę problemową wobec chrześcijaństwa: mentalność i środowisko, które ułatwiały jednostce przyjęcie koncepcji Boga, jako sedna każdej rzeczy.

Jeżeli natomiast przeciwnie, mentalność i środowisko nie przyczyniają się odpowiednio do zdynamizowania danego problemu, ale czynią to w sposób stronniczy i jednostronny, to problem ten będzie ledwo widoczny, a podmiot ludzki z łatwością przyjmie względem niego postawę ułomną.

#### b) Początek procesu rozbicia

U źródeł naszych współczesnych trudności w rozumieniu chrześcijańskiego języka znajduje się ta właśnie ułomność: skoro jedyną wewnątrznie niesprzeczną koncepcją Boga jest koncepcja, według której Bóg «obchodzi» całe życie (ma związek z całym życiem), to mentalność, która nie proponuje owej wszechobecności Boga, nie jest w stanie przeszkodzić narzucaniu się problemu, gdyż człowiek odczuwa jego głód, stawia go jednak przy pomocy pojęć trudniejszych do zrozumienia i w konsekwencji błędnych.

Początek procesu rozbicia owej jednolitej (harmonijnej) mentalności religijnej, zdolnej do adekwatnego postawienia problemu religijnego, możemy umieścić w wieku XIV. Nie ma tu miejsca na analizę czynników, które przyczyniły się do tego rodzaju rozbicia - było ich wiele i różnej natury. Tytułem przykładu wspomnimy o nich krótko, ale rzeczą najważniejszą jest zauważenie, iż początek tego osłabienia organicznej mentalności, w tym, co się tyczy problemu religijnego, ma swoje źródło w trwałej możliwości duszy ludzkiej, w smutnej możliwości braku autentycznego zaangażowania, braku zainteresowania i zaciekawienia całością rzeczywistości.

<sup>25</sup> L. Giussani, *Il senso...*, op. cit., por. s. 54.

Zapytajmy więc co było przyczyną «zatracenia, czy niecierpliwego przzerwania, długiej, cienkiej i delikatnej nici ciągnącej się od zamierzchłej starożytności; nici owego niezwykłego sposobu spędzania czasu przez człowieka, jakim jest zwyczaj rozmyślania»<sup>26</sup>. To gustowne wyrażenie Chestertona odnosi się właśnie do końca wieków średnich, gdzie słowo «rozmyślanie» ma właśnie cały ciężar gatunkowy owej postawy problemowej, czyli krytycznej, którą niezmiernie faworyzuje jednolita (harmonijna, scalniona) mentalność.

Bez wątpienia ważną rolę trzeba przypisać wzrastającemu dobrobytowi, który szedł w parze z rozwojem społeczeństwa miejskiego, które «było» jednym z największych tworców socjalnych Średniowiecza<sup>27</sup>. Oczywiście żaden wynik ludzkiego działania nie może być wyczerpująco wyjaśniony wyłącznie okolicznościami zewnętrznymi, ponieważ wolność człowieka, nawet osłabiona, pozostaje niezatartym znakiem stworzenia Bożego. «To w tajemnych pokładach świadomości, poprzez mroczną dialektykę ideałów i uczuć, wypracowuje się przeznaczenie świata, a nowe siły, które powodują upadek mocarstw są te same, jakie każdy człowiek spotyka w ciemnościach swego serca»<sup>28</sup>.

Należałoby zatem powiedzieć, że w atmosferze większej zamożności, w pełnym uciech próżniactwie toruje sobie drogę ludzka instynktowność i stopniowo staje się ideologią, aż po preferowanie atmosfery nieangażowania się w całość rzeczywistości i we wcielanie w życie tych ideałów, które teoretycznie dalej się uznaje. Takie niezaangażowanie tym bardziej przyczyniało się do rozprężenia klimatu społecznego, im bardziej niepokojącymi czyniło kontrasty życia społeczności cywilnej. Na początku XIV wieku Europa znaczone jest klęskami nieurodzaju, zarazy oraz wojnami, a «... ludzkość średniowieczna», która «... była, mimo całej swej przemocy, społeczeństwem braterskim» patrzy teraz jak zanikają «wobec niebezpieczeństw tak ogromnych, miłosierdzie, przyjaźń i najgłębsze uczucia»<sup>29</sup>. Tak iż po upływie wieku będzie można stwierdzić, że «niewiele wieków doświadczyło tak skandalicznej różnicy między ostentacyjnym, bezczelnym bogactwem bogatych a ubóstwem biednych... Ten kontrast nie miał w sobie nic chrześcijańskiego»<sup>30</sup>.

Pośród wszystkich tych okoliczności społecznych zarysowuje się obraz jedności w drodze ku dezintegracji, którą wesprze kulturowo humanizm Odrodzenia.

«Jesteśmy daleko od wieku św. Tomasza. Wielkie syntezy tamtych czasów legły w gruzach. Nowe katastrofy, jak schizma zachodnia, upadek Konstantynopola..., przyspieszyły przemiany. Pojawiły się nowe źródła wiedzy. Ujawniły się nowe podziały. Aby zaradzić nędzy moralnej i walkom społecznym, które wstrząsały chrześcijaństwem, trzeba było na nowych podstawach odbudować jedność ducha; trzeba było otrzymać "zgodę", ... to, co Pico della Mirandola nazywał... pitagorejską przyjaźnią»<sup>31</sup>.

Tymi słowami de Lubac rozpoczyna zasadniczy rozdział swojej książki, poświęconej Pico della Mirandola. O tym, jak bardzo ów sen o zgodzie był żywy, nie tylko na poziomie społecznym i politycznym, ale również na poziomie jedności osoby, świadczą między innymi liczne utwory literackie.

Jednym z autorów, u którego opis objawów jest w tym względzie doprawdy emblematyczny, był Francesco Petrarca. W jego strofach można zauważyć oznaki i reperkusje dokonującego się rozbicia osobowości w porównaniu z poprzednią atmosferą kulturową i społeczną.

«Jakaż łaska, jaka miłość, lub przeznaczenie  
da mi skrzydła gołębicy,  
bym wsparł się na nich i uniósł nad ziemię?»

Wszystkie wiersze Petrarcki są jakby świadectwem «duszy zranionej niezgodą życia», duszy rozdartej pomiędzy uznaniem - które wciąż jest jasne i czyste, ale tylko teoretyczne - pewnej wizji człowieka, a więc i określonego zmysłu moralnego, a jakimś ogólnym poczuciem życia, które narzuca się, jako płynące swoim torem, bez związku z teorią.

Zakończenie *Rymów* Petrarcki, ostatnia strofa Hymnu do Niepokalanej Marii Panny, w sposób wzruszający ukazuje rozdarcie duchowe poety:

«Dzień się zbliża, już nie może być daleko,  
tak czas lotem chyżym upływa,

<sup>26</sup> Gilbert Keith Chesterton, *San Tomaso d'Aquino*, Roma 1971, s. 100.

<sup>27</sup> C. Dawson, op. cit., s. 404.

<sup>28</sup> Daniel Rops, *Storia della Chiesa del Christo*, Torino 1951, s. 109.

<sup>29</sup> D. Rops, op. cit., t. III, s. 689.

<sup>30</sup> D. Rops, op. cit., t. IV, s. 127.

<sup>31</sup> H. de Lubac, *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Milano 1975, s. 261.

a serce nakaz wiedzy lub śmierci przeszywa,  
Panno jedna i jedyna:

powierzam się twemu Synowi, prawdziwemu człowiekowi i Bogu niech przyjmie w pokoju me ostatnie  
tchnienie»

Interesująca refleksja historyczna pokazuje, że «im głębiej bada się początki Humanizmu, tym bardziej rozpoznaje się w nich istnienie elementu, który nie ma natury wyłącznie duchowej, ale czysto chrześcijańska... Humanizm był, to prawda, powrotem do natury, ponownym odkryciem człowieka i świata natury, ale autorem tego ponownego odkrycia nie był człowiek natury. Był nim chrześcijanin, typ człowieka ukształtowany przez dziesięć wieków duchowej dyscypliny i intensywnej kultury życia wewnętrznego»<sup>32</sup>.

Chciałbym podkreślić, że przytoczone wersy, owszem ukazują człowieka będącego pod względem doktrynalnym owocem chrześcijańskiej historii, ale właśnie ten «typ człowieka» cierpi już udręki: jego osobowość jest podzielona, rozbita a napięcie spowodowane tym rozbiem tworzy ostateczny klimat jego poezji. To właśnie owa tęsknota duszy niespokojnej, pełnej obaw znamionuje poezję Petrarke, tęsknota ku czemuś cennemu, co zdaje się wymykać i oddalać.

### c) Człowiek rozbity na wielość ideałów

Człowiek, nie będąc już zdolny do przeżywania odniesienia do czegoś większego od siebie, do jednoczenia (scalania) życia, w taki sposób, by to «coś większego» wyznaczało kierunek każdej energii życiowej, rozpoczyna - w okresie historycznym, który staramy się rozwikłać - w jakiś sposób upraszczać całościowe ryzyko swego egzystencjalnego pędu, zaczyna dzielić i rozróżniać.

Zastanawiająca jest jednak kara, jaką musi ponieść, ilekroć zaczyna manipulować radykalnością swego stosunku do Boga, starając się ograniczyć jego zakres. Człowiek ulega rozbiem. Zamyka się w świecie swich interesów, całkowicie upada na swoją ziemię, stając się jej łupem. Istotnie, skoro zmysł religijny jest «pytaniem o konstytutywną totalność naszego rozumu...», i człowiek przez sam fakt, że żyje stawia sobie to pytanie..., i nie tylko stawia, ale na nie odpowiada»<sup>33</sup>, więc, jeśli Bóg nie będzie punktem odniesienia całego jego życia, niczego nie wyłączając, to Jego (Boga) miejsce zajmie coś partykularnego, by nigdy nie zaistniała pustka w sercu człowieka.

Jedyny ideał zostaje rozbity na wielość ideałów, estetycznych, politycznych, kulturowych itd., z których każdy więzi ludzką energię przy pomocy pewnego rodzaju despotyzmu. Człowiek bowiem czuje, że poświęciwszy się jakiemuś wycinkowi życia, musi dokonać czegoś wybitnego, żeby wart było żyć, niezależne od pola jego głównych zainteresowań.

Humanizmowi Odrodzenia nie jest już bliska owa synteza życia, która charakteryzowała mentalność średniowiecza: W miejsce «świętego», człowieka zjednoczonego (scalnego) przez ideał Boga, typem idealnym staje się człowiek, który może być wielki w tym czy innym aspekcie ludzkiej egzystencji i działalności. Częstkowość, (jednostronność) zajmuje miejsce syntezy.

Wraz z humanizmem nie następuje zatem żaden doktrynalno-religijny atak ani separacja. Humanista nie występuje przeciw Bogu. Ale powód, dla którego warto żyć, nie ma już nic do czynienia z Bogiem, bo pragnienia i sądy nie są już więcej jednoczone przez Boga. Następuje wyabstrahowanie Boga z egzystencji. Okoliczność odkrycia starożytnych manuskryptów, które mnisi benedyktyńscy przez wieki wiernie przepisywali, dostarczył odmiennemu poczuciu człowieczeństwa, które dość dowolnie szło w parze z dogmatyką chrześcijańską, punktów odniesień najbardziej adekwatnych do nowego smaku życia.

Tak więc w odnowionej pamięci o antycznym Panteonie sam człowiek staje się nowym idealnym punktem odniesienia. Człowiek zaangażowany ze swą energią w świecie.

