

## ESCHATOLOGIA I HISTORIA ZBAWIENIA

Poczynając od kilku dziesięcioleci, eschatologia przedstawia się jako główny temat refleksji teologicznej<sup>1</sup>. Przejawem tego może być *Teologia Nadziei* J. Moltmanna, oraz zainteresowanie, jakie zdobyła sobie u teologów i wykształconych świeckich. Zjawisko to nie zacieśnia się jednak do zakresu intelektualnego. Jego korzenie sięgają głębi powszedniego życia i świadomości. Sprawy eschatologiczne zachodzą pośrodku zdarzeń życiowych. Świadomie lub nieświadomie wpływa na siły witalne to, że dzięki biologii poznajemy funkcje przekazywania życia, choć z drugiej strony problematycznym pozostaje dla ludzkości, jak to życie utrzymać. Nie można już dłużej tłumić krzyku na temat przyszłości życia. Rozdziera on mętłą mądrość uczonego, który usiłuje odszyfrować zagadki procesu biologicznego, zmiata beztróska nierozważne przepowiadanie technika, który jest w stanie manipulować genetyką. Wstrząsa on świadomością obyczajową i przyprawia ją o chwiejność. Nie brakuje przepowiedni apokaliptycznych. Istnieje lęk przed życiem: czy spowoduje się jego kres na drodze śmierci, czy też dozna się upojenia na skutek przerwania jego tam. Laboratoria wyzwalają z więzów „Święto głupców”.

Z drugiej strony racjonalizacja, kultura masowa, futurologia podporządkowują człowieka postępowi społecznemu, według szacunku: jakie będzie brutto rocznego przyrostu produkcji narodowej. Wyobcowują go nie tylko z jego ojczystej ziemi, lecz z każdego ogniska domowego, gdzie przyszłość mogłaby przybliżyć się do niego, niby przyjaciel z radosną nowiną. W jaki sposób dałoby się utrzymać sens swego osobistego losu? W sobie samym czuje się obco; i tak pochłania go tęsknota, aby się znaleźć gdzie indziej: przez cały tydzień żeby być poza miastem, na prowincji; przez cały rok krążyć poza swoim krajem, na ścieżkach wakacyjnych. Skąd pochodzi? Do czego zmierza? Czy początek stanowi to co nieświadome? Czy przyszłość stanowi cel? Ale co to wszystko może obchodzić kogoś, kto nie posiada żadnego domu, a także losu!

Ze swej strony Kościoły przeżyły rodzaj rozkwitu nadziei. Raz dzięki ekumenizmowi. Chociaż zmierzają one do osiągnięcia jed-

<sup>1</sup> C. Dumont, *De trois dimensions retrouvées en théologie: eschatologie, orthopraxie et herméneutique*. In: *Nouvelle Revue théologique* 92 (1970) 561—591.

ności, bardzo powoli, co może kogoś nie tylko zdenerwować, mają zarazem prawo do nadziei, owszem nieuniknienie są do tego wezwane, przez ogólną sytuację duchową ludzkości: podlegają one konfrontacji z ateizmem. Powiedzmy jasno: ateizm penetruje je dogłębnie, są one przez niego podkopywane. Zjawisko to jest widoczne w Kościele katolickim. Ukształtowało się równocześnie w oparciu o dwa powody. Dzięki inicjatywie Soboru Kościół otworzył się dla świata. Czy ateizm, kiedyś przedstawiany przez nieoświeconych chrześcijan jako wróg, lecz obecnie doprowadzony na podłożu nowej tolerancji do pokojowej koegzystencji, nie powinien dopomóc wierze wyjaśnić się i zaangażować się w świecie? Czy marksizm królestwa ziemskiego, nie może przybliżyć zbawczej nauki w dynamicznej postawie ludziom, którzy zbyt długo stali na uboczu? Czy Ewangelia nie była rewolucyjna i krytyczna? Ale i to nowe spojrzenie na zagadnienia eschatologiczne jest już przestarzałe. Chociaż na pierwszy rzut oka pozostaje ono ciągle jeszcze potężne, to jednak straciło już dużo na swej ostrości, co w znacznej mierze stało się na skutek „ucywilnienia” marksizmu w ujęciu radzieckim.

Zaczyna jednak zaznaczać się, przynajmniej we Francji, nowy kierunek, bardziej radykalny i działający raczej w ukryciu: chrześcijaństwo jako jedna z możliwych form suwerennej wolności. Być chrześcijaninem znaczy wtedy, nie wybierać tej postawy w oparciu o decyzję wiary, lecz jako tę formę, która udziela wolności sobie samej i dopełnia się sama przez siebie. To wymaga nowej interpretacji tradycji, (co, pamiętajmy, nie utożsamia się z jej odrzuceniem). Chodzi o to, ażeby Tradycja wypowiedziała się o tym, czego dotąd nie była w stanie uczynić, ponieważ była powiązana z historią żydowskochrześcijańską, z historią Kościoła i z jedynie autentycznym wykładem wiary. Natomiast gdy się ją odczytuje jako postać wolności, staje się ona „chrześcijańskim” symbolizmem. Każdy może ją rozumieć, jak potrafi, aby tylko odnalazł w niej swoją prawdziwą wolność. Ta nowa interpretacja tradycji należy do podstępnych. Nie jest agresywna. Nie wnosi ona żadnych roszczeń na korzyść pluralizmu, prawowiernej praktyki, krytycznej funkcji Kościoła, i tak dalej. Ukazuje się ona w fazie prorockiej. Zdaje się być nawet w pełni tradycyjalna. Co w rzeczywistości może być bardziej tradycyjalne aniżeli „duchowy wykład” Ewangelii?

Pomimo tego dążenie to jest o wiele bardziej podstępne, niż niektóre głośne kontestacje. Jest bardziej radykalne. Wykracza poza pluralizm: po co pytać o większą ilość autoryzowanych wykładów wiary, skoro każdy poszczególny człowiek powinien rozumieć chrześcijaństwo jako postać swojej wolności? Tak samo zda-

je się ona kreślić nadzieję związaną z rajem na ziemi, raczej w sposób dziecinny i doktrynerski. Po co definiować wolność pochynając od kresu historii, skoro ona sama ustanawia dla siebie prawo swojej historii? Jeżeli nawet chrześcijaństwo zawierałoby jakąś „mystykę”, to będzie to mistyka wolności. Jednakże zobaczymy, że „mystyka” tego rodzaju, która wykorzeniałaby prawdziwą wolność z jej historycznego podłoża, w następstwie czego miłość Boga nie mogłaby wypływać wespół z nadzieją z ludzkiego serca, chyba że inaczej można by Boga zmusić, żeby to nastąpiło.

