

Katholon

Nowa reformacja i całość chrześcijaństwa

Paweł Milcarek

Turpis enim omnis pars universo suo non congruens.
Św. Augustyn, *Wyznania*, III, 8, 15

Nie jestem prorokiem, ale zdaję sobie sprawę z ciągłości własnych refleksji o Kościele. W lutym roku 2012 – dokładnie na rok przed niespodziewaną renuncjacją Benedykta XVI – przystąpiłem do pisania tekstu, który zaczynał się tak:

Wiele wskazuje na to, że w przyszłości bliższej niż dalszej nastąpi kolejny masowy rozłam w Kościele katolickim. W swej skali i przyczynach rozłam zapewne bardzo podobny do wielkiego podziału chrześcijaństwa zachodniego w XVI wieku – za to o wyrazie i tendencji teologicznej wciąż trudnych do przewidzenia.

Uważny obserwator nie może więc dzisiaj wyrokować ani jaka konkretna kwestia – jak swego czasu manipulacje wokół odpustów – będzie zapalnikiem; nie powinien też apodyktycznie przepowiadać, kto i z jakimi hasłami spełni tym razem rolę buntowników-protestantów. Natomiast uważny obserwator może dziś z pewnością powiedzieć, że scenografia, zespół warunków niezbędnych do tego strasznego wydarzenia, jest już gotowa i porozstawiana – i to ten fakt pozwala przewidywać, że do rozłamu dojdzie, tak jak dochodzi do wojny, gdy już nikomu z różnych względów nie opłaca się wycofywać wysłanych lotniskowców, mimo że jest to możliwe. Innymi słowy: proch jest nieopatrznie rozsypany, a tłące się kłaki leżą niebezpiecznie blisko, co chwila przesuwane porywem wiatru...

Wrażenie robi nie to, że jeden czy drugi czynnik wydaje się groźny lub równocześnie gorszący – lecz że na naszych oczach czynniki różnego rzędu i rodzaju, niekiedy z pozoru neutralne wobec strategii i taktyk duchowych, zaczynają się kompletować w obrazie zagrożenia.

Tekst o tak zarysowanym przedmiocie futurologii kościelnej snuł się dalej, głównie wokół pytania, gdzie tym razem wybuchnie „bunt książąt”, biorących pod opiekę aktualnych herezjarchów i zapewniających obecnemu pęknięciu trwałość strukturalną (stawiąłem na rozczarowanych Kościele redaktorów operujących z pokładów „czwartej władzy”). A jednak rozważania o „nowej reformacji” wydały mi się w owym czasie tak oderwane od aktualności, że zaniechałem tekstu i jego publikacji.

Od paru lat to fakty życia kościelnego, a nie samo pragnienie widzenia dalej, przymuszają mnie do powrotu do tych spraw. Dzisiaj – także po przeprowadzonej razem z Tomaszem Rowińskim serii długich rozmów z teologami, filozofami, duszpasterzami, aktywistami, które weszły do książek *Alarm dla Kościoła* (2019) i *Non possumus* (2020) – jestem zdania, że okres rozłamu nazywanego „nową reformacją” jest już teraźniejszością. Z dwoma zastrzeżeniami: że nie jest to oczywiście kalka reformacji sprzed pięciuset lat – i że jeśli jednak używać historycznych analogii, obecny wielki rozłam dopiero wyłania się spod powierzchni wielkiego chaosu, tak jak kiedyś reformacja wyłaniała się jako burzący paroksyzm wewnątrz bałaganu moralnej deprawacji wielu oraz śliskości umysłów humanistycznie usposobionych „książąt Kościoła”.

Idąc tym samym ryzykownym tropem analogii dziejowych: zanim miałby przyjść pracochłonny i czasochłonny nowy Trydent, czyli kolejny naprawdę wielki Sobór powszechny, przy pomocy którego chrześcijaństwo „z Piotrem i pod Piotrem” przyjrzałoby się sobie ponownie jako danej z nieba „religii prawdziwej” – przechodzimy i przejdziemy zapewne czas potężnego zamieszania i zmagania.

Jest to już czas naznaczony nie tylko skandalami – branymi teraz pod lupę mediów – ale i takim postępowaniem Papieża, w którym spod mowy o decentralizacji i niemożności „zdefiniowania wszystkiego” wychodzą co jakiś czas a to autokratyczne

błyskawice nietłumaczących się zmian, a to znów otwieranie doktrynalnych puszek Pandory nieznacznymi ruchami w warstwie przysłowiowego przypisu nr 351.

Ma się też wrażenie, że od lat kluczowe sprawy Kościoła zależą od tego, czy i jak Franciszek zamierza się wywiązywać z nadziei, które pokładali w nim na konklawe jego niemieccy kingmakerzy. Już przy św. Janie Pawle II to „co zrobią Niemcy”, było nie byle jakim argumentem w sterowaniu nawą Piotrową – argumentem z niezaostrzenia napięcia między Rzymem i Niemcami. W pontyfikacie Franciszka chodzi raczej o wykonywanie lub niewykonanie przez Papieża agendy napisanej nad Renem, dla Kościoła o stygnącym i chorym życiu duchowym, lecz wciąż wielkiej prężności organizacyjnej i bogactwie. Od szorstkiej przyjaźni na linii między latynoskim Papieżem a jego germańskimi partnerami drżą szyby w całym Kościele.

Równocześnie działa jednak papieskie hasło „decentralizacji” i „robienia rabanu” – weszliśmy w okres paradoksalnych rozłamów lokalnych, w których (jak np. w USA, ale i w Polsce) hasło „decentralizacji” służy zachowaniu dotychczasowych standardów katolicyzmu, podczas gdy rzecznicy radykalnych zmian wymachują pistoletem ultramontańskiej i fideistycznej „wierności orientacjom Franciszka”.

Jest więc czas prywatnego „grodzenia” jedności katolickiej. Od tej czy innej strony, z tymi lub innymi intencjami, wielu wydziela sobie tę lub inną przestrzeń i nazywa ją „Kościołem tradycji” lub „Kościołem przyszłości”.

I tu dochodzimy do zasadniczego problemu obecnego czasu: jest nim osobiwie nowotworowa aktywność wewnętrzna chrześcijaństwa, czyli wytwarzanie się wewnątrz organizmu wiary takich rozmaitych form „nowego życia”, które zbierając w siebie energię organizmu, są częściami zachowującymi się jak całości; częściami, których naturą jest deformowanie i rozsadzanie całości.

Tymczasem chrześcijaństwo jest zawsze całością – lub nie ma go, pozostaje co najwyżej swoją podróbką. Istnieją więc partykularne formy podejścia do chrześcijaństwa – lecz nie istnieje chrześcijaństwo partykularne. Jest ono całe także wtedy, gdy jego poszczególni wyznawcy obejmują z niego tylko część, a do całości docierają stopniowo lub nigdy. Gdy jednak niektórzy z wyznaw-

ców uznaliby część za całość oraz przeciwstawili tej ostatniej swoją „całość”, de facto przestaliby być chrześcijanami.