Porównajmy tę sytuację z przedstawioną w literaturze antycznej, sytuacją człowieka w starożytności, tak jak uczą nas tego znane komentarze Moellera: «... Bogowie są złowieszczy lub arbitralni w swoich zamysłach, fatum... jest źródłem łez nie tylko dlatego, że zsyła niepowodzenia, ale także dlatego, że prowadzi ludzi do popełniania zbrodni. Mimo to... ludzie są lepsi od bogów... Jeżeli zatem niebo jest nieznośne i pełne przekleństw, napełnione łzami i smutkiem, ludzie jako tacy są szlachetni i prawi. Czynią wysiłki aby w tym mrocznym chaosie zapanowało trochę piękna i wzniosłości, poprzez heroizm i chwałę...»<sup>34</sup>. I dalej: «Starożytni... pragnęli ocalić coś pięknego. Nie znajdując go ani u bogów, ani w świecie, ani w zdarzeniach, przenieśli swoje pragnienie światła na oblicze "biednych śmiertelników"... W tej nocy świata oblicza ludzkie jawiły im się dziwnie piękne. Lecz strażnicy czuli,

<sup>32</sup> C. Dawson, op. cit., s. 258.

<sup>33</sup> L. Giussani, *Il senso...*, op. cit., s. 80.

<sup>34</sup> Charles Moeller, *Saggezza greca e paradosso cristiano*, Brescia 1961, s. 40.

że jest w tym coś tajemniczo nienormalnego. Czuli się zawiedzeni, przerażeni, że tak wzniosłe pragnienie dobra wystrzępia się w nadzieję nabrzmiałą łzami. Ludzka nikczemność była aż dotąd smutną rzeczywistością. Grecy nie chcieli jej zauważać, ponieważ byłaby odrażająca w świecie, w którym bogowie byli źli<sup>35</sup>

Echem tego światła chwały, odbitego na obliczu człowieka - światła rozumianego jako jedyna alternatywa dla ziemi napelnionej mrokiem wskutek przeznaczenia - są słowa humanisty Coluccio Salutatięgo - ale jak każde echo tracą coś z pierwotnych dźwięków: «Raju godny jest człowiek, który dokonał wielkich czynów na ziemi».

Humanista jakby proponuje na nowo ideał «bożyżcza», greckiego herosa, który, aby nie zostać zmiażdżonym przez fatum, polegał na sobie samym, działał, wiedząc jednak, że nie pozostało mu nic innego, jak przynajmniej umrzeć szlachetnie, ufał w swoje siły, mimo iż jego smutku nic nie było w stanie zmniejszyć. U humanisty natomiast poczucie owej straszliwej niemocy człowieka jest mniejsze, przygłuszone. Brakuje mu już tego wielkiego rozmachu starożytnych. W to miejsce wkracza jednak ostateczny brak: w obliczu nieuchronności upływu czasu, w obliczu śmierci. Jest to tęsknota za ostatecznym pięknem i siłą, melancholia, podobna do tej, która brzmi w znanych strofach Wawrzyńca Medyceusza: «Jakżeż piękna jest młodość, która jednakże umyka. Kto chce być wesołym niech będzie, gdyż jutro niepewne...».

W humanizmie dominuje, i jest to formuła, która najlepiej określa wartość przypisywaną życiu, pragnienie chwały, poszukiwanie Sławy i Szczęścia: zainteresowanie «powodzeniem», jako fundamentalne zainteresowanie życiem. Tak oto antropologiczny ideał człowieka świętego - ideał jedności osiąganey poprzez nieustanne poszukiwanie związku z Bogiem - zastąpiony zostaje ideałem pewnego rodzaju nowego człowieka, będącego przedmiotem podziwu historii, w oparciu o spełnione przez niego czyny, niezależnie od ich natury, podejmowane i realizowane przy pomocy sił mających swe źródło w ludzkiej brawurze i zdolnościach, ale umożliwiające dzięki przypadkowi, dzięki «Fortunie».

#### d) Wywyższenie człowieka w tradycji chrześcijańskiej

Również Kościół zawsze podkreślał wartość osoby, wartość człowieka jako jednostki. De Lubac pomaga nam uzmysłwić sobie, że czynił to z pewnego rodzaju, pełnym zdumienia, podziwem: «Przypomnijmy sobie okrzyk podziwu św. Bernarda względem człowieka: *Celsa creatura, in capacitate majestatis!*, który jakby streszcza długą tradycję, tak starą jak samo chrześcijaństwo»<sup>36</sup> Ponadto podkreśla: «Wszystkie summy średniowieczne poświęcają uwagę wielkości rozumnego stworzenia, uczynionego na obraz Boga... Na równi z humanistami XV wieku chrześcijanie poprzednich epok nie obawiali się, że wywyższając człowieka, pomniejszą Boga...»<sup>37</sup> Byłaby to bowiem obawa tym mniej usprawiedliwiona, im bardziej odpowiednią posiadało się koncepcję Boga, ponieważ jedynie od tej ostatniej może wypływać odpowiednia koncepcja człowieka.

Tutaj tradycja Kościoła proponuje swoje dowartościowanie osoby. Ukazane jest ono w katolickiej idei *zasługi*. Idei, zgodnie z którą wystarcza okruszyna czasu intensywnie przeżytego z ostatecznymi, określającymi ją, odniesieniami - świadomością przeznaczenia i miłością dla świata, w okolicznościach, w których Bóg nas powołuje - by, proporcjonalnie do tego, człowiek *był wart*. W zależności od tego człowiek, powiada tradycja, idzie do «Raju», co znaczy: żyje zgodnie ze swoim przeznaczeniem, zmierzając ku swemu spełnieniu. Tęgo typu idea ugruntowuje w świadomości, która kieruje działaniem, fakt użyteczności człowieka i wystarcza do ludzkiego uznania prawdy i miłości do bliźniego. Doprawdy duże wrażenie pozostawia przemyślenie owej, specyficznie chrześcijańskiej, gloryfikacji czystej chwili, wolnej jako wartość od warunków powodzenia i nieprzychylnych okoliczności. Nie ma niczego, co odpowiadałoby człowiekowi tak całkowicie i dokładnie, niczego co lepiej ocaliłoby wolność i boskie podobieństwo ludzkiego ja od owej możliwości ukrytej w każdym momencie, choćby pozornie tajemnym i przypadkowym.

W ten sposób tradycja chrześcijańska rozprawia się z ideą człowieka nieużytecznego, czasu nie wypełnionego sensem, działania wyłącznie banalnego. W tej perspektywie każde działanie człowieka dokonuje się dla całego świata, przybiera godność kosmiczną, współpracując świadomie i uczuciowo w realizacji planu (zamyśłu), w którym objawia się i urzeczywistnia swoje zamiary tajemnica: od zmywania naczyń, do kierowania Kościołem, od opieki nad dzieckiem do rządzenia krajem.

W tej perspektywie człowiek jest wolny od okoliczności, nie jest niewolnikiem przypadku jeżeli chodzi o jego wartość. Może być wielki, może zmierzać ku doskonałości nawet w najgorszych i najbardziej upokarzających warunkach.

<sup>35</sup> C. Moeller, op. cit., s. 80.

<sup>36</sup> H. de Lubac, *L'alba...*, op. cit., s. 152.

<sup>37</sup> Tamże, s. 153.

Zakończmy jednak nasze rozważanie nad humanizmem, rozumianym jako ruch historyczny i społeczny, zbierający żniwo rozbicia jednolitej (scalonej) mentalności, uważa, iż żaden element tego nowego klimatu kulturowego wzięty osobno nie może być oceniany w opozycji do wizji poprzedniej. Rzeczywista różnica polega na oddzieleniu prawdziwego Przeznaczenia od życia. Po tym jak niezauważalnie dokonało się rozcięcie więzi każdy pojedynczy element mógł zająć miejsce owego idealnego odniesienia, którego integralność osłabła i oddaliła się.

#### 4. Odrodzenie z punktu widzenia natury pojmowanej jako ostateczne źródło ludzkiej energii

##### a) Nierozumna nadzieja

Muszę zauważyć, że idealne odniesienia mentalności humanistycznej, które dopiero co przedstawiliśmy, stały się psychologiczną podstawą naszej kultury.

Do społecznej rzeczywistości historycznej został wprowadzony *skrajny optymizm* na temat energii ludzkiej, który cechuje całą epokę nowożytną, współczesnej nie wyłączając. Owa nadzieja, oparta całkowicie na mierze i zaradności ludzkiej; nadzieja uchwycona, jako nowe idealne odniesienie, w pojęciu «powodzenie», jest przede wszystkim nadzieją irracjonalną. Irracjonalną, ponieważ nie bierze pod uwagę złożoności sytuacji człowieka, zachowując jedynie pewien rys ostatecznego smutku wobec uwarunkowań, z którymi musi się nieuchronnie zetknąć, jak upokarzająca starość, czy nieunikniona śmierć. Poza tą mgiełką smutku sens życia rozgrywa się w wartościowaniu czegoś cząstkowego, we fragmentarycznym wywyższeniu tego, w czymś ktoś jest znakomity. W gruncie rzeczy nie jest ważne, co to takiego. To rozbicie ideału, do którego należy się odnosić, pozostało cechą naszej współczesnej mentalności i niesie z sobą szereg konsekwencji. Pierwszą jest właśnie odrzucenie sądu moralnego nad czynami człowieka na rzecz przeceniania sukcesu. Jeżeli komuś się wiedzie, jeżeli osiągnął władzę i sławę, przestaje być ważne za pomocą jakich środków to osiągnął i w jakiej dziedzinie życia się wyróżnił. Może to być sport, aktorstwo, polityka albo organizacja przestępcza. Skutek tego jest taki, iż horyzont ludzkiego osądu zostaje zasłonięty przez jakiś monstrualnie wyolbrzymiony szczegół. Zachwiana zostaje jednocząca równowaga osobowości zmierza więc ku zachwianiu.

Mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka, że owa «czołobitność» okazywana temu, komu się «udaje», jest po ludzku zrozumiała. W gruncie rzeczy «sukces» oznacza bowiem jakiś wpływ na życie społeczne, zdziałanie czegoś dla ludzkości. W istocie, to właśnie jest najwyższe kryterium w koncepcji wychowawczej najbardziej wpływowego pedagoga amerykańskiego naszych czasów, Johna Deweya; kryterium, które później przeniesiono również do Europy: «społeczna skuteczność». Koncepcja taka jest oczywista w każdej kulturze, która nie uznaje Boga jako rzeczywistego punktu odniesienia. Można ją rozumieć jako odpowiedź na wymóg, aby nie ograniczać idei sukcesu wyłącznie do użyteczności i konsumpcji jednostkowej. Tym samym, zwykło się mówić, sukces wielkiego człowieka służy także innym, społeczeństwu. Taki sposób osądu wprowadza jednak do sądu oceniającego ludzi zasadę nierówności, której już nie będzie można uniknąć; radykalną dyskryminację, sankcjonującą w mentalności nowożytnej kolejną konsekwencję humanistycznej atmosfery, która czci Sławę i Szczęście jak bóstwa. Co bowiem by się stało z kimś, kto nie posiadałby odpowiednich uzdolnień żeby wyrobić sobie nazwisko, albo z kimś, kto mając talent, nie spotkał sprzyjających okoliczności? Byłby skazany na «niedowartościowanie». W ten sposób niesprawiedliwość stała się fundamentalną zasadą wartościowania człowieka. Tego rodzaju nierówność niezbyt się pozatym różni od sytuacji sytuacji społeczeństwa rzymskiego dwa tysiące lat temu, gdy osobowość człowieka uznawano za pełną jedynie w przypadku «civis romanus», a zatem jego wartość zależała od stosunku do Rzymu.