Zdaje mi się, że tutaj leży docelowy punkt tego nowego ruchu myślowego. Oczywiście taki stan rozwoju nastąpił jak dotąd jedynie w niektórych mało wpływowych kręgach. Zarazem jednak zaczyna dawać znać o sobie w formie innej, mniej skrajnej, ale równie szkodliwej. Wierzącej świadomości, stawia się przed oczy dzisiejszy rozmiar zmian historycznych i społecznych oraz wynikającą stąd niepewną przyszłość. Stosując (albo nadużywając) „odkryć” „nowszej” psychologii, ukazuje się jej powikłanie ludzkiej sytuacji, uwikłanie tego, co dawniej nazywano po prostu „powołaniem” w sieć konfliktów, frustracji, kompleksów, możliwych lub realnych nerwic. Pod zasłoną wyzwolenia świadomości spod tabu seksualnego lub jakiegokolwiek innego odziera się ją z delikatności sumienia, dokładniej: ze wstydu, z najbardziej wewnętrznego poczucia szacunku dla własnej godności i jej kruchości. Gdy w dalszej kolejności rozpatruje się ciało jako obiekt biologiczny, nie traktuje się go już w przeciętnej praktyce medycznej (o ile nie zwróci się szczególnej uwagi) jako osobowego: zapełniony arsenał środków antykoncepcyjnych uzbraja partnerów przeciwko jednoczącemu momentowi w życiu cielesno-duchowym: ciała mogą być zjednoczone, mimo, że nie ma wzajemnego obdarowania się osobowego. Co jednak mogą jeszcze znaczyć: wierność czy niewierność, ból i radość w świecie bez przyszłości, bez powołania, bez miłości i wstydu? Wizja Ezechiela stała się rzeczywistością: ziemia jawi się jako pustynia, przesycona szkieletami. Bez ducha i bez historii. Po co wtedy mówić jeszcze o eschatologii?

### **Kontemplacja, historia Zbawienia, dzisiejsze teologie**

Co w takim razie stanowi przyszłość życia? Jaki jest sens przeznaczenia? Co jest siłą i słodyczą nadziei? Co chciałoby się odpowiedzieć na takie pytania, skoro odczuwa się ich ogromną wagę? Czy dzisiaj nie nadeszła godzina oniemiaenia? Czy odpowiedź nie znajduje się po stronie milczących, którzy dniem i nocą trwają przed obliczem Boga i sprawiają, że wznoszą się do niego słowa pochwały i błogosławieństwa, które kiedyś wytrysnęły z Je-

go Serca? Tak, jedynie ten kto kontempluje może w czasie tego właśnie milczenia znaleźć odpowiedź na te przerażające pytania. Oby nie chciały o tym zapomnieć zakony kontemplacyjne!

Nie odsuwając się zbyt daleko — jak chcemy sądzić — od ich milczenia, musimy jednakże zdobyć się na próbę uczynienia choćby trochę wyłomów w poszukiwaniu, osądzić niektóre odpowiedzi, sprostować je lub uzupełnić, dostarczyć pewną część elementów refleksji teologicznej. Bezwarunkowo trzeba tutaj przemyśleć na nowo stosunek pomiędzy czasem a wiecznością. Trzeba by to uczynić co najmniej stosownie do czterech orientacji: historia Zbawienia, chrystologia, zbawienie osobiste, wieczne szczęście. W niniejszym eseju zacieśniam się do perspektywy historii Zbawienia, nie wdając się w dyskusje techniczne i nie rozbudowując uczonego aparatu. W jaki sposób może to pojęcie ważnie powiązać czas i wieczność, dokładniej: czas i ducha? Sposób w jaki się go często stosuje, zdaje się niejednokrotnie zagrażać temu powiązaniu, je rozcieńczać. Stawiamy to pytanie w widnokregu eschatologii tak, jak się ono dzisiaj prezentuje pośród drogi życia. W duchu reakcji na liberalny protestantyzm i modernizm, przynaglania przez egzegezę, wczuwając się w Pismo św. i ojców Kościoła, utworzono pojęcie „historii zbawienia”, aby scharakteryzować jedność historii i ducha. W ramach *teologii dialektycznej* zinterpretowano ją jako historię słowa Bożego i decyzji wiary, a przy tym wiarę i religię potraktowano jako przeciwieństwa. Gdy jednak w ten sposób pojmie się historię Zbawienia, w jakim stosunku pozostanie ona wtedy jeszcze do historii ludzkiej, jako zdarzenia kulturowego? I jak mają się do siebie słuchająca wiara i ludzkie pojmowanie Słowa? Spodziewano się (Bultmann), że dzięki „demitologizacji” i „rozumieniu”, zostaną przerzucone mosty ponad przepaścią pomiędzy Bogiem a człowiekiem, szczególnie pomiędzy Bogiem objawionym w Jezusie Chrystusie, a grzesznym człowiekiem. Jednak od niemalże dziesięciu lat owe konstrukcje okazują się jako niewystarczające. Wykazuje się teologii dialektycznej (a także jej odmianom) błąd leżący u samych podstaw: pośrednictwo człowieka oraz jego czynu nie jest tutaj ujęte w swej istocie. Aby je sobie wyobrazić — powiada się — trzeba przede wszystkim „odprywatyzować” etykę, a czynowi zwrócić jego przyszość. Nowa teologia chce dlatego wbić chrześcijaninowi przekonanie, że powinien budować świat w łączności z innymi ludźmi; wiara powinna zmienić świat mocą swojej funkcji krytycznej i swojej skuteczności. Teologia dialektyczna została w ten sposób uwolniona od politycznej, zgodnie z ruchem wahadłowym, jaki jest ciągle dostrzegalny w historii ducha, w sposób jednakże szczególnie w historii myślenia protestanckoakademickiego.

W jaki sposób wiążą się teraz w tych dwu systemach historia oraz duch? I na czym polega wtedy historia Zbawienia? W teologii dialektycznej historia Zbawienia jest założona z góry, pionowo w kierunku historii ludzkości. Jak jednakże zachowuje się receptywność ludzkiego ducha we wierze w stosunku do jego światowej spontaniczności? Tutaj, wydaje mi się, nie pomaga już pojęcie „demitologizacji”, ani „przedrozumienia”. Z drugiej strony w teologii politycznej ziemską historią Zbawienia powinna być rozwijana z uwzględnieniem odpowiedzialności wiernych i historycznej „horyzontalności”. Ale jakie powiązanie istnieje pomiędzy aktywnością ludzką a działaniem Boga? Na to pytanie zdaje mi się nie dają odpowiedzi ani „odprywatyzowanie” ani „otwarcie na przyszłość”. Czy tak jest i że tak jest, będziemy musieli udowodnić; w jaki sposób należy wtedy powiązać historię i ducha tak, aby z jednej strony eschatologia nie rozpuściła we mgle zdarzenia historycznego, a z drugiej historia zbawienia, humanizując się, nie pogrzebała właściwej eschatologii chrześcijańskiej.