Sprawa ta ma oczywiście aspekt granic Kościoła oraz widzialnej i niewidzialnej przynależności do niego – rzeczy ze zrozumiałych względów zawsze zatrzymujące uwagę teologów. Podczas gdy starsze nauczanie katolickie wołało tu pozostać przy pryncypialnym wskazywaniu na niepodzielność *integrum* kościelnego chrześcijaństwa, tendencją nowszą jest ekumenicznie szersze uwzględnianie istnienia poza tym widzialnym *integrum* wielu elementów uświęcenia i kościelności – które przecież przynależą do „jedności katolickiej”, o ile ich prawda nie została zniesiona przez dalsze rozproszenie.

Jednak nie chodzi nam teraz o eklezjologiczny i ekumeniczny problem granic Kościoła. Kwestia całości chrześcijaństwa ma bowiem i taki aspekt, który uprzedza trudność z nakładaniem się substancji Kościoła Chrystusowego na konkretne kościoły i wspólnoty chrześcijan. Jest to aspekt, w którym nie tyle próbujemy „obrysować” kościelne granice chrześcijaństwa, ile stwierdzić, co jest jego granicami od wewnątrz – co mianowicie sprawia, że wewnątrz granic – raczej szerokich niż wąskich i raczej osmotycznych niż hermetycznych – mamy do czynienia z homogeniczną całością.

Jest to pytanie o wewnętrzną całościowość chrześcijaństwa, to, co czyni je *katholon* – czyli co w języku Ewangelii jest słonością soli, po której utracie sól co prawda jakby istnieje nadal, lecz nadaje się już tylko na podeptanie. Nazwijmy to DNA chrześcijaństwa, ponieważ chodzi nie o jedną wielką „bryłę” chrześcijaństwa w świecie, lecz o „kod” występujący w każdej cząstce chrześcijańskiej.

Owa całościowość, *catholicitas*, nie jest jednak czymś jednowymiarowym. Trzeba to podkreślić tym bardziej, że borykamy się nadal z nieporozumieniami – wynikłymi w ubiegłym stuleciu i wcześniej – z poszukiwania „istoty chrześcijaństwa” lub „ducha chrześcijaństwa”. Te dwa szlagworty – same w sobie niewinne i techniczne – złączyły się bądź z bezpłodnymi wysiłkami pojęciowego zstąpienia aż do jakiejś *ipsissima fides*, czyli koniecznego minimum wiary, bądź z wiecznie dezinkarnującym buntem ducha. Podobnie zresztą nieszczęśliwym tropem jest opisywanie chrześcijaństwa w kategoriach „tożsamości”, co zamyka religię jedynej

drogi zbawienia w granicy „bycia sobą”, obok innych samoidentycznych podmiotów duchowości.

Dlatego sięgam po pojęcie całość-powszechność, czyli treść przymiotnika *katholon*, czcigodnego swoimi sensami zarówno filozoficznymi, jak i teologicznymi. Ta „całościowość” chrześcijaństwa musi być, jak ono samo, ucieleśnioną jednością złożoną. I rzeczywiście, jak postaram się pokazać niżej, *catholicitas* polega na subtelnej harmonizacji. We wszystkich wymiarach i płaszczyznach tej całości zauważamy pojednanie i synergię różnorodnych czynników, które poza tą niezwykłą harmonią zachowują się jak konkurujące i zazdrosne bóstwa.

Dalsze rozważania zostaną więc poświęcone temu, jakich wewnętrznych założeń chrześcijaństwa – współtworzących jego całość, *catholicitas* – nie wolno nam zagubić w tej ciemnej nocy Kościoła. Jakiegokolwiek będą trudy i samotności naszych obecnych i nadchodzących „dni złych” (Ef 5, 16). Są to rozważania o zasadach, dlatego przysługuje im ogólność wybiegająca poza oczekiwania właściwe bieżącym podsumowaniom i komentarzom.

Triada teo-logiczna

Chrześcijaństwo jest religią udostępniającego się Logosu. Teologia – w swoim znaczeniu zasadniczym *scientia divina* – jest chrześcijańska wtedy, gdy odtwarza splot komplementarnych dróg udostępniania się Słowa Bożego.

Mamy w pamięci formułę Klemensa Aleksandryjskiego z *Kobierców* – według której Logos objawił się Żydom w Prawie, a Helenom w filozofii. Jest to zawsze gotowy punkt wyjścia, żeby mówić o klasycznym zagadnieniu relacji wiary i rozumu lub teologii i filozofii. Jednak wydaje się, że w tradycji antycznej, niechrześcijańskiej, istnieje pewna formuła pod pewnym względem szersza i ciekawsza – wychodząca poza zestawienie *Boga religii* i *Boga filozofii*. Jest to schemat znany nam dzięki św. Augustynowi, który na kartach *Państwa Bożego* (VI, 5n) streścił koncepcje Marka Terencjusza Warrona, uczonego rzymskiego encyklopedysty. Warron był m.in. autorem teorii religii i w jej ramach odróżniał trzy odmiany nauczania o rzeczach boskich (teologii): *mythicon*, czyli „teologię bajeczną”; *civile*, czyli „teologię polityczną”; i *physicon*, czyli „teologię naturalną”.

Ta klasyfikacja została umodelowana z myślą o pojęciowym uporządkowaniu rzeczywistości religijności pogańskiej. Patrząc na wykład Warrona, jak i na krytykę Augustyna, można by powiedzieć, że te trzy „teologie” funkcjonują razem jak trójkąt w historii monogamicznego związku dwojga: zawsze tylko dwa elementy z trzech korespondują ze sobą, tworząc wspólnie podstawę, a element trzeci jest wtedy nie u siebie, na zewnątrz, choć wciąż ingeruje w związek dwojga, a nawet go podważa.

Używając swojego trójpodziału do krytyki stanu religii rzymskiej, Warron zauważał więc z jednej strony korespondencję zachodzącą między teologią mityczną z teatrów i teologią polityczną z miejsc kultu – oraz alternatywną wartość teologii naturalnej wykładanej przez filozofów. Ta ostatnia byłaby racjonalnym oczyszczeniem dla religii, a więc jest naturalnym rywalem dla bajeczności mitu – lecz nie stworzy nigdy pary z kultem, gdyż nie mówi o bóstwie dającym się czcić. Dlatego w tym układzie *theologia naturalis* raczej uderza w religię, niż ją oczyszcza ze szkodliwych fantazmatów.

Święty Augustyn – podobnie jak wszyscy Ojcowie zainteresowani znalezieniem połączenia z kulturą hellenizmu, a nie tylko jej potępieniem – eksploruje cały ten trójkąt właśnie od strony jego „outsidera”, czyli teologii filozoficznej. Od czasów św. Justyna Filozofa teologowie chrześcijańscy widzieli właśnie tam z jednej strony potencjał demitologizującej krytyki pogaństwa, a z drugiej – możliwość homologowania Objawienia biblijnego w racjonalności greckiej. Czynili to bez zamiaru podłączenia nowej teologii biblijno-naturalnej do kultycznej sakralności pogan (ich teologii politycznej), gdyż teologia dogmatu chrześcijańskiego miała już niezastąpione połączenie z własną kulturowością sakramentalną.

Śledząc te spotkania i przepychanki, możemy zapomnieć o tym, że chrześcijaństwo nie tylko podstawia inne rzeczywistości w miejsce trzech teologii Warrona, lecz i zmienia cały ich układ i wzajemne relacje. Ale w jaki sposób? Na pierwszy rzut oka jest to po prostu „zmiana sojuszy”: w nowym układzie chrześcijańskim podstawę tworzy odpowiedniość teologii racjonalnej (dogmatycznej) i liturgii. Co się w takim razie dzieje z teologią fabularną, narracyjną? Czy teraz to ona jest outsiderem? Czy

chrześcijaństwo na spółkę z Platonem miałoby wypędzić poetów z państwa Bożego?