Jakże odmienna jest wizja proponowana w tradycji Kościoła, którą przedstawiliśmy przy okazji omawiania koncepcji zasługi, gdzie równość między ludźmi zasadza się na tym, że wartość jednostki płynie całkowicie z jej wolności! W tym rozumieniu absolutna irracjonalność wywyższenia jakiejś siły, którą się przypadkiem posiada, zastąpiona zostaje wywyższeniem chwili, która może być przeżywana przez ludzkie «ja» w większej wolności, w świadomości swego bycia «uczynionym na podobieństwo Boga» (czyli swego przeznaczenia) w *jakiegokolwiek* sytuacji. Jeżeli zatem trzeba odrzucić ów przesadny optymizm odnośnie mocy człowieka, który stał się miarą rzeczy, «... z pewnością nie bez powodu Etienne Gilson zatytułował jeden z rozdziałów swego klasycznego dzieła *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*: "Optymizm chrześcijański". Było to dziedzictwo Ojców Kościoła...»<sup>38</sup>

##### b) Poszukiwanie źródeł ludzkiej energii

<sup>38</sup> H. de Lubac, *L'alba...*, op. cit., s. 153.

Ale oto kolejny etap, na którym pojawia się drugi czynnik, przeznaczony na to, by być później czynnikiem konstytutywnym kultury nowożytnej i współczesnej, a zatem czynnik wyjaśniający również cechy naszej mentalności. Pewne poczucie ograniczenia, które zachowywała w sensie ogólnym mentalność humanistyczna, prowadziło człowieka do uznania, że energia, która umożliwiała mu zdobycie sławy, popularności czy powodzenia, nie była jego własnym wytworem, ale została mu dana, że otrzymał ją jako dar. Niemniej jednak zamiast na niebo, na którym Bóg stał się tylko daleką chmurą, bardziej realistyczne wydawało się oczywiście spoglądanie na ziemię, jako na źródło owej energii, zdolnej uczynić człowieka wielkim. Właśnie w epoce Odrodzenia to spojrzenie znajduje swoje systematyczne ugruntowanie, swój kulturowy wyraz w wyodrębnieniu źródła owej energii: natury, która szybko zacznie być pojmowana na sposób panteistyczny.

Po zaniknięciu konkretnego poczucia relacji z Bogiem, w rozpowszechnionej społecznie mentalności, boskością, tajemnicą początku, bogactwem początku, uznanym wszakże za niezależnym od człowieka, jest *natura*, rozumiana jako źródło bytu, energii, życia i odczuwana jako to, co daje smak życia i zdolność działania. Natura nie jest więc już znakiem Boga, ale zaczyna Go zastępować, widząc że On, chociaż jeszcze nie zanegowany, jest jednak tak daleki od spraw egzystencji, iż odczuwa się potrzebę zawierzenia czemuś bardziej konkretnemu i określonymu. Natura nie jest zatem niczym innym, jak panteistyczną ideą Boga, która stała się nieodłączna dla umysłowości Odrodzenia.

Skoro natura jest boska i wyraża bogactwo swoich możliwości w człowieku, także wartościowanie tego co dobre i tego co złe musi dostosować się do takiego obrazu.

Wydaje się oczywistym pojmowanie jako dobre tego, co dyktuje natura, a jako złe tego, co sprzeciwia się energii witalnej naturalnych popędów, instynktów. Machiavelli zauważa: «Jesteśmy ludźmi najbardziej bezbożnymi i niemoralnymi, jakich można sobie wyobrazić». Tego rodzaju uwaga nie wydaje się oskarżeniem, raczej cyniczną rejestracją faktu odpowiadającego narzucającej się logice: jeżeli natura jest u początku wszystkiego, wszystko co od niej pochodzi musi w końcu być dobre, nawet jeżeli nie zgadza się z uznanymi normami moralnymi.

Przechodząc do Renesansu francuskiego napotykamy demaskujące motto Rabelais'ego, jednej z najbardziej reprezentacyjnych postaci tego okresu: «Czyń co chcesz, ponieważ z natury człowiek dąży do czynów szlachetnych».

To co człowiek odczuwa odpowiada impetowi natury i tym samym nieuchronnie przedstawia najwyższe ludzkie dobro. Poddawanie się instynktowi staje się tym samym ideałem etycznym, uprawomocnionym zakładaną harmonią między instynktem a naturalnym ideałem. W taki sposób moralność zostaje utożsamiona ze spontanicznością, a w powszechnej umysłowości rozpowszechnia się trudność uznania, że to co dyktuje impuls może być jednak złem dla człowieka. W tym kontekście Bóg, który zniża się do szczegółowego upominania: «Tego nie należy czynić», postrzegany jest jako przeszkoda w swobodnej ekspansji człowieka, jako nieznośny intruz, przeszkadzający człowiekowi w jego samorealizacji. Jest to pierwsze świadectwo kroku, który wkrótce stanie się drogą wiodącą ku wrogości wobec chrześcijańskiego Boga, przekazanego przez tradycję.

### c) Zapomnienie o pewnym elemencie rzeczywistości

Wrogość owa jest córką uporczywego zapomnienia, a więc pewnej redukcji rzeczywistości.

Mechanizmy jego powstania są analogiczne do tych, do których nawiązuje przenikliwa obserwacja Chestertona, wedle którego wszystkie błędy są oszalałymi prawdami. Nic bardziej od szaleństwa nie wyrwa pewnych wyrażen z kontekstu, zdolnego wyrazić rzeczywistość w jej całości. Nic też bardziej nie sprzyja przemilczeniu i zaangażowaniu w «oszalałe prawdy», jak ograniczona obserwacja rzeczywistości.

Sprawdźmy prawdziwość tych idei odwołując się do cytowanego zdania Rabelais'ego: «Czyń co chcesz, ponieważ człowiek z natury dąży do czynów szlachetnych». Od 1500 lat chrześcijaństwo głosiło, że prawo Boże, dążenie do szlachetności, wpisane jest w serce człowieka, a więc, że może on je czerpać z siebie, ponieważ jest naturalne, czyli tworzy element jego naturalnej dynamiki. W swym liście do Rzymian tak się wyraża św. Paweł: «Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wpisana jest w ich sercach...» (Rz 2, 14-15). Zatem zdanie Rabelais'a mogłoby się wydawać w zupełności chrześcijańskie, gdyż człowiek samą swoją naturą skierowany jest ku Bogu, a zatem ku dobru. Jak sam Paweł przyznaje, mówiąc na ateńskim Aeropagu o nieustającym ludzkim poszukiwaniu inspirowanym przez samego Boga: «On z jednego [człowieka] wyprowadził cały rodzaj ludzki, aby zamieszkiwał całą powierzchnię ziemi. Określił właściwe czasy i granice ich zamieszkania, aby szukali Boga, czy nie znajdą Go niejako po omacku. Bo w rzeczywistości jest On niedaleko od każdego z nas. Bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy, jak też powiedzieli niektórzy z waszych poetów: "Jesteśmy bowiem z Jego rodu"» (Dz 17, 26-28).



Rabelais zapomina jednak o czymś, o czym Kościół, poprzez który dociera aż do nas osoba Jezusa, a więc i aktualność chrześcijaństwa, nie zapomina. Tym, o czym się zawsze łatwo zapomina jest rzeczywistość w całości jej czynników. Z tego powodu na początku niniejszej drogi<sup>39</sup>, jeszcze przed rozważeniem problematyki sensu religijnego, położyłem nacisk na konieczność realizmu. Rzeczywistość: rzeczywistość w całości swoich odniesień, oto pierwsza konieczność człowieka, niezależnie przed jakim problemem staje, tym bardziej zaś, gdy staje przed problemem swego przeznaczenia.

Kościół, mówiliśmy, nie zapomina. Posłuchajmy na przykład jego [Kościola] realistycznej uwagi, wyrażonej znowu słowami św. Pawła, zaczerpniętymi z tego samego listu, który cytowaliśmy: «Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać - nie. Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię to zło, którego nie chcę... A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. Albowiem wewnętrzny człowiek [we mnie] ma upodobanie zgodnie z Prawem Bożym. W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i podbija mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach. Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wie gdzie] tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego!» (Rz 7, 18-19, 21-24).

Istnieje więc, owszem idealne prawo, zapisane w sercu człowieka, ale trzeba też, że św. Pawłem, dostrzec istnienie innego prawa, sprzecznego z pierwszym. Tak rysuje się sylwetka człowieka, widzianego całościowo. Kościół nie zaprzecza zatem, a nawet potwierdza, że człowiek z natury dąży do czynów szlachetnych, ale bierze pod uwagę także sytuację egzystencjalną człowieka. Chociaż bowiem przez swoje naturalne usposobienie jest on zwrócony ku dobru, to jednak w warunkach swego ziemskiego życia niezdolny jest w czasie do niezłomnego wykonywania owych «dzieł szlachetnych», do których ze swej natury pozostaje skłonny. Przytoczę pewien tekst dogmatyczny z XVII wieku, napisany z zamiarem udzielenia odpowiedzi na pytania postawione przez jansenizm. Powiada się w nim, że człowiek bez pomocy łaski nie może ostać się «na długo» bez popełnienia śmiertelnego grzechu. Cóż jednak mówi nam, ludziom współczesnym, dalekim od pojęć klasycznej teologii moralnej chrześcijaństwa, słowo «grzech śmiertelny»? Cała frazeologia katechizmu może się wydać przestarzała, a nawet denerwująca z powodu swej niezrozumiałości, ale przypominamy, że istnieje bardzo łatwy sposób odczuwania jako zdumiewających rzeczy zrozumiałych. Jest nim patrzenie na rzeczy zrozumiałe zdumionym okiem.

Interesujące jest w tym kontekście zdanie teologa von Harnacka, przytoczone przez Karla Adama, na temat tej ignorancji, która «jako matka najsmutniejszych uprzedzeń, narzuca obojętność, niechęć, a nawet pogardę...»: «Adolf von Harnack, stary protestancki nauczyciel historii Kościoła i dogmatyki, zauważył na ten temat: "Uczniowie, którzy opuszczają gimnazjum, posiadają owszem rozmaite wiadomości na temat historii Kościoła, ale przede wszystkim, jak sam miałem okazję zaobserwować, są to wiadomości wrzeczy samej nie powiązane w organiczną całość. Niektórzy znają nawet systemy gnostyckie, a ponadto niezliczoną ilość drugorzędnych szczegółów, dla nich bez znaczenia. Ale Kościoła katolickiego, największego w dziejach tworu religijnego i politycznego, nie znają wcale. A mówiąc o nim posługują się pojęciami zupełnie nieodpowiednimi, niejasnymi, często zupełnie pozbawionymi sensu"».<sup>40</sup>

«Grzech śmiertelny» oznacza, że człowiek postępuje wbrew sobie samemu, przeciwko prawdzie o sobie, a zatem przeciwko swemu przeznaczeniu. A zatem, ów tekst kościelny z XVII wieku ostrzega, bardzo realistycznie, że człowiek bez pomocy łaski Chrystusa nie może na dłuższą metę żyć bez szkodenia sobie, bez występowania niebezpiecznie przeciw sobie samemu. Zwracam uwagę: człowiek sam, człowiek jako taki! Ów człowiek, co ma w sercu dążenie do ideału, ale także wewnątrz swojej osobowej rzeczywistości jakby jakąś siłą przeciwną, usiłującą go pociągnąć za sobą.