### Spontaniczność i receptywność ducha

W duchu żyje tęsknota za oglądaniem Boga. Ona w nim tkwi; można także powiedzieć: ona go ogarnia. Jest on przez nią opanowany w sposób naturalny, istotny. Żyje w nim „naturalna” tęsknota za Bogiem. Gdy używa się tutaj słowa „natura”, „naturalny”, to nie ma się na myśli „matki przyrody”, która by wydała z siebie człowieka, ani też „natury czystej”, która jest wynalazkiem teologów i abstrahuje od historyczności ludzkiej istoty i od najgłębszej właściwości ducha. Przez „naturę” rozumie się tutaj raczej o wiele bardziej ducha, jego, jemu właściwe działanie, krótko: jego spontaniczność. Dzięki temu duch ludzki jest otwarty i wyczulony na żyjącego, prawdziwego Boga (a nie na jakąkolwiek abstrakcję, która w podmiocie odpowiadałaby po stronie przedmiotu „wszechnaturze” albo „naturze czystej”). Skoro Bóg jest Duchem, człowiek poznaje Go na podłożu swojej duchowości.

Twierdzenie tego rodzaju nie utrudnia objawienia się ani tego, co niewinne w nadprzyrodzonym, ani wolności Boga. Chce ono o tym dać jedynie właściwe pojęcie. Oczyszcza ono nieodpowiednie pojęcia, które w drodze do uratowania niewinności łaski i wolności Bożego Objawienia zagrażają, że można znaturalizować Boga tak, jak i ludzką wolność. Należy do istoty ducha Bożego: że udziela się w sposób wolny. Tą wypowiedzią nie zbliżamy się zbyt do Bożej wolności czy do niewinności tego co nadprzyrodzone. Przeciwnie, wyjaśnia się je. Trzeba mianowicie zrozumieć że powód dla którego Bóg się objawia, leży w Nim samym, w Jego

wolności, w Jego „misterium”. Nie leży on — choćby tylko negatywnie — w ograniczoności albo niemożliwości ludzkiego ducha. Kiedy Bóg się udziela, napełnia ducha, który czeka na przybycie Boga, pozwala zrealizować się jego gotowości na Boga (*capax Dei*) i postępować w obrębie Bożego daru w miłości przez poświęcenie we wierze, w oparciu o nadzieję.

W ten sposób urzeczywistnia się zażyłość pomiędzy Bogiem a człowiekiem, i trwają tak w komunii i spotykają się nawzajem w głębi swojej wolności. Gdy teologia dialektyczna założyła swoje centrum w przeciwieństwie pomiędzy Bogiem w Chrystusie, a grzesznikiem, chyba nie dość uważnie uwzględniła wówczas *duchową* „naturę” Boga i człowieka. Być może, że jednym ze skutków tego było odrzucenie możliwości ponownego pogodzenia obojga od strony myśli predestynacji. Przez to jednak historia została nie tyle zdewaluowana, co raczej potajemnie przeceniona. Przecież — oczywiście w Chrystusie — cała historia ludzkości jest jako taka historią Zbawienia. Jednakże z drugiej strony grzeszny człowiek jest tym, który określa bieg oraz rozumienie historii. Obydwa te aspekty, boski i ludzki, stanowią każdorazowo bezpośrednio całość, dlatego mogą one zbiegać się jedynie dialektycznie w bezkompromisowej opozycji. Czy jednak dialektyka tego rodzaju zdoła oprzeć się — widocznie urzekającej — pokusie myślenia zachodniego (zaznaczającej się zwłaszcza od szóstego stulecia) zmaterializowania ducha?

Już wspomniano: pojęcia „rozumienia uprzedniego” oraz demitologizacji, mogą tutaj z biedą stanowić pomoc. „Rozumienie uprzednie oznacza (przynajmniej logicznie) priorytet tego, co człowiek rozumie o Bogu, w porównaniu z tym, co Bóg objawia o sobie samym. Tak rozumiany priorytet, nie tylko nie będzie kwestionować absolutnego priorytetu słowa Bożego, lecz przede wszystkim będzie podniecać pokusę, aby ukryć we własnym duchu to, co z góry zostało zrozumiane, oraz pozostawić w ciemności stosunek pomiędzy tym, co zostało zrozumiane uprzednio a tym, co zostało objawione w sposób wolny.

Aby zareagować przeciwko temu niebezpieczeństwu, konieczna będzie demitologizacja wiary. Otóż znaczy to, napowrót rozwikłać to, co utkało rozumienie uprzednie: więc Bóg i duch ludzki muszą być dogłębnie „odnaturalizowane”. Dzieje się to, gdy napiętnuje się bożków, jakie zajęły miejsce Boga i Jego objawienie, a także nie w mniejszym stopniu wyobrażenia mityczne, w jakich uwikłał się duch ludzki, i które zamykają jemu oczy na zdarzenie zbawcze.

W jaki sposób ma jednakże decyzja wiary stać się prawdziwym przyjęciem Słowa, skoro więc duch nie może z powodu tu i tam doprowadzić do harmonii zdolności odbierania wrażeń ze-

wewnętrznych i spontaniczności? Czy potrafi ona wprowadzić w taką historię Zbawienia, jaką przeżywa się w Kościele? Albo wprowadza ona może o wiele bardziej do mojej osobistej historii zdarzenie zbawcze, które nie różni się od zdarzenia, w którym ugruntowuje się moja osobista wolność? Aby dać odpowiedź na owe dwa pytania, można posłużyć się dwoma bardzo prostymi kryteriami. Czy taka decyzja wiary może (koniecznie) włączać do jedynego Kościoła Bożego? Dalej: czy słowo Boże pobudza życie kontemplatywne, które rozwija w ogóle w pięknie liturgii i sztuki, w życiu poświęconym Bogu, w żarliwości misyjnej? Gdyby tego brakowało, znaczyłoby to, że demitologizacji nie inspiruje rozmach tej nadziei, jaka poszukuje oblicza Boga, lecz odgaduje historię Zbawczą w projekcie ludzkim, niezależnie od tego, czy jest on indywidualny czy kolektywny oraz w obietnicy Bożej, która jest niczym innym jak nieuchwytnym, zawsze wymykającym się docelowym punktem tęsknoty.

Odnosnie do drugiego naszego kryterium, niechaj wolno będzie posłużyć się krótką uwagą historyczną. W czasie pierwszej połowy bieżącego wieku, odnowiło się dogłębnie we Francji i w Niemczech życie kontemplatywne; piękno zajaśniało w dziele poetów i pisarzy jak również w liturgii, a nie rzadko w żywotnym połączeniu obydwu. Zaczęło pociągać życie poświęcone Bogu, kwitły misje. O tych zjawiskach nie wolno zbyt szybko zapomnieć. Bernanos zrozumiał życie chrześcijańskiej wolności i całkowitego oddania się. Claudel i Péguy posiadali wewnętrzną intuicję Biblii oraz stworzyli język, który pozwolił im to wyrazić, język szlachetny, który posiada o wiele więcej siły wyrazu, aniżeli pospolity, zwykły język naszych dzisiejszych tekstów liturgicznych. Można się pytać, czy demitologizacja nie paraliżuje rozmachu wiary, przez to, że wyrywa w duchu ludzkim zdolność odbierania zdarzeń zewnętrznych i spontaniczność z ich integrującej jedności. Jeszcze gorszym okazuje się rozdwojenie w pojęciu Boga pomiedzy powodem samoobjawienia się Boga i jego wolności.

