

KONKRETNA OBECNOŚĆ

„Mężowie z Galilei, dlaczego stoicie i wpatrujecie się w niebo? Ten Jezus, wzięty od was do nieba, przyjdzie tak samo, jak widzieliście Go wstępującego do nieba” (Dz 1, 11). Wniebowstąpienie kieruje nasze myśli bardziej ku nieobecności niż ku obecności, gdyż oczekujemy święta Pięćdziesiątnicy i przyjścia Ducha Świętego. Nieobecność towarzysząca Wniebowstąpieniu jest jednak obecnością w nieobecności Boga, który ani na chwilę nie opuścił swego stworzenia. Stosownym więc będzie zastanowić się nieco nad specyficznym sensem konkretnej obecności, stanowiącej istotną część wiary Kościoła katolickiego. Konkretna obecność ożywia pobożność koncentrującą się na rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Daje ona życie sakramentom i całej liturgii Kościoła. Ta właśnie obecność jest korzeniem wspólnoty (*communio*), do budowania której wezwani są wszyscy chrześcijanie.

Ujęcie w słowa sensu tej obecności, tak bliskiej katolikom, okazuje się jednak nieuchwytnie i trudne. Kościół proponuje nam wiele dróg — modlitwy, słowa, sakramentu i liturgii — prowadzących ku Jednej Drodze, ku tej rzeczywistej obecności, na której i w której może powstać prawdziwa wspólnota. Jest to droga ku wnętrzu, choć nie każda taka droga, sama z siebie, prowadzi do konkretnej obecności. Żyjemy w społeczeństwach, które w ogromnej mierze stanowią produkt abstrakcji: praw naukowych, bezosobowych procesów produkcji, sił rynkowych, biurokratycznych procedur i masowych kampanii reklamowych. Jestem przekonany, że wiele z tych abstrakcyjnych ogólnych czynników jest koniecznych w dzisiejszych warunkach, jeśli mamy osiągnąć choćby minimum sprawiedliwości społecznej. Niemniej jednak katolicki sens konkretnej obecności wyróżnia się na tle tego raczej abstrakcyjnego świata.

Droga subiektywności

W subtelnej i pełnej niuansów historii myśli współczesnej chciałbym odnaleźć jedną wyraźną nić, która ustala splot i wzór gobelinu współczesnego życia. Otrzymała ona wiele nazw, lecz dla moich celów nazwę ją „subiektywnością”¹.

1 *The Authority of Institutions: Meddling or Middling?*, w: *Communio*

Wystarczy wspomnieć, w bardzo ogólnym zarysie, o akcencie położonym na jaźń, tak wyraźnym w dziełach Kartezjusza i Locke'a², o atakach na koncepcję jaźni Davida Hume'a, mających za podstawę to, co uważał on za granice ludzkiego doświadczenia³ oraz o ostrzegawczym ograniczeniu pojęcia jaźni przez Kanta, u którego — choć ograniczona — jest ona absolutna w swej autonomii⁴. Wspomnę także jedynie o wewnętrznym kształceniu wyobraźni (u Rousseau i Kanta wśród filozofów oraz u wielu powieściopisarzy i poetów XVIII wieku)⁵, a w wieku XIX o podkreślaniu roli działania ludzkiego (Fichte i Marks)⁶ oraz woli (Schopenhauer i Nietzsche)⁷. Wcześniejsza i bardziej odosobniona, nowoczesna fascynacja jaźnią wlaną w ontologiczny kształt rzeczy, jako czymś, co wytwarza własne pojęcia (np. *res cogitans*), otworzyła drogę szerszej koncepcji świadomości. Koncepcja ta jednocześnie poszerzyła wcześniejsze rozumienie jaźni, włączając do niego relację do rzeczy (intencjonalność), nawet jeśli pogłębiło to różnicę między zewnętrznym światem rzeczy (obiektywność) a wewnętrznym światem świadomości (subiektywność). Wreszcie, w czasie oświeceniowego przebudzenia, horyzont tego, co uważane było za znaczącą rozprawę („naukową”, „racjonalnie uzasadnioną”), zaczął się zacieśniać wokół centralnej zasady: spraw bezpośrednio i pośrednio dotyczących człowieka.

Choć uprawianie subiektywności było dziełem głównych sił społeczności europejskiej tych wieków, nie jest czystym przypadkiem, że za symboliczny jego początek przyjmuje się *Rozprawę* Kartezjusza. Znamy dobrze mały, ogrzewany pokój, w którym zamknięty rozpoczął on swą niezwykłą medytację; usuwając się, przynajmniej na chwilę, od spraw świata i zagłębiając się coraz bardziej w sferę ducha, aż do pomieszczenia zmysłów i urojeń wy-

(International Catholic Review). 1 (1985) 12: „Tym, co wyróżnia współczesną zasadę subiektywności, jest uzewnętrzniająca się wewnętrzna wyjątkowość”.

² Zob. np. R. Descartes, *Discourse on Method*, cz. IV (*Oeuvres complètes*, wyd. Adam-Tannery, s. 31 nn). J. Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, t. II, roz. 27, cz. 9—10, 16—17, 23—24.

³ Zob. *A Treatise of Human Nature*, t. I, cz. IV, 6.

⁴ Zob. *What is Enlightenment?; Critique of Pure Reason*, Wstęp (B VII nn) oraz *Foundations of the Metaphysics of Morals*, Wstęp.

⁵ J. Rousseau, *Confessions*, passim; E. Kant, *Critique of Pure Reason*, the *Schematism* (A 137) (B 176) oraz *Critique of Judgment*. Uwaga ogólna po cz. 22, s. 68.