«Granicę tę dostrzega także w swym słynnym powiedzeniu Owidiusz: "widzę to, co lepsze, ale podążam za tym, co gorsze". Można powiedzieć, że naturalny duch, choć dostarcza człowiekowi wszystkich czasów wielu idealnych wskazówek, w ich konkretnej realizacji okazuje się bardzo kruchy. Chociaż człowiek z natury obdarzony jest pewną siłą, to jednak egzystencjalnie jest zraniony, chwiejny, dwuznaczny. Zachowuje się tak, jakby miał zawrót głowy, jakby mu drżały ręce. Gdybyśmy, na przykład, wytyczyli na ziemi linię i kazali po niej przejść obecnym na sali, nikt nie miałby trudności. Gdybyśmy jednak taką samą linię umieścili sto metrów nad ziemią, sytuacja zmieniałaby się radykalnie. Chodziłoby owszem, o tę samą linię, o takie same gesty, potrzebne do jej przejścia, ale w jakże odmiennych warunkach. Powodują one, że zadanie staje się dla większości

<sup>39</sup> Zob. L. Giussani, *Il senso...*, op. cit., s. 11-12.

<sup>40</sup> K. Adam, *L'Essenza...*, op. cit., s. 16.

niewykonalne. Jako struktura człowiek jest zdolny do pewnych czynów, do których historycznie i egzystencjalnie staje się niezdolny.»<sup>41</sup>

Odrodzenie próbuje przemilczać tę oczywistość ludzkiego doświadczenia, od początku dwuznacznego i sprzecznego. To przemilczenie, obecne, jak widzieliśmy, w zdaniu Rabelais'a, w jakiś sposób ukształtowało mentalność człowieka współczesnego. Realizm chrześcijański tak uzupełniłby to zdanie: «Człowiek z natury dąży ku rzeczom szlachetnym, ale nie może czynić tego, co chce, ponieważ sytuacja egzystencjalna, w jakiej się znajduje, czyni go niezdolnym do spełniania idealnych nakazów natury». Człowiek jest jednostką, ale podzieloną. Chodzi o to, co tradycja chrześcijańska nazywa grzechem pierworodnym: nie znaczy to, że człowiek z natury jest zły, ale że jego natura, przeznaczona do dobra, istnieje w warunkach egzystencjalnych, iż nie potrafi on zachować orientacji.

Oto świadectwo teoretyka socjalizmu Proudhona, które przytacza w swojej - poświęconej Proudhonowi - książce de Lubac: «Chciał usunąć tajemnicę *grzechu pierworodnego*, chciał zastąpić wszelką ideę łaski ideą samej sprawiedliwości. I oto w pewnych przypadkach Sprawiedliwość okazuje się zawsze "niedostateczna i nieskuteczna", i oto odwołuje się ona "do pocieszenia i wyższej łaski". Nie można oskarżać o to niepowodzenie instytucji i praw. To sama dusza zdaje się cierpieć na pewną wrodzoną ułomność. "Jakież to czary nami władają, że zawsze musimy, po zbadaniu sprawy, znaleźć zło i śmierć tam, gdzie instynkt naszego serca obiecywał życie i cnotę?"».<sup>42</sup>

Tak jak o wiele bardziej ludzka okazała się owa «skuteczność» nadawania wartości w jednej chwili, którą Kościół wyraża w pojęciu zasługi, niż «skuteczność społeczna» Johna Deweya, tak nieskończenie bardziej realistyczny, a tym samym pełny, wydaje się pogląd Kościoła o idealnej skłonności, którą człowiek ma wewnątrz duszy i o ułomności, która czyni go niezdolnym do jej realizacji, niż owo zapomnienie, jakie się dokonało w umysłowości Odrodzenia.

#### d) Pewien przykład

To charakterystyczne zapomnienie, związane z atmosferą kulturą Odrodzenia, a prowadzące później do otwartego naturalizmu, ukazało mi się wyraźnie gdy czytałem niektóre fragmenty elżbietańskich sztuk teatralnych, które znakomicie wyrażają półtora wieku po włoskim ruchu, liczne znamiona Odrodzenia na gruncie angielskim.

Te, bogate w aluzje do włoskich dworów książęcych, okraszone maksymami o smaku, który byłby miły Machiavellemu - którego idee zresztą «zostały żywo przyjęte w Cambridge około roku 1570»<sup>43</sup> - sztuki, uderzają na ogół wyrażaną postawą wobec natury człowieka. Dynamika poruszająca mechanizmy dramatyczne owych sztuk (pi ces) jest cała naznaczona namiętym i zgubnym wpływem popędów natury, którym niemal nie można się oprzeć, jak niepowstrzymanej, wezbranej rzece. Grupa tych angielskich autorów została przedstawiona przez XIX-wiecznego krytyka angielskiego jako «chór gigantów», «... jako chór wspaniałych, gwałtownych, niestrudzonych w przerażeniu, czułości, namiętności, skomplikowanych i wielobarwnych, panów życia i jego praw...».<sup>44</sup> To właśnie zakładane «panowanie», z jednej strony łatwo umykające pamięci i wyzywające, z drugiej skazane na uległość względem najbardziej niekontrolowanego aspektu namiętności, dotarło aż do nas i jeszcze dzisiaj każe nam mówić dla usprawiedliwienia się: «ależ to naturalne!», albo «trudno przecież rozkazywać sercu».

Charakterystyczne, że w tekstach elżbietańskich często, wobec namiętności bohatera, pojawia się głos doradcy lub przyjaciela, który z jednej strony wyraża konieczność i nieuchronność, już uznaną w mentalności, pójsia za głosem instynktu, z drugiej, w przeciwstawnym rozdrożeniu, zderzenie tegoż instynktu z moralnymi zasadami, odczuwanymi jako społeczny konwenans. W utworach tych moralność przedstawiana jest jako haracz, płacony oficjalnemu życiu, zespołowi kościelnych i społecznych nakazów, akceptowanych formalnie, przedstawiona jest jako sąd, który ciąży na ludzkich zamysłach i namiętnościach, już wyzwolonych, zaakceptowanych i potwierdzonych, zamiast być dla nich źródłem innowacji i korekty.

Komentuje to redaktor cytowanego zbioru: «Istotnie, protestancka moralność publiczności angielskiej nie mogła nie odbić się w teatrze i wiele dramatów jest tylko uzewnętrznieniem zaraźliwego manicheizmu, który sądził, że w papieskiej Italii odkrył fascynujące go otchłanie zła.»<sup>45</sup> Znaczące dla naszych refleksji jest zakończenie *Przygód*

<sup>41</sup> L. Giussani, *La coscienza religiosa nell'uomo moderno*, Milano 1985, s. 24-25.

<sup>42</sup> H. de Lubac, *Proudhon e il cristianesimo*, Milano 1985, s. 315.

<sup>43</sup> *Teatro elisabettano* (a cura di M. Praz), Firenze 1948, s. 187.

<sup>44</sup> *Teatro...*, op. cit., s. XVI.

<sup>45</sup> *Teatro...*, op. cit., s. XIX.

doktora *Fausta* Christophera Marlowe'a, w którym chór, żegnając się z publicznością, tak odnosi się do tragicznej śmierci bohatera:

"Złamana gałąź, co wznosić się chciała  
zuchwale i prosto; wawrzynu korona,  
zasadzonego ręką Apollona  
w sercu uczonego męża, zgorzała.  
Odszedł Faust; o kresie jego drogi  
piekielnym pomyślcie; jego los straszliwy  
mędrca pobudza, aby nie bez trwogi  
spoglądał, idąc za Prawa granice,  
choć po tamtej stronie nęcą tajemnice  
męża śmiałej myśli, do rzeczy czynienia,  
na które Najwyższy nie dał przyzwolenia.»

Oto zawadzający zakaz ze strony Boga, odczuwany jako coś przeciwstawiającego się fascynacji, opanowującej człowieka, tym wszystkim, co pobudza jego egzystencję. Oto podział na Prawo i to, co «poza prawem», stworzone dla «śmiałej myśli».

Pozostaje niejasny niepokój, bezowocne wzdrygnięcie, jako objaw przemilczenia. Wzdrygnięcie, które jasno określa inny autor elżbietński, John Webster, wkładając w usta postaci ze swej tragedii *Biały diabeł* następujące słowa: «Żyłem źle, rozpustnie, jak niektórzy, przebywający na dworach, ale niekiedy, gdy moje oblicze jaśniało uśmiechem, czułem jak wewnątrz moje sumienie napełnia trwoga.<sup>46</sup> Nie ma już więc jasnego i pierwotnego osądu na temat własnych ograniczeń, na temat uznanej niezdolności do «czynów szlachetnych», ale trwoga, wzdrygnięcie, dzięki Bogu niemożliwe do całkowitego wyeliminowania.

Przypomina nam de Lubac: «*Fecisti nos ad Te, Deus*: żaden kwas nie będzie dostatecznie silny, by wymazać te słowa, wyryte przez Augustyna dla wyrażenia najgłębszej rzeczywistości ludzkiej».<sup>47</sup>

## 5. Trudność człowieka pojmowanego abstrakcyjnie: racjonalizm

a) Rozum, który nie uznaje wpływu z zewnątrz

W ten sposób dotarliśmy do trzeciego czynnika w dziejach, który głęboko wpłynął na naszą, ludzi współczesnych, umysłowość i zubożył rozumienie sądu chrześcijańskiego na temat rzeczywistości człowieka.

Przyglądaliśmy się naturalizmowi, który daje się poznać jako czynnik silnie oddziałujący na nasz sposób pojmowania egzystencji. Chcąc uchwycić skrótowo pojawienie się tego trzeciego czynnika możnaby stwierdzić, choć nieco upraszczając, że wywyższenie natury, o którym mówiliśmy, leżące u podstaw owego naturalizmu, jakby ułatwiło człowiekowi odkrycie odpowiedniości między grą i dynamizmem natury a grą i dynamizmem myśli. Tak więc znaczący postęp w odkrywaniu praw natury wydawał się człowiekowi przejściem do epoki, w której rozum, jego ludzka siła, ujarzmi i opanuje rzeczywistość. W epoce racjonalizmu - poczynając od pewnego momentu dojrzałego Renesansu - pojawia się wyraźna koncepcja rozumu i świadomości, która nie dopuszcza ani oddziaływania, ani integracji z zewnątrz.

Jeżeli świadomość jest miejscem i pierwotnym podmiotem prawdy - gdy człowiek jest «miarą rzeczy» - i jeżeli rozum jest jedynym narzędziem świadomości, to nie da się wyjść poza rozum. Wszystko to, co rościłoby sobie prawo do przekroczenia rozumu, uznawane jest za nieuprawnione wtargnięcie, uciśnienie, czy niewolę ducha. Wszystko zamyka się w granicach rozumu, prawdziwego Boga świata, rządcy i stwórcy. Od niego będzie się żądało rozwiązania dotychczas nie rozwiązanych zagadek, a zatem i uczynienia człowieka zdolnym do spożytkowania osiągniętych rozwiązań. W nim pokłada się więc nadzieję. Niczego, co istnieje poza rozumem nie da się pomyśleć i uczynić, chyba, że zostanie zdeprecjonowane jako godne niższych funkcji człowieka.

Taki jest ostateczny rezultat opisanego przez nas procesu. Prawdziwy pan natury nie jest daleki od człowieka. Jest nim jego rozum. Jeżeli Bóg istnieje, to dla umysłowości racjonalistycznej, wyczerpującym sposobem jego działania w świecie byłby rozum ludzki.

Powtarzam, niekoniecznie jest to obalenie Boga, ale jest to całkowite obalenie wszelkiej możliwości wyzwolenia teraźniejszości poprzez jakąś Jego interwencję, przekraczającą horyzont racjonalnej twórczości. Musimy poczynić

<sup>46</sup> *Teatro...*, op. cit., s. 265.