### **Wolność Boga i powód jego samoobjawienia**

Gdyby powód, jakim Bóg się kierował, objawiając się, nie przynależał wewnątrznie do Jego wolności, gdyby Bóg nie objawił się z miłości, jak głosi Nowy Testament, to mogę wówczas w Jego Objawieniu wziąć na serio Jego czyny, historię Zbawienia, Jego usposobienie zbawcze, ale nie mogę rozpoznać Jego samego w nim samym. W ten sposób dzieli się historię Zbawienia i tajemnicę Boga, Bożą łaskawość i niewypowiedzianą miłość, z jakiej ona wypływa; czyni się metodologicznie rozdział pomiędzy tym co

Ojcowie nazywali *oikonomia* (Bóg dla nas) i *teologia* (Bóg w sobie). W ten sposób rozdzielone jedyne poznanie Boga rozpada się na kalejdoskopiczne zwierciadło różnorodnych dyscyplin naukowych. Przedmiot nadziei rozkłada się na fragmenty, a jedyny rozmach nadziei zostaje złamany. A gdyby tym przedmiotem stała się jakaś rzeczywistość ziemską, to mogłaby ona stanowić cel ostateczny do jakiego zmierza historia Zbawienia, w najlepszym przypadku zamiar Bożego działania; jednakże tym przedmiotem nadziei nie będzie sam Bóg. Celem nie jest Bóg, aby Go oglądać takim jakim On jest, nie żeby Go rozważać „w jaki sposób Jedyny dzieli się na Trzech i Ci Trzej w Jednym znowu się na powrót łączą” — zgodnie z formułą Dionizego z Aleksandrii, którą tak bardzo lubił Ojciec Monhamin<sup>2</sup>. W momencie gdy chwije się podłoże kontemplacji i traci ona także swój sens. Dlatego zastępuje się ją bezpośrednią akcją, którą dzisiaj chętnie określa się jako duszpasterstwo. Jednakże tego rodzaju akcja bez kontemplowania Trójjedynego Boga, nie odnosi się już do najwyższego i bezpośredniego dobra; określa ona niecierpliwie żywotne prawdy wiary i powszechną w Kościele dyscyplinę jako przeszkodę. Odrzucając oblicze jurydyczne, akcja pastoralna byłaby odtąd sprawą charyzmatów, i nie troszcząc się o żywotną tradycję, sama wymyśliłaby język wiary, dostosowany do człowieka dnia dzisiejszego.

Tego rodzaju, akcja pastoralna, nie posiada jednakże żadnej szansy, aby wyjść naprzeciw potrzebom i aspiracjom człowieka, ku którym się zwraca. Ona nie może ich w ogóle wziąć pod uwagę, a to z powodu swej wrodzonej wadliwości. Ona nie zna nie tylko Boga, lecz mimo swych zaręczeń, nie zna także człowieka. Gdy bowiem rozdzieli się w Bogu podłoże objawienia oraz wolności, to tym samym rozdziela się w człowieku podłoże dla wiary i dla wolności (być może, że myśli się nielogicznie, co na tej płaszczyźnie nierzadko się zdarza). A bezlitosna konsekwencja: akt wiary nie jest aktem wolnym. Istnieje dzisiaj wiele znaków potwierdzających tego rodzaju oziębienie wiary.

Akt wiary nie wypływa już z sił duchowoumysłowych, a także ich nie naświetla. Potrafi mianowicie jeszcze zmobilizować energie psychiczne, tak że ktoś angażuje się — choćby na jakiś okres — na rzecz jakiegoś dobrego przedsięwzięcia. Jednakże nie rozbudza on chrześcijańskiego działania naprawdę, oraz w sensie ogarniającym. Produkuje on typ akcji, który nie różni się od innych typów. Chrześcijanin, który tak postępuje nie jest na-

<sup>2</sup> *Ermîtes de Saccidânanda* (Paris<sup>2</sup> 1957), s. 18. Deutsch: *Die Eremiten von Saccidânanda* (Salzburg 1962), s. 16.



prawdę wyzwolony. Ponieważ — jak wykazaliśmy — nie zna on Boga, nie zna też samego siebie; a ponieważ nie zna siebie, nie zna na odwrót także Boga tym substancjalnym rozeznaniem, jakie stało się udziałem biblijnego Hioba, w najgłębszym poniżeniu jego cierpienia. Można powiedzieć z całym spokojem umysłu: „Bóg — to mi nic nie mówi”.

W zdaniu tym powinniśmy naturalnie dosłyszeć ciche wyznanie niemocy: „nie mogę już więcej się modlić”. Czy mam może sobie wymalować Dziecko pomiędzy wołem a osłem, albo Jezusa pomiędzy dwoma łotrami? Czy mam rozważać na wszelkie sposoby, co czyni i mówi w Ewangelii Pan, Jego uczniowie i rzesza ludu, wzruszyć się pod wpływem tych historii, jakobym je widział, dać się dzięki poznaniu i miłości wciągnąć w naśladowanie Jezusa, zaangażować do tego swoją wolność z wszelkimi jej skłonnościami i siłami: czy to wszystko nie jest dziecinną grą? Czy nie byłoby bardziej rozumnie, czytać „Ewangelie bez mitów”? W ogóle i poważnie: czemu miałby służyć ten modlitewny monolog? Wprawieni w zakłopotanie przez tego rodzaju wątpliwości, onieśmieleni z powodu pretensji, która będzie utrzymywać się dzięki uzupełnianiu się fałszywych uczonych z fałszywymi mistrzami życia duchowego, wielu nam współczesnych nie odnajduje już drogi serca, nie rozpoznają już wewnętrznego poruszenia ducha w kierunku Boga: modlitwy, która wydobywa się z głębi milczenia, krzyku wydobywającego się z głębi. Być może, że wielu naszych współczesnych jeszcze „wie”, że Bóg kocha świat; ale czy wielu z nich czuje — z głębokim poczuciem wolności — że sami są przez niego kochani? W jaki sposób mogliby zatem dostrzec, z jaką koniecznością powinni Go miłować, poddać się na oślep z ciałem i duszą Jego zmiłowaniu, Jego ojcowskiej tkliwości? Jest to działanie modlitwy, jest to także wzlot nadziei.

Gdy tak jest, w takim razie należy koniecznie i szybko rozbudzić w sercach nadzieję, ożywić dusze na drodze powiewu modlitwy. Wystarczająco często zachodzi zjawisko przeciwne: duszpasterstwo, o które tutaj chodzi, utrzymuje, że chce uwolnić „nowoczesnego” człowieka od rzekomo fałszywej głębi wewnętrznej, od świata łaski, który byłby jedynie niedorzecznym supernaturalizmem, od oglądu, który pozostałby jedynie statycznym i zachowałby dualistyczną pozostałość z racji swego platońskiego źródła pochodzenia. Na przekór temu wszystkiemu wiara powinna odzyskać na powrót swoją siłę, zdolną przemieniać świat, swoją dynamiką i siłą stwórczą.