Byłoby tak, gdyby chrześcijaństwo było jedynie bardziej religijnym platonizmem albo po prostu wiarą filozoficzną. Ale chrześcijaństwo już u samych swoich źródeł jest jakby filozofią umieszczoną wewnątrz opowieści – a zmierzającą do oddania Bogu należnego kultu. Tyle że ta opowieść, będąca treścią nowej teologii fabularnej z Objawienia, jest nie mitem, lecz historią – a przynajmniej historia znajduje się w jej rdzeniu, uzasadnia jej powagę opowiadanej prawdy.

Dlatego w nowym układzie chrześcijańskim triada Warronowa przestaje być miłosnym trójkątem, a staje się raczej trójkątem równobocznym, który na dodatek zaczyna się obracać – tak że wszystkie jego elementy spełniają obrotowo rolę współtwórców podstawy bądź wierzchołka skierowanego ku górze. Innymi słowy, w trzech elementach nie ma już tej konkurencji, która tworzyła alternatywę z teologii narracyjnej i teologii filozoficznej. Przekraczając tę alternatywę, chrześcijaństwo mówi o Bogu, który jest równocześnie metafizycznym *ontos on* i historycznym Bogiem ojców – a zawsze jedynym Bogiem prawdziwym. Co więcej, ta harmonia metafizyczno-historyczna zmierza do oddania Bogu chwały – w sposób, jaki On ustanowi i jaki zmierza także, jako *logike latreia*, do uświęcenia czciciela.

Wszystko to widzimy zarówno w exodusowej sekwencji od orędzia Bożego z krzaka ognistego do wyjścia ludu na pustynię, jak i w tajemnicy paschalnej Chrystusa. To, co u Warrona musiało być – podkreślał to Augustyn – jakimś nierozwiązywalnym oddaniem jednego z elementów trójcy „teologii” poza jej podstawę, w harmonii chrześcijańskiej jest jedynie stałym obrotem, przy którym każdy z trzech wierzchołków-wektorów wskazuje kierunek poza cały układ, czyli poza horyzont doczesności, „nie tu”. Teologia naturalna nie jest już tylko naturalna, lecz nadprzyrodzona, a więc nie mieszka już w filozofii analizującej natury stworzone. Teologia fabularna buduje na faktach, a nie na fikcji; na wiarygodności świadków, a nie na fantazji. Teologia polityczna przestaje być życiem rytualnym wspólnoty cywilnej, ponieważ na jej miejscu jest ortodoksja kultu sprawowanego jako czynności oficjalne kościelnego państwa Bożego. Z drugiej strony – dotychczasowe

physicon, mythikon i civile zostają zwolnione z bycia teologiami, rozpoczyna się ich życie świeckie, jako nauk o przyrodzie, literatury pięknej czy polityki.

Dochodzimy tym samym do pierwszej perspektywy całości prawdziwego chrześcijaństwa: jest to nierozdzielność „roszczenia prawdziwości” (spajającego w chrześcijaństwie jego metafizykę i historię, a więc prawdę zrozumianą z prawdą opowiadaną) i „ortodoksji” w jej podstawowym sensie poprawnego oddawania chwały Bogu. To w tym duchu pozwoliłem sobie kiedyś – przekornie względem Erazma – nazwać poprawne chrześcijaństwo „filozofią na podstawie obrzędów”¹ – lecz koniecznie należałoby pamiętać, że ta „filozofia” chrześcijaństwa jest od początku dana w opowieści skonsolidowanych wokół ewangelicznej historii, nie wokół fikcji czy mitu.

Tak więc wszędzie, gdzie jest chrześcijaństwo, pytanie o Boga jest pytaniem do wiedzy prawdziwej – zaś jej teoretyczna prawda jest objawiana wewnątrz opowieści o Bogu-Logosie, niezmiennym w swej wierności, obecnym w dziejach ludzkich, a w końcu wkraczającym też niejako do wnętrza stworzonej przez siebie ludzkiej natury, w Jezusie Chrystusie; zaś sakramentalność wzięta od wcielonego Odkupiciela jest jedyną realną *ratio* prawdziwej służby Bożej.

Trzy elementy nie są w chrześcijaństwie mechanicznie do siebie dodane, lecz wiążą się z sobą jak zrosnięte – w ową całość, którą postanowiliśmy śledzić. Świetnie widać to w paradygmacie eucharystycznym: dogmatyka ofiary odkupieńczej i Realnej Obecności bierze swoją prawomocność z historii świętej o Krzyżu i wieczerniku, a oba czynniki kształtują wspólnie misterium liturgiczne, tak że nie jest ani wyłącznie dogmatem, ani wyłącznie opowieścią-wspomnieniem, lecz uobecnieniem.

Tym samym przestają być chrześcijańskie – zdradzają chrześcijańską całość – te sposoby podtrzymywania mowy o Bogu Jezusa Chrystusa, które bądź przekształcają się w filozofizmy unieważniające prawdę swoich niefilozoficznych źródeł objawionych; bądź przybierają postać terapeutycznej opowieści, przy której historycznej prawdziwości nikt dorosły nie obstaje; bądź ukazują się jako obywatelska religia moralizmu (np. ekologicznego lub równościowego); albo wreszcie jako filozofująca duchowość bez kultu

¹ Por. P. Milcarek, *Chrześcijaństwo, czyli filozofia na podstawie obrzędów*, „Christianitas”, nr 69, 2017, s. 5–34.

zewnątrznego i społecznego. Wymieniono tu tylko główne odmiany możliwego „chrześcijaństwa partykularnego”, będącego postchrześcijaństwem utylizującym rozmaicie wiarę w Jezusa Chrystusa.

Tym samym za uchylanie furtki do tej dezintegracji należy uznać rzeczy w innych okolicznościach może i niewinne lub nieszkodliwe – jak przedstawianie nauki chrześcijańskiej w kategorii „marzeń”, świeckich moralizmów politycznych, ludowej pamięci i zakorzenienia, albo wprowadzanie zmian w doktrynie nie z racji precyzowanej prawdziwości rzeczy, lecz ewolucji społecznej świadomości. O tych i innych przejawach groźnego naruszania chrześcijaństwa mówił Joseph Ratzinger już od połowy lat 90., w serii wystąpień mających jako refren ostrzeżenie przed „relatywizmem – centralnym problemem teologii”.

Jedność Bosko-ludzka obecności

W świetle wiary chrześcijańskiej Logos, który udostępnia się umysłom ludzkim, stał się ponadto trwale obecny wśród ludzi, „zamieszkał między nami”. Od płaszczyzny chrześcijańskiej teologii przejdźmy więc do płaszczyzny chrześcijańskiej obecności. W jaki sposób prawda o połączeniu Boskiego i ludzkiego – w osobie Chrystusa, Słowa wcielonego – warunkuje i określa *catholicitas* chrześcijaństwa?