<sup>47</sup> H. de Lubac, *L'alba...*, op. cit., s. 440.

dwie uwagi na temat tej koncepcji rozumu, która z jednej strony jest zamknięciem pewnej paraboli, z drugiej początkiem ciągu konsekwencji, dotykających również nas.

I) Przede wszystkim trzeba podkreślić, że Kościół katolicki proponuje dokładnie to, co w tej koncepcji rozumu uważane jest za arbitralne wtargnięcie. Proponuje on bowiem orędzie o Bogu, który staje się towarzyszem w ludzkiej wędrówce. Owo towarzystwo Boga jawi się, poprzez Kościół, jako coś, co przewyższa siłę świadomości jednostki, rozumu i woli jednostki. Przewyższa jednak nie po to, by je unicestwić, ale by uczynić jednostkę zdolną do realizacji siebie. Dzięki takiemu towarzystwu, towarzystwu Chrystusa, człowiek wie z jasnością i pewnością kim jest; zaczyna być naprawdę tym, kim jest; idzie przez życie jako człowiek, ponieważ Chrystus, Zbawiciel, wie, co kryje się we wnętrzu człowieka. Jest Bogiem, który stał się człowiekiem. Oto centralna idea owej zdumiewającej encykliki «Redemptor hominis». Jednak dla umysłowości ukształtowanej przez racjonalizm podobna propozycja, najwznioślejsze orędzie o Bogu, który stał się towarzyszem drogi człowieka, aby człowiek mógł być bardziej sobą, bardziej człowiekiem, oznacza niewolą ducha i umysłu. Jeżeli za prawdę uznaje się tylko to, co człowiek potrafi wykazać, to pierwszą rzeczą, jaka zostaje a priori wykluczona i uznana za nonsens, jest ta, iż Bóg mógłby wkroczyć w dzieje człowieka.

Czyż jednak nie jest bardziej wolny umysł, który pozostaje otwarty na możliwość pojawienia się jakiegoś orędzia i gotowy do jego weryfikacji? Pozatym, czyż nie jest bardziej realistyczna wizja człowieka, która uznaje w nim paradoksalną nieszanę ograniczeń i możliwości? «To wielkiemu duchem Francuzowi - powiada Daniel Rops, cytując kardynała de Bérulle - zawdzięczamy zdanie podsumowujące dwa wieki wysiłków, i będące także odpowiedzią na liczne błędy: "Czymże jest człowiek? Niczym, co zdolne jest pomieścić w sobie Boga"».<sup>48</sup>

II) Także w swym definitywnym aspekcie owo pokawałkowanie mentalności, które u swych początków przedstawiało się jako rozbitcie jedności, kontynuuje wraz z racjonalizmem swój pochod wpływając na postawy teoretyczne i społeczne układy.

Kartezjanizm, na przykład, któremu dane było wpłynąć na sposób myślenia człowieka nowożytnego, odniósł sukces z «godną uwagi błyskotliwością. Oczywiście, w znacznej mierze był to sukces w świecie salonów, ale w tym samym czasie dali się nim ovladnąć także najlepsze duchy... W Port Royal, podobnie jak w kręgach światowców, kartezjanizm wywołał zachwyt dla nauk, zwłaszcza dla matematyki i fizyki, a to samo zainteresowanie objęło duchownych intelektualistów».<sup>49</sup>

"Gdy świat inteligencji poznał system Kartezjusza, przyjął go z wielką przychylnością. Ta, popierana przez Kondusza i wielu panów, "zajmująca i śmiała" filozofia szybko stała się modna w salonach...

Kartezjanizm podbił Anglię, Włochy, Belgię i oczywiście, mimo zażartego oporu, Holandię. Kartezjusz, dziesięć lat po śmierci, czytany był w Europie przez wszystkich, którzy mienili się być ludźmi kulturalnymi i oświeconymi»<sup>50</sup>.

Ten entuzjazm dla «ratio», która odkrywa swoją odpowiedniość do dynamicznych praw natury, która tworzy systemy, dowody ukazujące racje swych własnych mechanizmów, powtórzmy, nie jest sam przez się wrogo ustosunkowany do chrześcijańskiego Boga, lecz przez fakt stawania się «fenomenem kolektywnym», przejawiającym się w tym, że «wielkie postacie nauczycieli dogłębnie wpływają na szerokie warstwy «ludzi wykształconych», wśród których znajdują się i tacy, co nie potrafią sami czytać, ale każą sobie czytać...» przedstawia nowy etap oddalenia Boga od mentalności ludzi. Boga, którego «całkowicie określony bieg świata... już nie potrzebował», nawet jeżeli teoretycznie «prawa matematyki i fizyki można było rozumieć jako dzieło *factor coeli et terrae*, architekta świata».<sup>51</sup> Nie jest bynajmniej bez znaczenia, że ten nowy etap oddalenia znalazł drogę wolną do upowszechniania mentalności, która nie była wspomagana w swoim kontekście społecznym przez integralność więzi między człowiekiem i Bogiem, a zatem przez globalną wizję Boga chrześcijańskiego.

Tak oto w postępującym wywyższaniu aspektów cząstkowych (partykularnych) ludzkiej rzeczywistości, nie rozważanej we wszystkich jej czynnikach, «augustyńska *illuminatio* Boga w człowieku zaczyna być odtąd rozumiana jako samoświecenie w świetle autonomicznego rozumu. Jej prehistoria leży w mocy ducha ludzkiego, w potwierdzonej przez tomizm zdolności wznoszenia się od poznania stworzenia, aż do poznania przez analogię Boga. Tyle tylko że rozum, który, zgodnie z filozofią scholastyczną, owszem, poprzedzał wiarę w objawienie, ale powinien być być z nią zjednoczony, teraz ma podstawy w sobie samym».<sup>52</sup> Wyrazicielem najbardziej

<sup>48</sup> D. Rops, *Storia...*, op. cit., t. IV, s. 392.

<sup>49</sup> L. Cognet, w: *La storia della Chiesa*, red. H. Jedin, t. VII, Milano 1978, s. 119.

<sup>50</sup> D. Rops, *Storia...*, op. cit., t. V, cz. 2, s. 19.

<sup>51</sup> O. Kohler, w: *La storia...*, op. cit., t. VII, s. 430 i 401.

<sup>52</sup> O. Kohler, w: *La storia...*, op. cit., s. 399.

systematycznym tej koncepcji rozumu człowieka, jako «normy samego siebie» i «normy wszechświata», był Spinoza, który wciąż w dużym stopniu inspirował mentalność Zachodu.

Wszystko to zatem nadal trwa i rozwija się. Zauważa Daniel Rops w cytowanym już dziele, odnosząc się do wieku XVIII: «Jeszcze bardziej niż systemem myślowym był duch «filozoficzny»... ogólną postawą... Jakie tezy uznawano najpowszechniej? Prymat człowieka, uważanego za centrum świata. W człowieku zaś wszechwładzę rozumu, uważanego za arbitra wszelkiej myśli i wszelkiego postępowania. W konsekwencji kult nauki z jednej strony, z drugiej twierdzenie, że moralność naturalna jest wystarczająca i nie potrzebuje ani Bożej nauki, ani rekompensaty po śmierci».<sup>53</sup>

#### b) Dwa skutki racjonalizmu dla rozumienia Kościoła

Widzieliśmy już zresztą, w poprzednim rozdziale, skutek racjonalizmu zastosowanego do historycznej analizy postaci Chrystusa. Ukazaliśmy, jak racjonalista, albo ktoś wychowany w tym duchu, redukuje lub próbuje zredukować postawiony problem do posiadanych już idei, do kategorii możliwości, które on sam sobie suwerennie ustala; w ten sposób zagadnienie podejmowane jest tak, jak chce się je podjąć, a nie jak ono się jawi. Rezultat jest taki, że skazujemy się na niezrozumienie, pozbawiając treści samo postawienie problemu.

Widzieliśmy też, że postawa protestancka wobec tego samego tematu nie jest niczym innym, jak odwrotną stroną identycznego subiektywizmu, którego korzenie tkwią w uczuciu. Człowiek, który podejmuje decyzje wyłącznie w oparciu o rozum, albo uczucie, skazuje się na utratę obiektywizmu, która paradoksalnie kończy się zatraceniem swojej ratio, albo swojego uczucia. Zauważa Chesterton: «... Przedmiot jest przedmiotem, może istnieć i istnieje poza umysłem, gdy umysł jest nieobecny. A zatem poszerza umysł, którego staje się częścią. Umysł zdobywa nową prowincję, jak władca; ale tylko dlatego, że odpowiedział na dźwięk dzwonka, jak sługa. Umysł otworzył drzwi i okna, ponieważ naturalną czynnością kogoś, kto mieszka wewnątrz domu, jest szukanie tego, co znajduje się na zewnątrz domu. Jeżeli umysł poprzestaje na sobie samym, jest niewystarczający dla siebie samego. Potrzebuje żywić się faktem samym w sobie: pożywieniem z zewnątrz, krzepiącym pokarmem rzeczywistości.»  
Bowiem, dodaje ironicznie angielski pisarz: «Nie ma sceptyka, który pracowałby sceptycznie; żaden fatalista nie pracuje fatalistycznie; wszyscy, bez wyjątku, działają wedle zasady, że możliwe jest zaakceptowanie tego, w co nie można udzielić. Żaden materialista, który sądzi, że jego umysł decyduje za niego poprzez elementy materii: glinę, krew, dziedziczność, nie waha się bynajmniej kierować swoim umysłem. Żaden sceptyk, który uważa, że rzeczywistość jest subiektywna, nie waha się bynajmniej traktować jej obiektywnie».<sup>54</sup>

To również Chesterton opisuje z cierpiącym współczuciem skutek zawierzenia przez człowieka wyłącznie uczuciu, jaki widział w postaci Lutera: «Człowiek nie mógł nic powiedzieć Bogu, nic na temat Boga, poza jakimś niemal nieartykułowanym okrzykiem, wzywającym jego miłosierdzia i nadnaturalnej pomocy Chrystusa; w świecie, w którym wszystkie rzeczy naturalne były bezużyteczne. Bezużyteczny Rozum, bezużyteczna Wola. Człowiek nie mógł ruszyć palcem, nie bardziej niż kamień. Nie mógł polegać na tym, co miał w głowie, nie bardziej od głupca. Nic nie pozostało na ziemi i niebie, jedynie imię Chrystusa widniało w tym przekleństwie samotności; przerażające jak ryk cierpiącej bestii...» Tak spazmodycznie zaczyna Luter inne oblicze «nowożytnego stanu ducha, który wspiera się na rzeczach czysto intelektualnych... W dosłownym sensie tego słowa, wskrzesza świat nowożytny. Niszczy rację, zastępując ją sugestią».<sup>55</sup> Oto jak postawa protestancka uzupełnia obraz: zapał religijny, który ostatecznie łączy się z racjonalistycznym subiektywizmem.

### 6. Wspólny mianownik trzech opisanych czynników

#### a) Człowiek w centrum?

Można odnaleźć wspólny mianownik trzech czynników, które uznaliśmy jako odpowiedzialne za nasze trudności w zrozumieniu rzeczywistości chrześcijańskiej. Te trzy czynniki to: humanizm, w swym pragmatycznym i rozbijającym jednoczącą (scaloną) umysłowość aspekcie; Odrodzenie z jego naturalizmem; oraz racjonalizm z jego wywyższeniem człowieka, jako miary wszystkich rzeczy.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> D. Rops, *Storia...*, op. cit., t. V, cz. 2, s. 50.

<sup>54</sup> G. K. Chesterton, *San Tomaso...*, op. cit., s. 246; 248.

<sup>55</sup> G. K. Chesterton, *San Tomaso...*, op. cit., s. 260, 262, 263.