O ile duszpasterstwo przetwarzałoby takie antytezy w czyn, musiałby ten rodzaj duszpasterstwa albo „zaangażowania”, gdyby to było możliwe (a niestety jest możliwe) ostatecznie zniszczyć

każde duchowe mieszkanie i dom człowieka. Musiałby nie tylko uznać wiarę, która jest niechrześcijańska, lecz wyrugować z ludzkiego ducha wierność, ową głęboką wolę przy pomocy której człowiek przywiązuje się do siebie samego i zwraca się ku sobie, oraz owe światło, w którym siebie widzi i rozpoznaje. „Głupiec” nie miałby już więcej „serca”, aby w nim powiedzieć: „żaden Bóg nie istnieje”. Byłoby to przyćmienie i śmierć ducha.

Śmierć duchowa jest zapewne przypadkiem ale nie jest to tylko czysto hipotetyczny przypadek. Większość przypadków jak dotąd nie należy do śmiertelnych. Ale czy nie widzieliśmy dużo przypadków rozpadu życia chrześcijan, księży, zakonników? Niezauważalnie — aby być bardziej ludzkim, aby po duchowym wysiłku zastosować dobrze zasłużoną przerwę dla wypoczynku, aby lepiej włączyć się do środowiska, aby ułatwić i pomnożyć kontakty ludzkie, aby nie odłączyć się od innych, albo gdy się żąda na własny użytek „nowoczesnych form życia”, gdy szuka się usprawiedliwienia poprzez odkrycia psychologii i socjologii — zostały przycięte skrzydła duszy; milknie uczucie, wciska się rozczarowanie, wszystko co minęło jawi się jako czysta szarżyna: czymże była wiara którą kiedyś żyłem? Czy ja rzeczywiście kiedyś znałem Chrystusa? Własną historię życia rozkłada się od nowa kawałek po kawałku, Kościół jako instytucja poddany zostaje krytyce; wiara przepadła bezboleśnie, bez kryzysu jak woda w piasku pustyni. Nie jest to jednakże właściwie wiara, która była problematyczna w swym przedmiocie. Straciła ona jedynie od jakiegoś określonego momentu (często bardzo wczesnego) na swoim rozmachu. To, co się zwykle określa jako kryzys wiary jest raczej rozwlekłym i głęboko idącym kryzysem nadziei.

### Działanie pośredniczące

W jaki sposób należy uzdrowić ów kryzys nadziei? Skoro akt wiary nie jest aktem wolności, wyobcowuje on człowieka równie mocno co wiarę. Obydwa trzeba uwolnić od tego wyobcowania. W tym kierunku angażuje się teologia polityczna. Dokąd prowadzi jej droga? Byłoby chyba za wcześnie postawić diagnozę. Postąpiła ona chyba słusznie, próbując wydobyć polityczny wymiar wiary z określonego zapomnienia. Jest prawdą: akt wiary, jako akt wolności przenika historię naturalną oraz ludzką, kosmos i kulturę. Należy uznać za prawidłowe, że akt wolności, na ile jest on aktem wiary, integruje historię Zbawienia w historii ludzkości i świata: musi się on wcielić w kulturę i przemienić świat. Mówiąc bardzo ogólnie, byłby to polityczny wymiar wiary. Uka-

zując go dokładniej, odkrywamy tutaj wspaniałą siłę nadziei, ale także jej kryzys.

Działanie ludzkie, ponieważ jest ożywione przez ducha, dokonuje zadziwiającej przemiany: działając czasowo pozostawia w określonych dziełach coś nowego, w pewnym sensie nieograniczonego, powstają leżące na horyzoncie bytu: w naturze kultura, dzięki produkcji i konsumpcji, nauka i technika; w zakresie ludzkim wspólnota, dzięki kontynuacji i wychowaniu, praw i polityce; w zakresie Bożym religia, dzięki świętej prostytucji lub dziewictwu; dzięki mitowi, rytowi i kultowi. Czyn pośredniczy pomiędzy naturą i kulturą w sztuce i pięknie, pomiędzy człowiekiem i wspólnotą w przyjaźni lub erosie oraz w dobroci; pomiędzy tym co Boskie i religią w doświadczeniu mistycznym i w jedności. Nieskończony przyrost staje się widoczny jako niespodziewany owoc ich pośrednictwa w poecie, w miłującym i w mistyku. Przenika je łaska, inspiruje, i napełnia je w określonych godzinach, które nazywają się dlatego godzinami łaski. Ów nadmiar nadaje dziełu sztuki, parze zakochanych, blasku tego co wieczne. W zakresie, w jakim są dotknięte łaską tego co wieczne, są ze sobą spokrewnione. Kto wyczuwa więcej niż poeta w swej „ekstazie” z tego co wiecznie żeńskie? A ekstaza erosu pomiędzy mężczyzną i kobietą dopełnia się w ich wspólnym dziele: w dziecku. Mistyk jest przed Bogiem stroną żeńską, a pieśń miłości, która w nim rozbrzmiewa wznosi się ponad wszelkie piękno. Również od strony historycznej nie obce nam jest wzajemne przenikanie kultury, wspólnoty i religii w starożytnej polis. W ten — tutaj jedynie pobieżnie zarysowany — sposób, czyn pośredniczy bardzo oddziałująco. Inspirowany duchem pozwala duchowi uwewnętrznić się oraz go objawia; uwidacznia on to, co niewidoczne, odsłania sam byt w jego bytowaniu, ale zarazem zasłania to co widoczne w tym co niewidoczne i sam byt w bycie. Czyn nie należy zbyt mocno nazywać twórczym, a raczej o wiele bardziej pośredniczącym pomiędzy historią a duchem<sup>3</sup>.

Ponadto owe pośrednictwo może być podniosłe i skuteczne: nie zna swojej własnej prawdy. Z jednej strony dokonuje się w poszczególnych dziełach, dzięki działalnościami cielesnym. Tak oto jest ono przemijające pod dwoma aspektami: w drodze cielesnej

<sup>3</sup> Moim zdaniem przesadnie ocenia się wkład objawienia judaistyczno-chrześcijańskiego, jeśli przypisuje się jemu niemalże wyłącznie znaczenie dla historii. Gdy się tak postąpi, wchodzi się na drogę przekształcenia historii Zbawienia w jakąś oględnie historyczną kategorię, a potem stawia się historię Zbawienia na równi z historią ludzką, którą niektórzy redukują ponadto do zdarzeń. Czy takie zamieszanie sprawiają tylko dziennikarze?