Jednym ze źródeł, które dają dobry wstęp do odpowiedzi na to pytanie, jest *Hierarchia kościelna* Pseudo-Dionizego, czyli część z niezwykle wpływowego (nawet na Zachodzie) korpusu późnostażożytnych chrześcijańskich pism teologicznych o mocnej inspiracji neoplatonickiej. Zgodnie z tą inspiracją autor opisuje wszystko hierarchią, lecz ostatecznie podporządkowuje i koryguje ten schemat według wymagań chrześcijańskiej logiki Wcielenia. Ostatecznie więc jego panorama „hierarchii kościelnej” jest diagramem ucieleśnień Łaski. Opiera się nie na stanach, lecz na sakramentach i akcjach liturgicznych, z których dopiero wynika odrębność życia duchownego, mnicha czy świeckiego.

Wyróżnimy najpierw dwa momenty: wkroczenie tego, co Boskie, oraz odpowiadającą mu reakcję ludzką. Powinniśmy jeszcze podwoić ten ostatni moment, gdyż reakcja ludzka to z jednej strony odniesienie do tego, co Boskie, a z drugiej – kierowanie się tym, co Boskie, w sprawach ludzkich.

W efekcie otrzymujemy trzy modusy uświęcenia, nierównej natury: obecność sakramentalną, sakralną adorację i moralne odzwierciedlenie.

Od razu zaznaczymy, że tylko ta pierwsza jest obecnością sensu stricto, czyli wejściem Świętego w nasz świat – natomiast dwie pozostałe są zapośredniczeniem tego ostatniego w działaniach człowieka.

Sakramentalność jest wejściem Świętego w nasz świat, jest – w świetle wiary – sposobem nadprzyrodzonego i realnego zamieszkania i działania Boga w świecie. Tylko obecność sakramentalna dokonuje się na mocy działania samego Boga, które w warunkach danego upoważnienia dzieje się przez działanie ludzkie w różnych miejscach i czasach. Istotna jest określoność, przewidywalność i trwałość tej Obecności sakramentalnej. W sensie szerszym niż najściślej pojęte sakramenty Obecność sakramentalna polega na trwałym wyjęciu z użytku świeckiego elementów natury i kultury i skutecznym przypisaniu ich do działania Boga. Tak zarysowana sakramentalność obejmuje więc nie tylko „wysepki” wyizolowanych celebracji sakramentalnych i przechowywanych w kościołach „rezerw” Najświętszej Eucharystii – lecz cały podstawowy organizm kościelnego Ciała Pańskiego, razem z jego sakramentalną hierarchią, świętymi dogmatami, sakramentami, rzeczami świętymi. O tymże świecie uporządkowanym sakramentalną obecnością Boga mówi Pseudo-Dionizy Areopagita w *Hierarchii kościelnej*.

Tej mimo wszystko tajemniczej i ostatecznie niezbyt rozległej Obecności sakramentalnej nie należy mylić z jej swoistą pochodną – sakralnością. To, co Święte, nie jest w ten sam sposób sakralne. Sakralność polega na dokonywanym przez ludzi i po ludzku obrysie obecności świętego – która w chrześcijańskim ujęciu świętości „dającej się ustalić” jest sakramentalnością. Gdy więc sakralizacji dokonuje się po chrześcijańsku, dzieje się to ze względu i „wokół” Obecności sakramentalnej. Ta ostatnia znajduje się w centrum szerszej strefy (strefy także w znaczeniu warstwy gestów czy słów), w której wszystko poddaje się wymogom adoracji, czyli pełnego zewnętrznego zorientowania w geście czci wobec Tego, który przychodzi i jest.

Chrześcijańska precyzacja sakralności – w stosunku do sakralności właściwej każdej religijności – polega na tym, że w określonych

przestrzeniach naturalnych (niesakramentalnych) wszystko zostaje zorientowane adoracyjnie na Świętego, jednak bez uznania sakralizowanych przestrzeni za samo Święte. Innymi słowy, chrześcijaństwo niewątpliwie czasami korzystało (i korzysta) ze schematów pozostałych po pogańskim „zaczarowaniu świata”, lecz ani na nim nie buduje swoich świętości, ani nie utożsamia sakralizacji z takim zaczarowaniem. Sakralizacja po chrześcijańsku, gdziekolwiek się dokonuje, jest adoracyjnym zorientowaniem natury na znajdującego się poza nią jej Stwórcę, Pana i Zbawiciela – a nie magicznym uruchamianiem „ukrytych sił” lub ezoterycznym odsłanianiem „obecności bogów”.

Zatem religia wcielonego Logosu z jednej strony desakralizuje-odczarowuje, aby z drugiej strony sakralizować-orientować: pośrodku świata i życia ludzkiego umieszcza tak sakralizowane miejsca, czasy, przedmioty i działania, które są ludzką uwagą na obecność Boga, ustaloną w sakramentach.

W swoich rozważaniach o sakralności i desakralizacji Josef Pieper² zwraca uwagę na osobliwą płodność sacrum w stosunku do profanum (pojętego zresztą raczej jako przedświęta natura i świeckość niż jako nieświęta profańskość czy profanacja). Podaje przykłady, gdy radykalnie desakralizacyjne zapędy wobec sztuki i nauki owocują po prostu degradującymi zawężeniami. A przecież jest prawdą, że – co zaznaczono już wyżej – a propos triady teologicznej – dojrzewanie cywilizacji chrześcijańskiej polega m.in. na uwalnianiu sztuk i nauk od bycia teologiami.

Istnieje bowiem jeszcze inny niż sakralny sposób obecności chrześcijańskiej: gdy umysły praktykujące adorację Boga obracają się z jej skutkami wewnętrznymi w stronę tego, co naturalne. Dzieje kultury europejskiej pokazują, że pierwsze wejrzenie umysłu uformowanego w adoracji Trzykroć Świętego odbija w naturze ramy zainteresowań sakralnych – widzimy to w słynnej formule z Augustynowych *Soliloquiów*: „Pragnę poznać Boga i duszę. Nic więcej? Nic w ogóle” (II-7). Z czasem jednak chrześcijańskie „zbawienie nauki” i innych dziedzin kultury prowadzi do rozeznawania zarówno bytu i przyczynowości właściwych naturom, jak i ich dobroci. A przecież i wtedy, gdy otwierają się szeroko przestrzenie badań naukowych, instytucji politycznych i twórczości, umysł chrześcijański zachowuje trzeźwe przeświadczenie, że – również

² Por. J. Pieper, *O trudnościach wiary dzisiaj*, tłum. T. Kononowicz, P. Waszczenko, Warszawa 1994, s. 17–43.

z racji grzechu pierworodnego – w najważniejszych życiowo sprawach Początku i Celu człowiek pozbawiony wskazówek z Objawienia utrafia nieczęsto, po długim czasie i z domieszką błędów (żeby użyć znanej formuły Akwinaty, dotyczącej jednak u niego, w *Sumie teologii*, możliwości samodzielnego poznania Boga). Oczywiście bywa też i tak, że w sercu człowieka wierzącego lub w dziele od niego pochodnym to, co naturalne, zostaje podświetlone „niewidzialną lampą” łaski. Religia może być w ten sposób niewidzialnie obecna i sprawcza w filozofii, prawie, literaturze, sztuce itp.