<sup>56</sup> Chciałbym zaznaczyć, że zaczerpnąłem pomysł tego ogólnego wskazania czynników konstytuujących nowożytnego ducha z wykładu historyka Daniela Ropsa, wygłoszonego podczas przyjmowania go w poczet członków Akademii Francuskiej.

Wspólnym mianownikiem trzech wymienionych czynników jest wyniesienie (wywyższenie) do ostateczności człowieka. Cała epoka współczesna jest określona przez to wywyższenie, które przerodziło się później w zarozumiałe oderwanie od Boga. Człowiek, nikt inny, jest w centrum wszystkiego.

Z postawy tej wypływają dwa, niezwykle interesujące wnioski.

I) Pierwszy ujawnia nam, że ów «człowiek» postawiony w centrum wszystkiego jest pojmowany abstrakcyjnie, ponieważ «człowiek», pozostający w centrum wszystkiego, będzie się różnił w zależności od koncepcji, jaką ktoś głosi. Nie istnieje jednak człowiek «w ogóle», istnieje «ty», a ty nie jesteś ogłoszony za centrum, nawet jeżeli, praktycznie, mogę żyć tak, jakbym był centrum. Jest bowiem nie do zniesienia głoszenie takiej centralności w odniesieniu do konkretnego, jednostkowego ja. Jest to z punktu widzenia teoretycznego odrażające, bo aż tak nieprawdziwe. Chociaż niestety potrafimy być tak fałszywi, że idea ta może znaleźć zastosowanie w praktyce życia. Tak więc za centrum wszystkiego uznawana jest cała ludzkość, ale nie ten oto konkretny człowiek. Ale czymże jest cała ludzkość? Jest abstraktem. Ludzkość jako całość jest czymś abstrakcyjnym, ponieważ podmiotem ludzkim dającym się wyróżnić jest ten, który mówi «ja». I nawet kiedy mówi się «my», nie sposób zanegować, że fenomenem ludzkim jestem «ja», jesteś «ty». «My» ludzkości jest kondycją, do której utworzenia każdy z nas się przyczynia, przez stosunek, jaki ma pojedynczy człowiek do innych ludzi. Fenomen ludzki strukturalnie rzecz biorąc jest fenomenem ludzkiego «ja». Jest fenomenem, który może być tak potężny, iż stać się może przyczyną polaryzacji kosmosu, ponieważ cała obecna rzeczywistość może mi się stać bliska (bratnia), jeżeli ja ją kocham. «Ja», ponieważ poza «ja» nie istnieje to co ludzkie, chyba że przez uczestnictwo w owym ja. Każda inna koncepcja będzie nieuchronnie homogenizacją (ujednoczeniem), pozbawiającą osobowości, ponieważ według dosadnej wypowiedzi von Balthasara: «... Nie istnieje jakaś abstrakcyjna ludzkość, która trwa biernie poprzez wieki, ale konkretna liczba ludzi, których tysiące umiera każdej minuty»<sup>57</sup>

Do tej abstrakcyjności ludzkość doszła i nadal dochodzi, wychodząc od mentalności racjonalistycznej. Znaczące jest w tym względzie upomnienie ojca Teilharda de Chardin, tak jak przypomina je de Lubac, w dziele mu poświęconym: «W roku 1936, rozważając stan naszego ludzkiego świata (Teilhard de Chardin) oświadczył: "Społeczeństwo nieuchronnie się zmechanizuje jeżeli, stopniowo, jego kolejne wzrosty nie zostaną ukoronowane przez Kogoś" ... "Bóg jest osobą" ... powtarzał chętnie... "trzeba myśleć o Nim jak o osobie. Bóg bezosobowy nie byłby Bogiem"». Ale właśnie dlatego, dodajmy, trzeba myśleć *jako* osoba, trzeba zaangażować swoje «ja», bez którego nie sposób uczestniczyć w żadnej innej rzeczywistości osobowej, człowieka lub Boga. To właśnie niebezpieczeństwo mglistej abstrakcyjności dostrzega Teilhard de Chardin u współczesnego człowieka: «Jak określił to on sam, "Bóg... jest niemal nieuchronnie pojmowany przez współczesnego pozytywistę jako ocean bez brzegów", jak "rozprzestrzeniona niezmierność". "W przeciwieństwie do ludzi prymitywnych, którzy dają twarz wszystkiemu, co się rusza, czy również pierwszych Greków, którzy ubóstwiali wszelkie objawy i siły natury, Człowiek współczesny jest obsesyjnie opanowany potrzebą depersonalizacji (czy czynienia nieosobowym) tego, co podziwia najbardziej!"»<sup>58</sup>.

Jest to prawdziwa ucieczka od tego, co żyje, do czego znowu nawiązuje de Lubac w swym innym dziele, cytując list Dostojewskiego: «Do tego prowadzi "absurdalne przedsięwzięcie samoubóstwienia. Jednostka, coraz bardziej zagubiona, coraz bardziej wyniszczana pragnieniem, którego nic nie może zaspokoić, kończy szukając istoty boskości w... czymś martwym"»<sup>59</sup>

O ile jednak można głosić człowieka abstrakcyjnego, to nie można uciec przed człowiekiem konkretnym. W innym miejscu przypominałem fragment listu Marxa do żony, z 21 czerwca 1856 roku: «Na nowo czuję się człowiekiem, ponieważ doświadczam wielkiego uczucia, zaś wielość poglądów, którymi omotała nas nauka i współczesna kultura; sceptycyzm, który z konieczności prowadzi nas do krytyki wszelkich wyrazów subiektywności i obiektywności, to wszystko istnieje po to, aby czynić z nas małych, słabych, użalających się i niezdecydowanych ludzi. Lecz miłość, nie do feuerbachowskiego człowieka, nie do metabolizmu Moleschotta, nie do proletariatu, ale miłość do ukochanej, do Ciebie, czyni z człowieka na nowo człowieka»<sup>60</sup>

Człowiek pojmowany abstrakcyjnie okazuje się więc wielkim złudzeniem, ponieważ trzeba żyć ze sobą samym i ze swoimi potrzebami. Interesujące jest w tej mierze, raz jeszcze, świadectwo Proudhona, które przytacza de Lubac: «Podczas gdy według Marxa "ludzkość stawia sobie tylko takie problemy, które może rozwiązać", według niego (Proudhona) przeciwnie, "nasza myśl biegnie dalej, poza to, co dane jest człowiekowi osiągnąć". W tym widzi on wielkość i nędzę naszej inteligencji, w owej niemożności, która każe jej być zawsze otwartą i która nie

<sup>57</sup> H. U. von Balthasar, *L'impegno del cristiano nel mondo*, Milano 1971, s. 62.

<sup>58</sup> H. de Lubac, *Il pensiero religioso del P. Teilhard de Chardin*, s. 194; 195.

<sup>59</sup> H. de Lubac, *L'alba...*, op. cit., s. 230.

<sup>60</sup> Cyt. w: L. Giussani, *La coscienza...*, op. cit., s. 42-43.

pozwała jej zadawolić się już osiągniętymi rozwiązaniami... (\*?\*)Niech inni ludzą się, że trafili w sedno! Niech pozytywiści wierzą, że na zawsze usunęli metafizykę. Niech humaniści utrzymują, że pozbyli się wielkiego Urojenia. Proudhon, który padł ich ofiarą, uczestniczy w ich negacjach. Ale ukazuje im wahadło, które odchyła się w przeciwną stronę... Nie, "antynomia nie jest rozwiązana". "Nigdy nie skończy się zmaganie z Bogiem"»<sup>61</sup>.

II) Drugi wniosek dotyczy faktu, że wtedy, kiedy fenomen człowieka nie jest pojmowany strukturalnie jako coś związanego z «ja», wtedy łatwo mówi się o człowieku, albo o ludzkości w połączeniu z logiką władzy. Słowo Bóg, jak widzieliśmy, traci swoją wyrazistość, jeżeli człowiek zostaje utożsamiony ze zbiorowością, a zatem, w ostatecznej analizie, słowo to zostaje zagubione. Zaś owa pozbawiona oblicza zbiorowość w rezultacie kończy pod przywództwem kogoś, kto uważa się za stojącego poza tą anomimowością, kto ma określoną twarz. Interesujący jest komentarz Oliviera Clémenta na temat osobowości Lenina, takiej, jaka została ukazana w *Lenin w Zurichu* Solżenicyna: «Nie istnieje nic poza ruchem mas, poza historią człowieka ogólnego. To pewność, że jest się posiadaczem wiedzy absolutnej - jedynej wiedzy zdolnej zaprowadzić władzę absolutną - zawsze skłaniała Lenina do mnożenia podziałów i otaczania się wyłącznie takimi ludźmi, którzy bez zastrzeżeń podzielali jego punkt widzenia... "Niechby pozostali nawet najbardziej przeciętni, zera, byle tylko byli całkowicie jednomyślni w posłuszeństwie, a nie będzie rzeczy niemożliwych do zrobienia", wszystko jest dozwolone. Istotnie, "wszystko jest dozwolone jeśli nie ma Boga" twierdził Dostojewski. Wszystko jest dozwolone dla kogoś, kto staje się - a Lenin wierzył, że jest nią - absolutną świadomością ludzkości, powołaną do samoubóstwienia. Znać prawa procesu dziejowego - przyjmując, iż nie ma nic innego - być ich panem, oznacza nieuchronnie, prędzej czy później, dojść do władzy, która ukształtuje ów proces. "Partie, tłumy, kontynenty... zderzają się i obracają w przeróżny sposób, bezwiednie, nie wiedząc, dokąd iść. Tymczasem ty, i tylko ty, wiesz dokąd". Tak myśli Lenin»<sup>62</sup>

Nikt nie może powiedzieć, że posiadał doświadczenie człowieczeństwa w ogólności. Takie doświadczenie i świadomość nie istnieją. Istnieje kobieta, która wydaje na świat człowieka, a wszelkie doświadczenie i świadomość związane są z godnością i wzruszeniem z powodu faktu, że ów człowiek istnieje, związane są z wydarzeniem podmiotu, który jest obecnego. Odniesienie do jakiegokolwiek innej kategorii, która wyklucza «ja» w imię ludzkości, będzie uzasadnieniem - historycznie najmocniejszym i najstraszliwszym - dla zniszczenia człowieka.

Podsumowując: wspólnym mianownikiem wyłaniającym się z trzech czynników, które uznaliśmy za określające współczesną mentalność, jest wywyższenie do ostateczności człowieka. Jednak nie człowieka jako konkretnej osoby, ale człowieka najpierw pozbawionego istotnych elementów jego rzeczywistości, później pojmowanego jako treść abstrakcyjnej koncepcji, człowieka, który padł ofiarą gier ludzkiej władzy.