śmierci pośrednika i znikomości medium, to znaczy dzieła. W ten sposób wtłoczone w historię wolności nie wie, skąd się bierze i dokąd zdąży. Nie odczuwa, co mogło być początkiem świata, i równie mało zdolna jest określić, co będzie stanowić koniec historii.

Z drugiej strony czyn może próbować ucieleśnić ducha w historii, jednakże nie wie, jak uda mu się skutecznym to pośrednictwo. Pośrednicząc powoduje on mianowicie w historii nieskończoną i nieoczekiwaną nadwyżkę. W historii: piękno, dobroć, jedność okazują się błyskawiczne (*exaiphnes*, jak mówi Platon wielokrotnie); czym jednakże jest ich prawda? Czym są piękno, dobroć, jedność w sobie? Także wtedy, gdy te pytania zdają się być dla wielu nam współczesnych chybione, pozostają one istotnymi. Zależnie od tego, czym są piękno, dobroć, jedność zostaje rozjaśniona i określona istota człowieka, zatem również także istota prawdziwej ludzkiej *polis*. Aby *polis* albo polityka opierała się na wolności, czyn pośredniczący musi znać prawdę. Ta prawda jest przede wszystkim związana z opanowaniem problemu politycznego. Jednakże poza tą wypowiedzią, dociekania filozofa rozwijają się jedynie dotykając problemu, choćby było ono bardzo interesujące. Czyn pośredniczący nie ujawnia człowiekowi sam przez się ani duchowego sensu jego historii ani historycznej sytuacji jego duchowej egzystencji. Inaczej powiedziawszy: nie objawia on jemu prawdy jego wolności. Nie jest też tego w stanie uczynić, ponieważ nie stanowi jej właściwego podłoża: inspirowany przez ducha czerpie spoza siebie nieskończony przesyt.

Jednakże chodzi tu o coś jeszcze więcej. Pośredniczący czyn, nie tylko nie odsłania człowiekowi prawdy jego wolności, ale zakrywa ją przed nim w sposób wyraźny. Na podstawie doświadczeń historycznych możemy dostrzec, że duch ludzki zawsze doznawał pokusy uwiecznienia się w owej własnej historii: czy gdy chodzi o absolutne usadowienie się kultury pośrodku barbarzyńców jako jedynej, albo jakaś wspólnota staje się totalitarna i imperialistyczna, albo religia staje się służbą bożkom. Zawsze, gdy się tak dzieje, należy zaniechać pośrednictwa czynu. Kultura gubi kontakt z naturą; sztuka staje się akademicką, abstrakcyjną, formalną; piękno staje się manierystyczne, konwencjonalne; wspólnota gubi łączność z narodem. Zapomina o jego potrzebach i tęsknotach; kontakty pomiędzy przyjaciółmi ulegają zboczeniu homoseksualnemu, a małżonków erotyce dionizejskiej; dobroć usuwa się szyderczo jako sentymentalizm (jako burżuazyjny powiedzmy za Marksem) i jako sprawę prywatną, a machiawelski cynizm staje się polityczną cnotą. Religia odcięta od tego co Boże, atomizuje się w politeizmie i synkretyzmach, stąd niedomaga zarażona

świeckością; mistyczną ekstazę pragnie się osiągnąć na drodze technicznych środków ewazji (Jona, narkotyki itd.), albo przez „ucieczkę jednego do jednego” (*glotni*); jedność depotencjonuje się w monadach, albo gromadzi się (w starych i nowoczesnych) panteonach. Poeta, kochający, mistyk — denerwują; jawią się jako barbarzyńcy, aspołeczni, ateści. Kruszy się synteza kultury, wspólnoty i religii. Krótko mówiąc: pośrednictwo czynu traci swoją siłę oddziaływania, nie zyskując przy tym przez to swej prawdy.

Nie jest to fenomen jedynie historyczny: wzlot i rozpad kultur, jak je analizował Toymbee jako historyk. Fenomen historyczny jest zarazem duchowym, ponieważ czyn pośredniczy pomiędzy historią i duchem. „My kultury, wiemy że jesteśmy śmiertelne” (Valéry). W śmierci objawia się skłębiony cały ten historyczno-duchowy fenomen. Śmierci nie da się zredukować do końca historii każdego, poszczególnego i wszystkich, zgodnie z procesem naturalnym. Jest ona także tym, co od pierwszego momentu zagraża i rozkłada pośredniczącą funkcję czynu. Unaocznia ona poza tym śmierć ducha, akt, w którym ta wywracając swoje własne działanie, chciałaby się począć z własnego źródła. W tym poczuciu się samej siebie niweczy jednakże pośredniczącą istotę czynu, a z nim całą historię: człowieka z Bogiem, z innymi, z kosmosem zgodnie z ich wspólnym rozłożeniem w czasie od początku do końca. To zniszczenie, którego istota jest duchowa, dotyka tak narodzin i śmierci każdego człowieka jak i ludzkości. Wtedy każde narodziny zwiastują śmierć, jedynie w stosunku do siebie, jako zdarzenie w przyszłości, jako ból, który rozrywa człowieka, tym więcej jeszcze jako zło nieuleczalne. W tym potrójnym znaczeniu, śmierć zatyka każde wyjście. Jest ona zwątpieniem<sup>4</sup>.

### Prawda wypróbowana

Jest to dla wolności wypróbowanie jej prawdy. Jednakże nie jest to jeszcze prawda jej wypróbowania: nie wprowadza ona zwątpienia. Przeciwnie: jeśli tylko doprowadza ona to co pośredniczące w czynie aż do największej jego zawilosci, przysyłania prawdę. Albo czy to przysłonięcie prawdy, to zniszczenie jej sensu i bezsensu może być ostatnią prawdą tamtej strony śmierci? Czy dzieło śmierci, które sprawia wąpiący, powinno być prawdą życia? Nikt nie przechodzi obok tego decydującego pytania. Każdy jest wolny w wyborze pomiędzy tak i nie.

<sup>4</sup> Zapytuję siebie, czy określony katolicyzm nie tłumaczy w sposób niegodziwy lęków i zwątpień ludzkości, na gruncie uprzednio stwarzanego optymizmu. Ale czym wtedy jest jeszcze zbawienie i jakiego zbawienia należy oczekiwać? I co znaczyłoby jeszcze nawrócić się?