To zapośredniczone w zwierciadle umysłów dalsze, odbite promieniowanie światła Bożego ma rzeczywiście swoją celowość moralną. Teraz więc ten sam człowiek, który odpowiedział adoracją na Obecność sakramentalną, podejmuje staranie o realizację woli Bożej, odpowiednio w życiu swoim i bliźnich. Można też powiedzieć, że o ile sakralizacja to tworzenie przestrzeni dla godnego celebrowania Obecności Bożej, o tyle uobecnienie moralne to praca na rzecz owocowania wiary w uczynkach, również tych utrwalanych w ludzkich strukturach życia. To, co dotyczy człowieka, dotyczy także zbiorowego życia ludzi.

Godna uwagi jest poważna różnica obecności sakralnej i odzwierciedlenia moralnego: ta pierwsza niejako otula Obecność sakramentalną, więc wydziela i odgranicza jakieś przestrzenie natury i kultury, aby w nich w sposób jednoznaczny i widoczny podkreślić prymat Boga – który gdzieś w granicach sakralności staje się obecny w świecie, swoją Osobą i działaniem. Natomiast odzwierciedlenie moralne to wybiegająca poza obszar sakralny praca ludzi, w której szerokie, już niesakralizowane przestrzenie natury (i kultury) są uprawiane zgodnie z ich dobrem, które łaska „oczyszcza i udoskonala” bez ich niszczenia.

W tym aspekcie chrześcijańska *catholicitas*, oparta na subtelnym połączeniach sakramentalności, sakralności i odzwierciedlenia moralnego, znajduje się pomiędzy nowoczesnym konceptem *religii niewidzialnej* i ewoluującą od starożytności rzeczywistością *religii publicznej* czy obywatelskiej³. Nie ma w niej zgody ani na uniewidocznienie w intymności, ani na rozplynięcie się w aktywizmie obywatelskim.

³ Na temat konceptów religii niewidzialnej, religii publicznej itp. – por. M. Grabowska, *Bóg a sprawa polska*, Warszawa 2018.

Koncept religii niewidzialnej jest z punktu widzenia chrześcijaństwa wyjątkowo podejrzany – nie wykluczony, lecz podejrzany. Jest tak dlatego, że z jednej strony wiara religijna chrześcijan opiera się na Objawieniu, czyli publicznym uwidocznieniu Słowa, *sine qua non*. Z drugiej strony wiara chrześcijańska rozumie mistyczną wewnętrzną religii (dopuszczającą więc uniewidoczenie niektórych odcinków „drogi duszy do Boga”), a ponadto uznaje za w pełni możliwe to, że ten sam jedyny Bóg prawdziwy, który chce zbawiać tylko w Chrystusie, potrafi działać zbawczo poza widocznymi ramami kontaktu ze Zbawicielem. Wysokie drogi mistyczne i rwące się niepewnie „rzeki podziemne” – to przykłady niewidzialności, która z różnych przyczyn nie jest wykluczana. Jednak w obu wypadkach ta niewidzialność jest względna: mistyka chrześcijańska i tak czerpie ze źródeł widzialnych, a nieucieleśniona wiara jest zbawcza tylko dzięki ucieleśnionej drodze zbawienia idącej przez świat.

Jeśli zaś chodzi o możliwość stawania się tu i tam religią obywatelską, chrześcijaństwo katolickie staje obecnie przed wyzwaniem wyraźnie innym niż kiedyś. Z początku dzieje cywilizacji chrześcijańskiej to, zwłaszcza nazajutrz po pokoju Konstantyna, przenoszenie sakralności i godności kapłańskiej poza instytucję cywilną, tak aby nie traktowano jej jako właściwego miejsca obecności sakramentalnej (tutaj doskonałą ilustracją mogą być np. dzieje tytułu *Pontifex Maximus*: niedługo po chrystianizacji cesarstwa imperatorzy porzucili ów przypisany im tytuł arcykapłański – który mniej więcej w tym samym czasie zaczął pojawiać się po prostu jako łaciński odpowiednik biskupa, potem został przyjęty do tytułatury papieskiej).

Jednak chrześcijańska desakralizacja państwa musi być inteligentna, więc nie totalna. Owszem, jeśli w ujęciu chrześcijańskim sakralizacja to określenie strefy, w której wszystko zorientowane jest na adorację Boga – sakralizacja nie powinna ogarniać społeczności cywilnej i władzy politycznej, gdyż nie są one miejscem uobecnień sakramentalnych. Jednak równocześnie państwo, społeczność cywilna podlega, podobnie jak człowiek, obowiązkowi religijnego uwielbienia Boga – i w tym sensie pozostaje włączona w akty sakralne. Zatem chrześcijańska desakralizacja instytucji cywilnych nie może odciąć ich od obowiązku religijnego – tak jak

wynika nawet z nauczania Soboru Watykańskiego II o wolności religijnej, nie mówiąc o wcześniejszym tradycyjnym nauczaniu o społecznym panowaniu Chrystusa.

Sprawa religii obywatelskiej ma jednak w wizji chrześcijańskiej przede wszystkim wymiar moralny: istnieje tu niezbędna „konsekwencjalność” chrześcijaństwa pełnego – zarówno w wymiarze spontanicznego zaangażowania w życie społeczne, jak i tworzenia instytucji życia publicznego. Zgodnie ze znanym wyrażeniem z *Listu do Diogneta* chrześcijanie mają zdawać sobie sprawę, że są dla świata czymś takim jak dusza w ciele. Utworzone z danej przez Boga formy uwielbienia Go (adoracji sprowadzającej uświęcenie na czciela), chrześcijaństwo jest równocześnie jak owa dusza, obrócona ku światu i wnosząca weń życie w wymiarze etycznym.

W konsekwencji subtelnej relacji Łaski i natury chrześcijański sposób „podtrzymywania świata” nie oznacza odbierania stworzeniu w ogóle, a w tym naturalnemu życiu ludzkiemu jego natury i sprawczości – lecz, można rzec, oznacza inspirowanie logosu Logosem, a więc doskonalenie bez zastępowania. Dotyczy to wszystkiego, co ludzkie, a więc też ludzkich wspólnot, ich instytucji powstających dla rozwoju dobra wspólnego.

W tym dokładnie sensie chrześcijaństwo jest religią obywatelską – zmierza do tego, by ci, którzy oddają „Bogu Boskie”, oddawali też polityczne – polityce; nie zwalnia z tego łatwo. Równocześnie wymaga, aby także w tym drugim wymiarze być nie tyle składnikiem spójności społecznej, ile nośnikiem światła na rzecz sprawiedliwości.

Jednak wyżej zarysowane rozumienie przynależności sfery politycznej do *catholicitas* jest dziś przedmiotem kontestacji (również wewnątrz społeczności katolickich). Z jednej strony środowiska liberalnego katolicyzmu kontestują jakiegokolwiek wymaganie religijne w stosunku do społeczności cywilnej. Z drugiej strony ewangeliczne polecenie, by oddawać polityczne politycznemu, bywa interpretowane jako wyłącznie ogólne wezwanie do udziału w sprawach wspólnoty cywilnej, zaś każda prosta konsekwencja moralna jest tu przedmiotem skrupułów.