#### b) Intensyfikacja pewnej postawy, aż do pojawienia się scjentyzmu

Tego rodzaju wywyższanie człowieka poprzez jego rozum rozpowszechniało się i utrwalalo jako normalna mentalność, stało się nurtem myślowym coraz bardziej wpływowym w środowisku europejskim. Jednak w wiekach, które nastąpiły po pojawieniu się pierwszych przekonań racjonalistycznych, postawa taka była naśladowana, wzmacniana, a później szczegółowo realizowana. Rozum, po odkryciu odpowiedniości swojej dynamiki z dynamiką natury, zakosztował wspaniałych postępów na polu nauki i właśnie od nauki oczekiwał człowiek nadania sensu rzeczom. «Prawdziwa "światłość", rozum coraz bardziej domagał się jej od nauki. To zaś, czego ta nie potrafiła wyjaśnić winno być odrzucone bez dyskusji». Tego rodzaju postawa nazywana jest scjentyzmem. Chodzi o koncepcję postępu naukowego, która czyni z niego prawdziwy i jedyny miernik postępu ludzkości, a zatem traktuje go jako miarę oceny każdej formy rozwoju. «Scjentyzm, narodzony w wieku XVI, rozwinięty w XVII, miał w wieku XVIII wielką liczbę zwolenników, ponieważ nauka zdawała się przyznawać mu rację... Nie było dyscypliny naukowej czy technicznej, która wówczas nie odnosiłaby zadziwiających sukcesów. Geometry i astronomowie, potwierdzając teorie Newtona, obliczali odległość z Ziemi do Księżyca, odkrywali wraz z Herschelem nowe planety, mierzyli równik ziemski. Nauki fizyczne i chemiczne, bardzo modne, posuwały się wielkimi krokami do przodu... W naukach przyrodniczych zaczynały utrwalać się metody naukowe, dzięki Linneuszowi i Buffonowi (1707-1786), którzy zamykali w system całość życia. A ileż postępu również w dziedzinach praktycznych! Maszyna parowa Dionizego Papina, zastosowana w roku 1715 w kopalniach angielskich do pompowania wody, znalazła dzięki Jamesowi Wattowi wielkie zastosowanie w przemyśle... A pewien fabrykant papieru z Annonay, w okręgu Vivarais, Montgolfier, zawziął się, że spełni wielki sen Ikara, lot w przestworzach. I udało mu się to w roku 1783. Jakżesz wobec podobnych sukcesów rozum ludzki mógł się

<sup>61</sup> H. de Lubac, *Proudhon...*, op. cit., s. 319.

<sup>62</sup> O. Clément, *I visionari*, Milano 1987, s. 36.

obronić przed złudzeniem, że jego władza nie ma granic?»<sup>63</sup> «... Jakżesz człowiek mógł się oprzeć wielkiej pokusie zarozumiałości? Owszem, wielcy uczeni, jak Newton czy Leibniz, naprawdę czuli, że ich wiara została wzmocniona tyloma cudownymi odkryciami i głosili, że tak cudowny świat mógł być stworzony jedynie przez inteligencję nieporównywalną z inteligencją człowieka. Ale inni widzieli w tym tylko okazję do wywyższenia rozumu.»<sup>64</sup>

Ciekawe, że novum (innowacje) do ustabilizowanego społeczeństwa, do powszechnie akceptowanej, konformistycznej kultury wprowadzały zawsze pojedyncze osoby. To novum tworzy później środowisko, które posłuży się walką polityczną, aby doprowadzić do nowej stabilizacji, do odmiennego konformizmu.

Teraz, rewolucja francuska, za pomocą instrumentów politycznych, spowoduje dominację umysłowości racjonalistycznej, przyjmując ją za własną ideologię. W wiekach następnych racjonalizm, w swoim scjentyistycznym ujęciu, przetrwa w formie kultury oficjalnej i, niemal jak bakcyl, zaszczepi się w umysłowości ludzkiej. Powstanie nowa mentalność powszechna.

Klimat ten będzie się umacniał na różnych poziomach i będzie widoczny przez cały wiek XIX. Czytając pewien typ literatury amerykańskiej z drugiej połowy XIX wieku, stajemy wobec zadziwiającego optymizmu na temat znakomitej przyszłości światowego dobrobytu. Wyrażenie Ralpa Waldo Emersona z jego artykułu *Self-reliance* jest symptomatyczne dla «głębokiego polegania człowieka na sobie samym», w oparciu o «konceptję głębokiej zażyłości między boskim i naturalnym, która... okazuje się coraz bardziej panteistyczną immanencją»: «Spoczywamy na łonie nieskończonej inteligencji, która czyni nas odbiorcami swojej prawdy i narządami swej aktywności». «Optymizm bez granic napełnia podobną koncepcję... w wizji człowieka, gdzie... grzech jest tłumaczony jedynie jako prosta trudność bezwładu w nieuchronnie postępowym mechanizmie, a następstwo pokoleń zbiega się z naturalnym rozwojem wewnętrznym... Optymizm określa konsekwentnie całą filozofię historii, wedle której zło zostanie nieuchronnie wyeliminowane, a potwierdzony jako pewny zostanie, z reformistycznym impetem, postęp społeczny, poprzez realizację boskich możliwości tkwiących w człowieku»<sup>65</sup>

Pisał Washington Gladden, ojciec protestanckiego ruchu myśli i działania o nazwie Social Gospel, w *Ruling Ideas of the Present Age* z roku 1895: «Stopniowo myśl tego świata uwalniana jest od przesądu i uprzedzeń. Odczucia społeczne oczyszczają się. Obyczaje powoli zmieniają się na lepsze. Prawa ustanawiane są stopniowo zgodnie z najdoskonalszymi pojęciami sprawiedliwości»<sup>66</sup>

I choć dla niektórych wybuch pierwszej wojny światowej «sugeruje więcej ostrożności w kulturowaniu odziedziczonych optymizmu...», jak dla Johna W. Buckama, który w swojej książce z roku 1919 wyznaje: «...wydawało się wielu z nas, którzy studiowali teologię i rozpoczynali służbę bożą w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych, że ludzkość jest w przededniu złotego wieku»<sup>67</sup>, to dla innych, jak dla Shailera Mathews, «historia w rzeczy samej jest pewną drogą ku umoralnieniu ludzkiej osobowości i społeczeństwa... i potwierdza się to, wbrew sytuacji światowej, która nie jest w stanie uszczuplić tego przekonania, także w roku 1916», a nawet «wydaje się uprawnionym twierdzenie: "wojna jest zachowaniem, które także wyeliminujemy"»<sup>68</sup>

A w roku 1918, w swoim ostatnim dziele *A Theology for the Social Gospel*, Walter Rauschenbush, który uważany był za najbardziej przekonującego i błyskotliwego przedstawiciela ruchu Social Gospel, pisał z «entuzjastycznym przekonaniem o możliwym rezultacie: "Niekiedy pojawia się śmiała nadzieja, że może długa i żmudna wspinaczka kończy się... Od kiedy Reformacja zaczęła wyzwalać umysł i kierować siłę religii ku moralności, odczuwalne stało się zwiększenie szybkości. Ludzkość zyskuje elastyczność i zdolność do zmiany. Szybkość rozwoju naszego kraju dowodzi niezmierniej zdolności do doskonałości, tkwiącą w ludzkiej naturze..."». Książka, do której się odwołujemy «odtwarza *Taylor's lectures* wygłaszane w Yale właśnie w kwietniu 1917 roku, kiedy Ameryka została wciągnięta do owej wojny, której wybuch zdawał się być śmiertelnym ciosem dla liberalnej filozofii dziejów. Ale pewność jedyne go słusznego spełnienia celów ludzkości pozostawała jakby nietknięta i kwitnąca, pełna ufności «w braterską etykę demokracji» i wsparta na wydarzeniu "powszechnego zmysłu społecznego"»<sup>69</sup>.

<sup>63</sup> D. Rops, *Storia...*, op. cit., t. V, cz. 2, s. 48.

<sup>64</sup> D. Rops, *Storia...*, op. cit., t. V, cz. 2, s. 30.

<sup>65</sup> L. Giussani, *Grandi linee della teologia protestante americana*, Milano 1988, s. 67; 68.

<sup>66</sup> Cyt. w: L. Giussani, *Grandi...*, op. cit., s. 101.

<sup>67</sup> L. Giussani, *Grandi...*, op. cit., s. 85.

<sup>68</sup> L. Giussani, *Grandi...*, op. cit., s. 90.

<sup>69</sup> L. Giussani, *Grandi...*, op. cit., s. 105-106.



Lecz «idealizm Social Gospel musiał być pokonany przez samą historię. Do wyjawienia jego iluzorycznego i utopijnego charakteru przyczynił się wybuch pierwszej wojny światowej. Wielki kryzys gospodarczy dziesięć lat później ujawnił nieodwołalną klęskę, którą siłą rzeczy poniósł optymizm. Druga wojna światowa oznaczała ostateczny upadek utopii», a, jak powiedziałyby Niebuhr, «od 1914 roku kolejne doświadczenia tragiczne następowały zaraz po sobie, tak jakby historii wyznaczono precyzyjne zadanie pozbawienia człowieka różnych złudzeń»<sup>70</sup>.

Mimo wszystko jednak klimat zaufania do nauki dociera aż do nas, chociaż na poziomie kultury pomniejszenie jej roli jest znaczne i podda się zawziętej krytyce wiare, jaką człowiek żywi w stosunku do znajdującego zastosowanie w nauce i technice rozumu pojętego jako sposób na stworzenie dobrego i prawdziwie ludzkiego świata, zażarta. W ten sposób człowiek świadomy pozostaje bez żadnego punktu oparcia. «Znakiem wyróżniającym człowieka współczesnego» - powiada Karl Adam - «jest wykorzenienie... Buntownicze "oderwijmy się od Kościoła" wieku XVI doprowadziło, z konieczności, do oświeceniowego "stańmy się niezależnymi od Chrystusa" wieku XVIII, i dalej do zuchwałego "pozbadźmy się Boga" wieku XIX. W ten sposób współczesne życie duchowe zostaje oderwane od swego istotnego klimatu. Zostaje pozbawione swoich, dosięgających absolutu, korzeni, autonomicznej podstawy bytu, najwyższej wartości... Człowiek więc z bytu duchowego, jakim był, z bytu zakotwiczonego w Bogu, ufającego Bogu... przemienił się w człowieka autonomicznego, ugruntowanego jedynie w sobie samym. Z odrzucenia przez niego klimatu religijnego ... wynika również zanik jego kolejnego życiowego zakorzenienia, łączności ze wspólnotą... Wyłamanie się ze wspólnoty kościelnej rozwiązało... więzy społecznej solidarności i zniszczyło zarazem głębokie źródła zdrowej i żywotnej ludzkości... Człowiek autonomiczny stał się samotny, odizolowany...»<sup>71</sup>

O ile, jak powiedzieliśmy, świadomość, czy bolesne ujawnienie owego istnienia bez korzeni dosięgnie głębszych poziomów ludzkiej refleksji, to jednak w opinii bardziej powierzchownej i rozpowszechnionej w powszechnej mentalności scjentyzm dalej szafuje ostatnim słowem racjonalizmu: chodzi o koncepcję *postępu*, przeżywaną jako złudzenie, że to, do czego ludzkość nie jest zdolna obecnie, będzie można wykonać w przyszłości.

Naturalnie nie chodzi tu o to, aby podważać wszelkie zdobyte i możliwe do zdobycia osiągnięcia nauki i techniki, ale po prostu o podkreślenie, że takie możliwości nie są miarą rzeczywistości.