Jeżeli ten wybór jest wolny, to odpowiedź nie jest na wskroś obojętna. Kto wypowiada tak, ten próbuje uwypuklić to co absolutnie skuteczne, podczas gdy niszczy pośredniczenie czynu. Wówczas wszystko będzie pozbawione związku: będzie opróżniona historia każdej wartości duchowej, a wolność odczepiona od każdej sytuacji historycznej. Widzimy to w ateizmie Nietschego, który jest o wiele bardziej radykalny, aniżeli ateizm prometejski. On prezentuje się na wskroś pozytywnie (jak podkreśla G. Morel S. J.<sup>5</sup>), ponieważ na pytanie rozstrzygające odpowiada tak, a w chwili śmierci dostrzega prawdę życia. Prezentuje się on nawet jako ateizm widziany po chrześcijańsku, ponieważ wyzwała dialektykę o życiu i śmierci, o komponowaniu i rozwiązywaniu, którą równa dialektyce chrześcijańskiej „jak jeden z braci drugiemu”. Czy zatem nie powinien on dopomóc prawdzie chrześcijańskiej w jej najwyższym oczyszczeniu? W rzeczywistości nie przedstawia on jedynie jej przeciwieństwa, lecz jej aktywne zniszczenie, jest on, aby posłużyć się językiem janowym, kłamcą, który ma diabła za ojca. W tym ateizmie wolność doznaje rzeczywiście oraz rozmyślnie wypróbowania swej prawdy, jako prawda swego wypróbowania. Owo świadome oraz aktywne odwrócenie prawdy jest kłamstwem.

Lecz także, gdyby wolność odrzuciła owe kłamstwo: nie będzie ono jej dalej obce. Kłamstwo jest nie tylko skutkiem wyboru, ale jest także patetyczną próbą przeciwstawną. Przedstawia ono w wolności swoją własną sprzeczność. A ponieważ ta sprzeczność jest u niej wewnętrzna, wolność nie może jej rozwiązać. A jednak musi tego dokonać, ponieważ jest jej przeciwstawną. Jest to konieczne. Albo lepiej: stanowi to jej konieczność, ponieważ w tej sprzeczności wolności jawi się jej własna prawda. Ta konieczność nie jest w sensie zawężonym racjonalną, wywodzi się ona z ruchu wolności i kieruje jej historią. Jest dla niej niemalże „naturalną”, jest w niej równie głęboko zanurzona jak nadzieja. Stanowi ona najbardziej wewnętrzną konieczność nadziei, która „z kolei musi mieć nadzieję wbrew wszelkiej nadziei”. Jest ona samą nadzieją, jej niepozornym, niepohamowanym rozpędem, ponieważ nadzieja nie posiada żadnego innego podłoża poza sobą.

### Nadzieja z Boga

Nadzieja nie przekracza w swym niepozornym — niepohamowanym rozpędzie sprzeczności, jakiej doznaje wolność. W żadnym przypadku nie posiada ona siły dialektycznej. Jest ona mała

<sup>5</sup> G. Morel, *Nietzsche*, 3 Bde (Aubier, Paris 1971).

i skromna. Drży w obliczu ludzkiej śmierci, przed Trójjedynym, gdyż „martwa dusza pozwoliła zadrzeć Sercu Bożemu od drżenia nadziei. Wprowadziła ona Bożą nadzieję do Serca Boga”<sup>6</sup>. Dzięki Bożej nadziei życie wypłynęło ze śmierci.

Dzięki niej życie ukazuje prawdę: chodzi o rodzenie w Bogu Ojcu równego sobie Syna, który dzięki temu, że stał się człowiekiem, rekapitułuje w sobie, jako Słowie Boga, całą historię oraz dodając otrzymanego od Ojca Ducha, odnawia w śmierci całą ludzkość, kiedy daruje jej życie wieczne i zmartwychwstanie cielesne. W ten sposób w historii Zbawienia wolność zostaje ustrzeżona przed swoim przeciwieństwem, ponieważ zostaje uwolniona od niewolnictwa, od śmierci, od grzechu i kłamstwa.

Jednakże wtedy gdy wolność poczyna w sobie „bożą nadzieję” zostaje wciągnięta w tę samą walkę: przeciwko kłamstwu, przeciwko śmierci duchowej, śmierci czynu i śmierci cielesnej. W drodze samozaprzeczenia uznaje ona trójjedyną prawdę o Bogu za swoją; przez pokorę jednoczy się w wyniszczeniu ze swym Panem i kroczy za Nim drogą ubóstwienia. Przez posłuszeństwo względem woli Ojca staje się dziecięcą. Przez umieranie — które uobecnia się w jej codziennym życiu jako jej Wielka Sobota — przygotowuje się do zmartwychwstania ciała.

W ten sposób czyn ludzki zostaje powiązany z boskim. Czy udało się więc teologii politycznej przedstawić owe powiązanie pomiędzy działaniem ludzkim i boskim, a tym samym „bożą nadzieją” w jej całej głębi i rozciągłości? Zdaje się uchodzić za pewniejsze, że pojęcie „przyszłość” jest zbyt mało wystarczające, aby spełnić obydwie te wymogi.

<sup>6</sup> Charles Péguy, *Le Porche du Mystère de la Deuxième Vertu* (1912). Po niemiecku: *Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung* (Stocker, Luzern 1943).

<sup>7</sup> Pragnę tutaj podać jedynie sumarycznie połączenie oraz zasięg tych aktów w istocie nadziei. Wykorzystuję przy tym w wolny sposób kurs P. Alberta Chapelle w Instytucie Studiów teologicznych w Löwen: „Człowiek i Zbawienie”.

<sup>8</sup> Nie dotykam „odprywatyzowania”. Prywatyzacja jest aspektem rozwiązania pośrednictwa politycznego, o czym mowa była wyżej. „Deprywatyzacja”, która ma ten ruch odwrócić, może stanowić jedynie aspekt odbudowania struktur politycznego pośrednictwa. Nie może pytać, czy, aby opisać rozwiązanie politycznego pośrednictwa nie można by mówić o „odczłowieczeniu”, temacie, który absorbuje filozofów najpóźniej od Rousseau. Wiem oczywiście, że to wyrażenie posiada dla uszu marksistowskich wydzźwięk humanistyczno-moralizująco-burżuazyjny. Skoro jednak deprywatyzacja brzmi bardziej technicznie, nie stoi za tym słowem żadne pojęcie formalne.

## Przyszłość i obietnica

Pojęcie przyszłość, nie przekracza w sobie politycznego horyzontu ludzkiego działania. Wskazuje ono na jeden z trzech wymiarów czasu. Mianowicie raczej zgodnie z chronologicznym porządkiem wymiernego czasu świata, aniżeli zgodnie z ludzkim wytworzeniem własnej formy trwania. Zatem rola jego polega na czynnym pośredniczeniu pomiędzy historią kosmosu i historią człowieka, a nie wchodzi właściwie do zakresu politycznego czasu. Stanowi on całość czasu. Każdy polityczny czyn lub decyzja pragnie odpowiadać sensowi historii oraz usprawiedliwić się na podłożu tego sensu jako konieczna, a zarazem pragnie o nim współdecydować. Nie jest on jednostronnie skierowany ku przyszłości, ponieważ ta nie syntetyzuje historii, nawet nie nadaje jej sensu. Eschatologia, która opiera się o przyszłość nie może zatem odpowiadać teologii, która chce być polityczną; ona uniemożliwia to, co w ludzkim działaniu jest właściwie polityczne. A *fortiori*, zdanie, że Bóg jest przyszłością nie nabrało, ściśle biorąc, w żadnym przypadku sensu. Jawiący się tutaj sens jest następstwem gry słów: w Biblii jest Bóg „nadchodzący” Ale właśnie to wyrażenie nie oznacza, że Bóg jest tym, który „nadejdzie”, „który ma przyjść”, ponieważ on przecież nadchodzi.