Należy pamiętać, że wraz z utratą samosterowności moralnej chrześcijaństwa w dziedzinie polityki – a więc wraz z deficytem

rzeczywistej „społeczności chrześcijańskiej”, *clerisy* działającej nonkonformistycznie w przestrzeni między hierarchią kościelną oraz partiami i władzą polityczną⁴ – wzmagają się inne niebezpieczeństwa: to polityka (a raczej ideologie polityczne) staje się „religią publiczną”, a wtedy zależnie od nastawienia i zapotrzebowania albo uświetnia się i ceremonializuje przy pomocy resztek chrześcijaństwa, albo zabiega o pełną dechrystianizację przestrzeni publicznej, a swoje parareligijne rytuały przedstawia jako świecką alternatywę.

Reakcją na dzisiejsze aneksje i agresje świeckich religii politycznych bywa albo idea samowyrzeczenia się przez chrześcijan wymagań względem państwa i prawa, albo zbiegająca się z nią tylko w praktyce idea „opcji Benedykta”, o ile pojmujemy ją jako „planowy odwrót” z przestrzeni publicznej dla koncentracji „w małych wspólnotach”. Obie idee prezentują się przy tym jako realistyczne konsekwencje „końca christianitas”. Lecz przeciw łatwemu godzeniu się z kurczeniem zakresów wpływu cywilizacyjnego chrześcijaństwa są zdania napisane w *Liście do Diogneta* (6) w czasach, gdy prześladowani uczniowie Chrystusa po ludzku nawet marzyć nie mogli o chrystianizacji cesarstwa:

(1.) Jednym słowem: czym jest dusza w ciele, tym są w świecie chrześcijanie. (2.) Duszę znajdujemy we wszystkich członkach ciała, a chrześcijan w miastach świata. (3.) Dusza mieszka w ciele, a jednak nie jest z ciała i chrześcijanie w świecie mieszkają, a jednak nie są ze świata. (4.) Niewidzialna dusza zamknięta jest w widzialnym ciele i o chrześcijanach wiadomo, że są na świecie, lecz kult, jaki oddają Bogu, pozostaje niewidzialny. (5.) Ciało nienawidzi duszy i chociaż go w niczym nie skrzywdziła, przecież z nią walczy, ponieważ przeszkadza mu w korzystaniu z rozkoszy. Świat też nienawidzi chrześcijan, chociaż go w niczym nie skrzywdzili, ponieważ są przeciwni jego rozkoszom. (6.) Dusza kocha to ciało, które jej nienawidzi, i jego członki. I chrześcijanie kochają tych, co ich nienawidzą. (7.) Dusza zamknięta jest w ciele, ale to ona właśnie stanowi o jedności ciała. I chrześcijanie zamknięci są w świecie jak w więzieniu, ale to oni właśnie sta-

⁴ Nawiązuję do pojęcia objaśnianego przez Thomasa S. Eliota w jego *Ideje społeczeństwa chrześcijańskiego* (w: tenże, *Chrześcijaństwo, kultura, polityka*, tłum. P. Kimla, Warszawa 2007, s. 50nn).

nowią o jedności świata. (8.) Dusza, choć nieśmiertelna, mieszka w namiocie śmiertelnym. I chrześcijanie obozują w tym, co zniszczalne, oczekując niezniszczalności w niebie. (9.) Dusza staje się lepsza, gdy umartwia się przez głód i pragnienie. I chrześcijanie, prześladowani, mnożą się z dnia na dzień. (10.) Tak zaszczytne stanowisko Bóg im wyznaczył, że nie godzi się go opuścić. Słowo Boże zstąpiło z nieba.

Konsekwencjalność chrześcijaństwa w życiu ludzkich państw i praw jest jego nieusuwalną cechą, czyniącą zeń w specyficznym sensie zawsze religię publiczną, inspirującą odpowiednią dla niej cywilizację w zakresie, który jest możliwy w danych okolicznościach.

Własny środek ciężkości

Trzecim aspektem, w którym przyglądamy się tu całości chrześcijaństwa, jest osobliwość jego społecznej topografii i hierarchii. Chrześcijaństwo jest wspólnotą, społecznym ciałem Pańskim. Nie jest grupą społeczną (zespołem ludzi wydzielonym ze społeczeństwa z racji jakiegoś podobieństwa), lecz społeczeństwem – czyli zbiorowością, w której jedno dobro wspólne wiąże ludzi i zespoły ludzkie o pewnych różnicowaniach czy nierównościach, będących podstawą równocześnie ich niesamowystarczalności i więzi. Ludzie wchodzą do chrześcijaństwa nie dlatego, że są do tego predysponowani podobieństwem urodzenia, losu, warunków życia, zainteresowań itp. – lecz niejako bez względu na to, zgodnie z uniwersalizmem Ewangelii. Ponadto, mimo wszystkich niezbędnych materialnych i widzialnych aspektów wspólnoty chrześcijańskiej, to, co stanowi jej wspólne dobro, jest niewidzialne i duchowe – które jako niewyczerpane i komunikowalne bez podziału nie tworzy konieczności typowej rywalizacji o skończone dobro. Nierówność w korzystaniu z dobra uświęcającego oraz związana z tym hierarchia uświęcenia są czymś realnym, lecz w zasadzie niewidzialnym, a więc umykającym ziemskim podliczeniom i zazdrościom. Rzecz jasna sprawa ta przenika się ze sprawą hierarchii kościelnej i stanów życia (w których mamy już uwidocznioną nierówność w korzystaniu z takich lub innych

środków dobra duchowego), jednak te różne rangi sposobów życia nie są rangami zasługi wynikającej z owocowania Łaski uświęcającej.

Z nauczania Jana Pawła II do eklezjologicznej części Katechizmu przeszła myśl, że w Kościele jego wymiar Maryjny poprzedza wymiar Piotrowy – gdyż to misterium świętości (w którym przoduje Maryja Wniebowzięta) jest powodem i celem sakramentalności (w której podtrzymywaniu Piotrowa hierarchiczność odgrywa rolę kluczową). Ze świadomości tego porządku rzeczy bierze się ta powracająca intuicja, że chociaż społeczność kościelna chrześcijaństwa jest rządzona hierarchicznie, rządzi nią ponadto i kieruje wewnątrz nurt zrealizowanej świętości, przechodzący często przez osoby o wyjątkowo nieznacznym statusie zewnętrznym, zarówno cywilnym, jak i kościelnym.

Ta nieznaczność wyraża się również w „maryjnej” topografii centrów duchowych, innej od Piotrowej wędrówki do Rzymu i Pawłowej mowy na Areopagu. Chrześcijaństwo umieszcza swe własne „centrale duchowe” poza osiami, centrami, punktami ciężkości oczywistymi dla dotychczasowego świata, organizującymi jego świadomość i życie społeczne. Podczas gdy ten świat konserwuje swe struktury mocy, chrześcijaństwo wyrasta „gdzieś obok”: niezbyt daleko, bez histerycznego buntu wobec centrum, lecz ze spokojem i pokorą, z miłością do tego, co małe. Tak jest z usytuowaniem wszelkiego rodzaju: a więc z punktami ciężkości rytuału, z symboliką, z hierarchią wartości, z oceną ról społecznych i oczywiście także z samą geografią kościelną. Nawet jeśli nie jest tak zawsze, chrześcijaństwo lubi „stawać obok”, chętnie wybiera sobie to, co inni odstawili poza centrum, na margines.