«"Analiza", powiedział Teilhard de Chardin w podstawowym, mimo wyjątkowej zwięzłości, tekście, "ów cudowny instrument badań naukowych, któremu zawdzięczamy cały nasz postęp, ... od jednej do drugiej nie powiązanej ze sobą syntezy, powoduje umknienie po kolei wszelkich treści i stawia nas wobec stosu rozmontowanych mechanizmów i zanikających części". Buduje ona wielki gmach Nauki... ale buduje go tylko przez rozbieranie wielkiego gmachu Rzeczywistości. Spostrzeżenie tego faktu nie oznacza pogardy dla analizy. Oznacza jedynie uznanie, że nie jest ona wszystkim... Uczony, który, niezadowolony z posługiwania się tym "cudownym instrumentem", jakim jest analiza, nie chce uznać niczego poza nią, w rzeczywistości popada w skłonność ludzkiej inteligencji do "dzielenia natury na części", wierząc, że działa metodycznie. Może on dojść w ten sposób, przez pewien rodzaj metafizyki albo mistyki na odwrót, do wyznawania dogmatu materialistycznego, czy nihilistycznego... Na tym polegał, według ojca Teilharda de Chardin, błąd, albo fatalizm nauki XIX wieku»<sup>72</sup>. A ten błąd, jak widzieliśmy, nie jest jedynie błędem uczonego, ale zaczyna cechować nasz sposób podchodzenia do rzeczy. Tak oto po zarzucie wobec ducha religijnego, że odnosi się do świata, którego nie widać, oraz po odsunięciu w nieznaną przyszłość nadziei ludzkości, idea postępu, który stopniowo opanowuje rzeczywistość, aby przekształcić ją w spełnienie zakładanego dobrobytu ludzkości, jest ostatnią formułą doprawdy fantastycznej namiastki, racjonalnie nieuzasadnionej szczęśliwej przyszłości. Rozum, zastosowany do panowania nad rzeczami, byłby czynnikiem wyczerpującym znaczenie człowieka i dziejów. Nie jest to obrócenie się przeciw nauce, ale oskarżenie o traktowanie nauki jako rozwiązującej problem człowieka. Na temat zdobyczy naukowych powiada de Lubac: «Mówiono nam bardzo często, z tonem werdyktu bez odwołania, że wszystkie błędne idee starożytnych i chrześcijan na temat dziejów ludzkich zostały odrzucone przez współczesne odkrycia... Jeszcze dzisiaj niektórzy teologowie, przyjmując postawy pełne lęku wobec owych odkryć, zgadzają się z zasadnością tej obiekcji... Wiemy dobrze, że w danej epoce ludzie nie mogą dysponować inną wiedzą od tej, która jest właściwa ich epoce i objawienie nie może tu niczego zmienić: jego światło należy do innego porządku. Ani Pismo św., ani Ojcowie Kościoła, ani teologowie wieków średnich, to całkiem jasne, nie mogli wiedzieć o Neandertalczyku czy Sinantropie... Ale nawet ograniczenie materialne ich wizji świata nie przeszkadzało formalnej głębi tej wizji. Jest

<sup>70</sup> L. Giussani, *Grandi...*, op. cit., s. 118.

<sup>71</sup> K. Adam, *L'essenza...*, op. cit., s. 12-13.

<sup>72</sup> H. de Lubac, *Il pensiero...*, op. cit., s. 220-221.

to wizja właściwa katolicyzmowi, i niezależnie od tego, jak dalekie będą horyzonty wiedzy, ukazywane przez dzisiejsze odkrycia naukowe, okazuje się ona spontanicznie zgodna z nimi»<sup>73</sup>.

By jednak w pełni skorzystać z owego «światła innego porządku», czy owej pełnej wizji, o której mówił de Lubac, trzeba dobrze nakreślić mentalność, która przeszkadza nam w urzeczywistnieniu tej wizji, by później zrekonstruować nową mentalność, zdolną wykorzystać siłę ducha religii.

Mit postępu zresztą także zaczyna się kruszyć. W wykładzie w Akademii Francuskiej, który cytowaliśmy, Daniel Rops, mówiąc o postępie, cytował fragment *Timajosa* Platona, gdzie znajduje się opowieść o szczęśliwej wyspie, której ludność, doskonała i zadowolona z siebie, postanawia obejść się bez bogów, i za karę zostaje piorunem Jowisza zatopiona w oceanie. Wir wody, który pochłonął Atlantyde utworzył «ogromny grzyb, który wznosił się do nieba». A ponieważ kiedy mówił te słowa, ludzkość poznała już grozę atomowego grzyba w Hiroszimie, nie zawahał się przytoczyć Platona jako proroka i widzieć w tragicznym zdarzeniu współczesnym skutek pretensji człowieka, do bycia celem samym w sobie. Dzisiaj, po wielu dziesiątkach lat od owego wybuchu, jawi się groźba tragedii ekologiczna z rujnąjącymi skutkami, które nieustannie wzrastają. W ten sposób człowiek, posługując się swoim rozumem, jako jedyną miarą w pragnieniu opanowania przyrody, niszczy ją, a tym samym niszczy samego siebie, nie może już istnieć. Kiedy wiele lat temu przeczytałem, że odkryto ślady DDT w mięsie pingwinów Bieguna południowego, odczułem dreszcz straszliwego potwierdzenia. Jak można sądzić, że ludzie będą konstruowali tysiące sztuk bomb i broni i nie użyją ich pewnego dnia? Człowiek bez Boga nie zna już miary.

Jest to wynikiem zepsucia, które gnębiło nas przez wszystkie czasy, owej starej pokusy, w której Pismo św. z najwyższą genialnością widziało początek zła w człowieku. Wąż mówi do człowieka: będziecie jak Bóg. Nie twierdzi, że Boga nie ma, ale sugeruje, iż Bóg jest niepotrzebny człowiekowi, bo on sam może być taki jak Bóg, może uczynić wszystko.

Pretensja o to, że można uczynić wszystko, zawęża horyzonty ludzkiego rozumu, który w końcu powiada: istnieje tylko to, co mogę uczynić. Właśnie do takiego ograniczenia horyzontu doprowadził nas ostatni etap drogi poprzez współczesne trudności zrozumienia religijnej wypowiedzi.

## 7. Podsumowanie

Bóg, jak powiedziano, nie został zanegowany. Ani w XVII, ani w XVIII, ani w XIX wieku, tak jak nie został zanegowany w pierwszym pokuszeniu świata. Co więcej, ostatnimi wiekami naszej zachodniej historii rządzi teizm. «Narodzony w Anglii deizm, do którego rozpowszechnienia przyczyniła się moda na to, co angielskie, zachował Boga, ale dalekiego, rozmytego, bladego, który już nie wkracza do ludzkiej krainy i nie wymaga aktów wiary. Jego istnienie przyjmowano za pomocą prostego rozumowania: nie ma zegarka bez zegarmistrza. Ale ów nieznaną Bóg, którego zaczynano nazywać «Najwyższym Bytem», nie posiada żadnej cechy, poza istnieniem, i żadnej mocy. Jeżeli wymaga on jakiejś religii, jest to religia naturalna, stara jak sam świat, religia, w której mieszają się wszystkie wyznania...»<sup>74</sup>.

Nawet dzisiaj z łatwością przyjmuje się istnienie Boga, Najwyższego Bytu, byle by tylko było jasne, że nie ma On nic wspólnego z rzeczywistością. Nie neguje się go, naturalnie, byle by tylko uznano, że człowiek może się bez Niego obyć. A jeżeli ktoś nie potrafi się bez Niego obyć, religii przyzna się prawo wyrazu w miejscu oddzielonym od zwyczajnego życia społecznego, w miejscu odosobnionym. Jest to zasada «przymusowego zesłania religii», która wyraża pod tym względem ducha współczesności. Samowystarczalność człowieka, który czyni z siebie ostateczne kryterium, oddzielenie od Boga: człowiek może błądzić we wszystkich czasach, ale nasza epoka dała temu błędowi taki wydzźwięk, że błąd ten mógł wyrzucić wpływ na mentalność wszystkich. Człowiek współczesny podlega pokusie odwiecznej, ale nasza epoka zdominowana jest przez kryteria, tematy i problemy, które nakazują milczeć autentycznej wrażliwości religijnej.

Owa mentalność wywodząca się z racjonalizmu, ale będąca owocem długiego rozkładu, od kiedy zaczęła inspirować całe społeczeństwo, we wszystkich jego formach, a zwłaszcza w jego działaniach edukacyjnych, nazywa się *laicyzmem*.

Jak powiedzieliśmy jednak na początku niniejszych rozważań Bóg, któremu coś się wymyka, nie jest Bogiem. Jest kimś, kogo łatwo można zastąpić. Z tego powodu laicyzm, przynajmniej implicite, jest *ateizmem* - życiem bez Boga. A nawet więcej, ateizm jest, teoretycznie i praktycznie, najbardziej konsekwentną postawą laicyzmu.

<sup>73</sup> H. de Lubac, *Catholicismo...*, op. cit., s. 268.

<sup>74</sup> D. Rops, *Storia...*, op. cit., t. V, s. 51.

Tak czy owak, Bóg, który zadowala się stanem z boku ludzkich spraw *nie jest Bogiem chrześcijańskiego orędzia*, nie jest Bogiem, który przyszedł aby towarzyszyć człowiekowi.

Jeżeli świat i istnienie ludzkie traktuje się jako pole, na którym człowiek jest całkowitym panem siebie samego i sam przez siebie zdolny jest rozwiązywać wszystkie swoje problemy oraz zaspokajać potrzeby, to tym samym potwierdza się w sposób ostateczny ograniczenie sensu życia i rzeczywistości, do tego, co człowiek tworzy, lub wyobraża sobie, że tworzy.

Jeżeli zastosuje się, choćby tylko częściowo, zasadę oddzielenia doświadczenia religijnego od doświadczenia życia, niezależnie o jaki jego aspekt chodzi, to dochodzi do wspomnianego ograniczenia, ponieważ zaczyna się niedostrzegać więzi bytu z Tym, kto życie uczynił takim, jakie jest. Bóg zatem zamknięty w miejscu kultu, albo zakrystii, jest owym bezużytecznym Bogiem starej pokusy. A człowiek, który jej ulega, jest człowiekiem tragicznie ograniczonym w swoich możliwościach.

Bóg, aby być naprawdę Bogiem, istnieje wewnątrz życia, jest życiem. Przywołajmy jeszcze jedno świadectwo Teilharda de Chardin cytowane przez de Lubaca: «Dla Teilharda wszystko na tym świecie, rzeczy, zdarzenia, stosunki międzyludzkie, ma charakter sakramentalny... Dla chrześcijanina, który potrafi patrzeć, nie ma na tym świecie niczego, co by nie objawiało Boga. Wszystko na świecie jest zdolne prowadzić ku Bogu... Wszystko, a zwłaszcza i przede wszystkim, to, co jest naszym codziennym zadaniem - praca. Nie tylko praca po ludzku uprzywilejowana, przy której człowiek ma poczucie, że «tworzy historię»... czy poczucie, że wznosi kolejne piętro wciąż rosnącego gmachu nauki, ale, bez różnicy, każde ludzkie dzieło, najbardziej pokorne obowiązki gospodyni domowej podobnie jak najbardziej uduchowiona aktywność. W tej orkiestrze żaden instrument nie jest uprzywilejowany. Bóg "jest w jakiś sposób na zwieńczeniu mego pióra, kilofa, pędzla, igły, mojej myśli"»<sup>75</sup>.

Aby jednak wyjść ze świata ograniczonego do przestrzeni, którą może zmierzyć umysł człowieka i dotrzeć do rozległej wizji, jaką daje człowiekowi towarzystwo Boga, który niczym nie gardzi, byleby tylko stać przy swym stworzeniu, trzeba posiadać prostotę i odwagę, które kryją się za pytaniem, postawionym Jezusowi przez ważną osobistość, zwierzchnika Żydów, Nikodema. Powodowany pragnieniem dowiedzenia się czegoś więcej o Jezusie, zdecydował się spotkać z Nim w nocy i, wobec tajemniczych słów Jezusa, który powiedział: «Trzeba wam się powtórnie narodzić», zapytał: «Jakżeż to się może stać?» (J 3, 7;9). Pytanie to, o ile nie wyraża tylko sceptycyzmu, jest pełnym pasji dociekaniem ludzkim, zdolnym podjąć odpowiedź, zrozumieć znaczenie Słowa

---

<sup>75</sup> H. de Lubac, *Il pensiero...*, op. cit., s. 34-35.