Należałoby zatem, zamiast o przyszłości, mówić o obietnicy. Bóg Biblii jest Bogiem obietnicy, która rodzi nadzieję. Co jednak wyraża nadzieja? Odpowiedź zależy od tego, w jaki sposób pojmujemy się wzajemny stosunek Starego i Nowego Testamentu. O ile Nowe Przymierze — przy całym wypełnieniu — jest jedynie kontynuacją Starego, wówczas zdanie, że obietnica została spełniona, pozostaje twierdzeniem pustym. Równie gdy (podobnie jak Galaci) nie chce się zaprzeczyć Ewangelii: mimo wszystko czeka się na drugą. Zatem nie doceniono nie tylko nowego, lecz ostatecznego charakteru Ewangelii. W obietnicy wypełnionej dzięki Ewangelii dostrzega się aspekt wewnątrzhistoryczny (może walkę Jezusa przeciwko prawu w imię wolności dzieci Bożych), jednakże nie dostrzega się pełni zdarzenia. Pełnia ta tkwi mianowicie w historii, ale zarazem obejmuje ją jako całość; ona jest duchowa. Nadchodzi „w pełni czasu” poprzez akt, w którym umierający Jezus z Nazaretu w posłuszeństwie oddał Ojcu swoje życie za wszystkich, a także otrzymanego od Ojca Ducha. Pośrodku kontynuacji historycznej nastąpiła całkowita zmiana pomiędzy Starym i Nowym Przymierzem. Stary porządek zanika, zachowuje znaczenie jedynie nowy. Pierwsze przymierze czasowe zostaje w nowym ostatecznie przemienione i wyjaśnione.

O ile chciałoby się swoje myślenie upodobnić do „dialektyki



obydwo testamentów” (Henri de Lubac), to należy dostrzec, że w Starym, obietnica zawierała w sobie element przemiany, który z chwilą przyjścia Nowego zaczyna słabnąć. Także, gdy niektórzy teologowie zwlekają tutaj: obietnica nie jest już czymś, co po prostu ma przyjść, eschatologiczne napięcie zelżało, znaki czasu dają się bardziej przeniknąć aniżeli przedtem. Nie można już się cofnąć, chociaż mogą jeszcze zaistnieć liczne fałszywe doktryny, poza Ewangelią, która przyniosła zmianę jakościową. Nadzieja poszerzyła się, jest ona samą nadzieją Boga, która ukazała się w Jego Synu, powierzona Kościołowi przez Ducha Świętego. W niej przeistoczyło się całe nasze życie, podobnie jak Stare Przymierze. Jest ono w misterium Chrystusa ukryte w Bogu. Choćby niewiedomo jak ciemną pozostała nasza droga życiowa, posiada ona sama w sobie pełnię, która prowadzi nas „od łaski do łaski”. Śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa nie stają przed naszymi oczyma jako odległe znaki, których miejsce trzeba by odszukać w atlasie historii, aby doświadczyć ich dokładnego sensu. Zmieniają one dzisiaj nasze życie w sposób tajemniczy, kiedy zmieniają je w sobie. Właściwa Bogu nadzieja kształtuje nas na podobieństwo Jego Syna i zmusza nas do niesienia z Nim Krzyża, aby z Nim powstać.

Kto więc obstaje przy ciągłości pomiędzy Starym i Nowym Przymierzem, właściwie nie rozumie już obietnicy życia wiecznego w Ewangelii, a tym samym istoty chrześcijańskiej historii. Tę myśl należy jeszcze naświetlić, ponieważ tutaj ujawnia się polityczny wymiar chrześcijańskiej egzystencji. Na pewno powiedziano słusznie, że Kościół jakoby odwrócił się od świata, zamknął się w samym sobie, ponieważ zapomniał o żywotnych interesach Starego Przymierza. Odizolowane od niego Nowe Przymierze gubi swój historycznospołeczny grunt zakorzenienia. To samo dotyczy wiary chrześcijańskiej o ile zechce ona, na podłożu nieuporządkowanego dążenia do czystości, uczepić się samej tylko „istoty” Nowego Przymierza — może to być „Jezus z Nazaretu” albo „Pan Kerygmatu” — to nie będzie ona już zakorzeniona w historii każdej poszczególnej wiary, i nie może też dłużej rozpatrywać historii Jezusa, który jest naszym Panem. Nie jest też ona już więcej zakorzeniona w historii wszystkich wierzących i dlatego przestaje już być kościelną. Nie jest więcej wiarą Kościoła. Jeśli wtedy chce się na powrót zwrócić historii Zbawienia jej całą spójność i historyczną konkretność, to trzeba utrzymać z jednej strony historyczny związek obydwu Testamentów, a z drugiej posiadać jeszcze więcej jasnej świadomości, że miejscem tej historii i więzi owej ciągłości jest Kościół.

W przeciwnym przypadku rozwiązano by w dwojaki sposób

historyczność Zbawienia i polityczny wymiar egzystencji chrześcijańskiej. Gdyby Kościół nie był już więcej miejscem historii padłoby się w archeologizm, który jest pokusą nauk historycznych. Powołując się na naukę (być może na rzekomą) odtworzyłyby się może jakakolwiek formę Starego Przymierza, jaka odpowiadałaby upodobaniom chwili, może profetyzm, albo — bardziej banalnie — rozwody małżeńskie. I w dalszej kolejności gdyby Kościół nie stanowił więzi historycznej ciągłości, to wysunąłby się na czoło pośredniczący czyn zgodnie ze swoimi prawami. Wszelkiego rodzaju akcje polityczne, jakie biorą swój początek w ludzie Bożym posiadałyby wtedy wolną drogę. Nie odstaniałoby się wówczas politycznych wymiarów chrześcijańskiej egzystencji, lecz przepajałoby się polityką wszystko. Także archeologizm i upolitycznienie przystąpiłyby wspólnie do krytyki Kościoła. Ale obydwie są niszczące już same w sobie. Kiedy powołują się obydwie teoretycznie na historyczną ciągłość obydwu Testamentów, w praktyce niszczą ją. A przecież realność historyczna i społeczna, dzięki pośrednictwu której powstaje owa ciągłość, jest niepowtarzalna: jest ona ciałem Chrystusa, Kościołem. W niej odnajduje swoją prawdę pośrednictwo czynu: nie jest ona polityczna w sensie węższym; jest ona apostolska. W niej odnajduje historia Zbawienia swoje historyczne prawdy. Kto posiada zmysł kościelny, ten dostrzega w swoich własnych dziejach i w historii Kościoła historię zbawczą, nie mieszając jej z historią archeologów i „polityków”. Kościół przecież posiada obietnicę życia wiecznego.

tłum. ks. Anastazy Bławat SAC