To właśnie w tym „obok” chrześcijaństwo jest najbardziej u siebie – jeśli gdzieś na ziemi może być u siebie. Gdy zaś zaczyna się przesuwać ku aktualnym cywilizacyjnym centrom czy „normom”, można to porównać do wyruszenia na ryzykowną wyprawę misyjną, „za granicę”, czasami na drogę męczeństwa – a czasami na drogi strasznego zagrożenia pokusą mocy ziemskiej. Tak to wygląda nawet z symbolicznej perspektywy Rzymu: im bardziej stawał się on oczywistym, widocznym centrum Kościoła, tym bardziej zostawał w tyle za przesuwanym się na wschód cesarskim *caput mundi*.

Tak więc bycie chrześcijaninem to między innymi umiejętność „stawania obok”, „zostawiania obok”: czasami w ten sposób, że ukazuje się Objawienie, którego świat nie mógł sam odkryć w pałacach czy akademiach; a czasami w ten sposób, że się zostaje wiernym tej prawdzie i temu dobru, które świat porzuca w swych pogoniach za mocą.

Rzecz jasna to „stawanie obok” generuje czasami także nowe centra, nowe punkty ciężkości, nowe osie – czego świetnym przykładem i ilustracją może być „obrastanie” różnych pustelni w coraz większe ludzkie osiedla, które dziś znamy jako metropolie zdradzające chętnie swe piękne chrześcijańskie nazwy. O tym aspekcie mowa była już wyżej, à propos oddziaływania religii publicznej.

Wróćmy jednak do obecnego w samym sercu Ewangelii objawienia największej wagi tego, co dla świata nieznaczące, zbyt małe, słabe. W jednym z tekstów św. Pawła, z których zbudowana jest teologia Ciała mistycznego (1 Kor 12), znajduje się – zawsze jako zagadkowa – myśl, że skoro w ciele człowieka członki delikatniejsze i wstydlive są osłaniane i wspierane przez mocniejsze i bardziej eksponowane, to coś podobnego zachodzi też w kościelnym ciele Pańskim. Apostoł zdaje się mówić tyle, że to, co we wspólnocie chrześcijańskiej najsłabsze, to też wymaga wzmożonego szacunku i starania.

Istnieją przynajmniej trzy toposy, w których na różne sposoby spełnia się ta zasada chrześcijańskiej predylekcji dla tego, co nie-tęgie w mocy i skromne w autopromocji: niewinność dziecka, nieczynność Marii, ale i przeciętność celnika. Trzy bardzo różne rzeczywistości.

Wbrew pozorom chrześcijaństwo nie idealizuje dziecka – natomiast ma obowiązek stawiać je pod szczególną ochroną, zwłaszcza że w oczach ludzi jest ono bezbronne, więc manipulowalne, a w oczach Boga równe w godności mocarzom. To zatem temu, kto zaszkodziłby najmniejszemu, lepiej byłoby zawiązać kamień młyński i rzucić go na głębinę (por. Mt 18, 6). Dzisiaj ta wyjątkowo surowa formuła nauki Jezusa opisuje zarówno straszną odpowiedzialność wewnętrzną instytucji kościelnych (za umożliwienie aktywności seksualnych *predatorów* w koloratkach), jak i imperatyw nieugiętego działania na rzecz ochrony

życia i niewinności dziecka, od poczęcia. Powiązanie obu kwestii jest wewnętrzne i realne. W obu działaniu prawa uzbrojonego w sankcje jest i niezbędne, i niewystarczające. Nie chodzi jednak wyłącznie o działania defensywne względem gwałtów pedofilskich (stosunkowo rzadkich) i wobec mordów prenatalnych (bardzo licznych), lecz o promocję kultury życia, w której ci o „słabym życiu” (co dotyczy nie tylko dzieci, lecz i innych ludzi „dziecięcę” bezbronnych) znajdują się pod skuteczną i czułą ochroną.

Inny topos to nieczynność Marii, jej kontemplacyjna „nieefektywność”, dotkliwa w zestawieniu z jej możliwościami i z palącymi wyzwaniem niezbędnymi pilnych działań (por. Łk 10, 38-42). To kwestia zaszytego w chrześcijaństwie powołania mniszego, które nam na ziemi pokazuje rzeczywistości życia wiecznego. Nawet przez ludzi pobożnych i dobrych powołanie to bywa oceniane jako luksus do likwidacji – i jest w tej, doprawdy judaszowej, małoduszności intuicja pewnej prawdy: taki rodzaj życia „odludków”, który niełatwo wytłumaczyć czymś innym niż absolutnym wołaniem Boga, nie broni się sam i w zasadzie nie może się rozwijać bez osłony i wsparcia ze strony cywilizacji rodzin i społeczności chrześcijańskiej. Z drugiej strony – brak związanych z tym powołaniem ośrodków życia kontemplacyjnego jest przejawem jakiejś dysfunkcji w chrześcijaństwie danego środowiska.

Jako trzeci przypadek realizacji zasady św. Pawła o ochronie „członków słabych i wstydlivych” podałyby sytuację wyraźnie inną od poprzednich: kruchość wiary i religijności takiego człowieka, którego Ewangelia porównuje do trzciny nadłamanej i knotka niedogaszzonego (Mt 12, 20). Wstydliva z perspektywy ideału – lub raczej potencjału – sytuacja ludzi duchowo nieobrotnych czy niewyrobionych zwykle pozostaje w cieniu historii o radykalizmie świętości i tragedii grzechu. Pewnego rodzaju banalność kondycji ludzi będących „robotnikami ostatniej godziny” (por. Mt 20) prowokuje, żeby ją potraktować jako ową materię ni gorącą, ni zimną – którą wypluwają usta Boże (por. Ap 3, 15n). A jednak Ewangelia jest dla nich również – i Gospodarz domu, *paterfamilias*, zamierza im wypłacić po denarze, tak jak tym, którzy trudzili się w pełnym słońcu dnia.

Istnieje więc chrześcijaństwo ludzi wyczekujących na rynku, nieruchomości, „bo ich nikt nie najął”. Także (post)chrześcijaństwo

syna marnotrawnego, który gubiąc się w świecie, zachowuje przecież ogólną pamięć dobra porzuconego domu – pamięć, która go pewnego dnia sprowadzi do swoich. W końcu też chrześcijaństwo celnika, który bywa w świątyni z pokorną modlitwą o zmiłowanie (por. Łk 18, 13).

Wszystko to ma swoje miejsce nie tylko w Bożym upodobaniu do „leczenia chorych, nie zdrowych”, ale i w prawidłowościach zdrowia i życia wspólnoty wierzących: z jednej strony istnienie dużej grupy „robotników ostatniej godziny” jest faktem jakby nieusuwalnym tam, gdzie wiara jest fenomenem społecznym i niesekciarskim; z drugiej – badania nad posoborową fazą dechrystianizacji społeczeństw zachodnich zdają się mówić, że łatwe spisywanie na straty tej grupy przeciętniaków (np. w imię hasła „mniejsza ilość, większa jakość”) wcale nie wzmacnia grupy bardziej gorliwych. W każdym razie również długie doświadczenie Kościoła katolickiego podpowiada, że żyje on z reguły w „kilku szybkościach” duszpasterskich – szybkościach w ruchu zmierzającym w tym samym kierunku. Powracające w różnych czasach zniecierpliwienie tych bardziej zaawansowanych czy radykalnych – spowodowane dwuznacznościami religijności przeciętnych – jest w mądrości Kościoła traktowane jako odruch zrozumiały, lecz zagrożony sekciarskim puryzmem.

Oczywiście innym błędem byłoby konstruowanie partykularyzmu „Kościoła dla mniej praktykujących/wierzących” – a jest to obecnie zagrożenie zupełnie realne. Całość chrześcijaństwa to układ, w którym zasada i jej praktyki pozostają takie same dla wszystkich, z całą katolicką szerokością ducha – takie same dla dziecka, mnicha i „katolika niedzielnego”, a ze znanym ostatecznie tylko Bogu stopniem czy głębokością ich realizacji w życiu poszczególnych chrześcijan.

Od części do całości

W ten sposób zbliżamy się od innej strony do myśli, która rozpoczyna te rozważania: nie istnieje chrześcijaństwo częściowe, a przecież mało kto obejmuje je z początku w całości. Wyobrażenia, pasje i potrzeby człowieka wchodzącego na osobistą ścieżkę wiary bywają tak samo prawdziwe i mizerne jak u ludzi, którzy podchodzili do Pana Jezusa.

W piątym rozdziale Ewangelii Marka wśród różnych osób wokół Jezusa zjawia się nagle bliżej nam nieznaną kobietą cierpiącą na krwotok. Jej przypadek był na tyle ważny i osobny, że napisano o niej w skromnym streszczeniu kanonicznej Ewangelii. Gdy wchodzi do akcji, dowiadujemy się o niej z jednej strony tyle, że jest już bardzo udreńczona licznymi nieskutecznymi terapiami; z drugiej strony – że jej aktualne pragnienie, wzbudzone widokiem Uzdrawiciela, jest naturalne, partykularne i minimalistyczne. Naturalne – bo chce być po prostu znowu zdrowa. Partykularne – bo zdaje się nie ogarniać myślą i pragnieniem spraw szerszych. Minimalistyczne – ponieważ nie pragnie cudu spektakularnego, wystarczy jej dyskretnie uzyskany skutek, tak aby nie przykuwać uwagi nikogo, zwłaszcza uzdrawiciela. „Żebym się choć Jego płaszczą dotknęła, a będę zdrowa”.

Ukryte dotknięcie się płaszczą Jezusa spełnia pragnienie kobiety o intymnym cudzie, sprawianym mimochodem, tylko dla niej – ale ów dyskretny cud uruchamia szybką sekwencję zdarzeń, które nie unicestwiają niczego, zmieniają wszystko. Nieangażująca próba uzyskania pomocy doprowadza do spotkania oko w oko, na oczach tłumu – w trakcie którego Pan Jezus rozpoznaje w dotknięciu płaszczą akt uwierzenia. Okazuje się, że kobieta to ważne niewiele, którego chciała, otrzymała dlatego, że gotowa była przyjąć i wyłonić znacznie więcej – to, czego chce dla nas On: „Córko, twoja wiara cię ocaliła, idź w pokoju”.

Duchowy sens tej historii mówi o spotkaniu człowieka z *Chrystem całym*, czyli Jego obecnością w ciele społecznym Kościoła. Tu również kontakt z pewną częścią może być uaktywnieniem całości. Jest bowiem prawdą, że wielkie poruszenia duchowe rozgrywają się niekiedy w zakresach zaskakująco wąskich lub są aktywowane przez działania z pozoru znikome. Dlatego nie potrzeba ogołacać Kościoła z jego płaszczą tradycji, żeby uzyskać od razu efekt dotykania bezpośrednio zbawczych ran Chrystusa – moc owych Ran wyjdzie sama na spotkanie tego, kto dotknie owych częściowych tradycji z wiarą gotową do objęcia całości.

A jednak to płynne przejście od dotknięcia części do zbawienia – „zarażenia się” całością bywa dziś szczególnie utrudnione. Odłóżmy tym razem na bok trudność z poziomą samą dotykalności chrześcijaństwa – wiadomo, że zarówno „zły dotyk” nadużyć

seksualnych, jak i „bezdotykowość” czasu pandemii uderzyły w różny sposób w tę delikatną strefę bezpośredniości doświadczenia. Te przeszkody są tak boleśnie realne, że przestajemy myśleć o trudności głębszej i dawniejszej, związanej nadal z zachwianiem samego zmysłu całości, *catholicitas*.

Ową głębszą trudność można odczytać w przypowieści o synu marnotrawnym, którą nie bez racji uważa się za streszczenie całej Ewangelii. Aktem otwierającym dramat jest tam żądanie podziału dziedzictwa i odejście z domu z wydzielonym spadkiem. Aktem drugim jest roztrwonienie owej części i doznanie braku – odsyłające do domu-całości. I w końcu akt trzeci – to powrót do domu, w którym miłosierny ojciec znowu czyni syna marnotrawnego uczestnikiem całości, współdziedzicem razem ze starszym bratem (całości, która niewątpliwie została ilościowo zubożona, ale nie przestała być całością w swym gatunku).

Jest wiele sposobów bycia synem marnotrawnym – i niektóre dotyczą dokładnie każdego z nas, tak jak przebaczenie, które otrzymujemy. Jest i taka lektura tej przypowieści, która mówi o dziejach części i całości: części, która się rozprasza po wyjściu z całości, i całości, która trwa gotowa się otworzyć dla swych wczorajszych marnotrawnych niszczycieli, którzy obecnie tęsknią za dostatkiem domu.

Jednak nasz świat zwykł obecnie wymyślać przypowieści na nowo. Nowa, poprawiona edycja przypowieści o synu marnotrawnym musiałaby brzmieć inaczej. Nie jest trudno sobie wyobrazić, jak trzeba by ją zmodyfikować, żeby spasowała się z „lepszą ewangelią” naszych czasów. W tej nowej przypowieści syn także żąda swej części i wyrusza z nią poza dom. Również trwoni dobra swej części, ale przy tym nabywa szereg doświadczeń poszerzających widzenie – które jest mieszaniną pamięci domu i doświadczenia zerwania z nim. Targany równocześnie nostalgią za domem i nawykami związanymi z nowym widzeniem rzeczy, syn marnotrawny powraca, zaś ojciec wita go jako tego, którego przybycie czyni dom znowu całością, choć inną niż przed zerwaniem...

Różnica między przypowieścią ewangeliczną a powyższą próbą jej retuszu jest chyba wyraźnie widoczna. Czy jej odkrycie sprawia, że poczulibyśmy się oszukani? A może uznalibyśmy, że ta nowa wersja jest po prostu lepsza „na nasze czasy”, wręcz „bardziej

ewangeliczna”? Tam, gdzie rządzi ewolucyjne, dostosowawcze pojmowanie prawdy, ten niepokojący paradoks nie jest wykluczony. A nie jest to paradoks wzięty z Ewangelii Jezusa i Apostołów.

Tu właśnie kończą się obecne rozważania o cząstkowych „chrześcijaństwach” i jednym chrześcijaństwie. To ostatnie jest jedynym na ziemi domem, w którym mogą odzyskać swój udział w Całości ci, którzy roztrwonili swoją część. ■



Tradycyjnie oferujemy:

- + Ikony, obrazy i figury
- + Krzyże i ryngrafy
- + Nakrycia głowy: mantylki, chusty, szale, kapelusze
- + Świece i szatki chrzcielne
- + Szkaplerze i różańce
- + Kropielniczki i zestawy kolędowe
- + Pamiątki przyjęcia Sakramentów św.
- + Papeterię