⁶ J. Fichte, *The Science of Knowledge*, cz. I, 1; K. Marks (i F. Engels), *The German Ideology*, t. I.

⁷ A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, t. I, Ks. II, IV i ważne uzupełnienia; F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, IX, nr 259 oraz *The Will to Power* (tekst poprawiony).

obraźni, doszedł do wyraźnego posiadania pojęć, w których, jak twierdził, znajdował bezpieczną i pewną ucieczkę na skałę ludzkiej subiektywności, skąd nawet najbardziej złośliwy podstęp nie mógł go strącić. Kartezjusz był na tyle średniowieczny, a może nawet na tyle katolicki, aby podeprzeć tę skałę inną: Bogiem, który nigdy nie zawodzi. Potem jednak wielu „oświeconych” myślicieli następnego stulecia i „humanistów” naszego wieku nie odczuwało potrzeby tej drugiej skały, czy raczej czuło jedynie brzemień jej wagi, obawiając się, że nie pozwoli im ono stanąć, jako „dorosłym”, na własnych nogach.

Droga subiektywności jest więc ponownym zwrotem ku centrum człowieka, procesem wniknięcia w ludzkie „ja” w jego formie indywidualnej (np. liberalizm), bądź społecznej (np. kolektywizm). To morze, ze wzburzonymi nieraz falami, otrzymywało w ciągu ostatnich czterech wieków różne interpretacje. Znajduje ono wyraz w idealizmie i empiryzmie XVII i XVIII wieku, w racjonalizmie, romantyzmie i rewolucjonizmie wieków XVIII i XIX, a w naszym stuleciu, by wymienić tylko kilka form, w fenomenologii, egzystencjalizmie, dekonstrukcji, a nawet w przełomie lingwistycznym. Każdy z tych kierunków we właściwy sobie sposób interpretuje tę ważną tendencję współczesnej myśli i życia. Nawet ataki materialistów na samo pojęcie umysłu, a behawiorystów, pozytywistów i sceptyków na pojęcie jaźni potwierdzają, jaką wagę przywiązuje się do subiektywności.

Intensywność zainteresowania sprawami indywidualnego i zbiorowego „ja” ludzkiego w ostatnich wiekach jest rzeczywiście wystarczająco duża, aby uznać je za jedno ze znamion „nowoczesności”. Oczywiście, tak szeroka generalizacja w sposób nieunikniony nadmiernie upraszcza skomplikowaną i delikatną sytuację. Niemniej, wiele jest dowodów świadczących o zwrocie antropocentrycznym, w wyniku którego wielu z nas odkrywa siebie, zarówno indywidualnie jak zbiorowo, jako najciekawszą istotę we wszechświecie, fascynującą bardziej niż natura czy Bóg. To szerzące się zainteresowanie sobą jest motywem wspólnym ruchu na zewnątrz (obiektywizacja), jak i ruchu ku wewnątrz (subiektywizacja).

W ostrej analizie sytuacji Kościoła w Ameryce, David Schindler pisze o podwójnym ruchu ekstrawersji i introwersji w społeczeństwie amerykańskim i znajduje jego źródła w oświeceniowej koncepcji autonomicznego „ja” ludzkiego⁸. C. P. Snow, angielski powieściopisarz poprzedniej generacji, rozpowszechnił obraz dwóch kultur współistniejących w nowoczesnym społeczeń-

⁸ W: *Communio* (North American English edition).

stwie: kultury opartej na nauce i technice oraz kultury, której podstawą są sztuka i literatura⁹. Rzeczywiście, gdy przywołamy na pamięć wcześniejszy obraz gobelinu współczesnego życia, możemy mówić o dwóch pasmach powstałych z rozdzielenia wspólnej nici subiektywności. Pasma te biegną równolegle do siebie i angażują odmienne grupy w obrębie populacji; pozostają one najczęściej obojętne w stosunku do siebie, czasem znajdują się w niewygodnym sąsiedztwie, ale jak dotąd rzadko dochodzi do otwartego konfliktu. W swym eseju *The Mirror and the Spark* (Lustro i iskra) Marguerite Lena¹⁰ dodała jeszcze jeden wymiar do owego podwójnego ruchu, przedstawiając go symbolicznie w osobach Prometeusza i Narcyza. Ważne jest bowiem to, byśmy zauważyli, że zarówno Prometeusz Nietzschego jak i współczesny Narcyz są sobą, człowieczeństwem indywidualnym bądź zbiorowym, pierwszy — w sposób ekstra — drugi — intrawertyczny.

Używając języka C. P. Snow'a, możemy powiedzieć, że w kulturze naukowo-technicznej daje się zauważyć ekstrawertyczny ruch ku coraz bardziej szczegółowej znajomości naszego środowiska oraz mechanizmów fizjologicznych wpływających na zachowanie się człowieka tak, że samo wewnątrz człowieka zostaje skierowane na zewnątrz. Co więcej, wiedza w ten sposób zdobyta zdaje się, mówiąc językiem Marguerite Leny, służyć skłonnościom prometejskim. Oczywiście, ideał doskonałej kontroli osłabiają dziś defekty techniczne. Rośnie także obawa, że ostatecznie środowisko może nie poddać się całkowitej kontroli technicznej. Niemniej jednak istnieją w naszym społeczeństwie mocne siły, które nie przestają domagać się coraz większej kontroli zewnętrznych i wewnętrznych sfer życia. Technologizm ten posiada swe własne filozofie, do których należą: pozytywizm atakujący wszystkie metafizyczne „pretensje” w stosunku do sfery leżącej poza zasięgiem manipulacji, instrumentalizm, który utożsamia prawdę z maestrią techniczną oraz ideologie rewolucyjne, krytykujące wszystkie istniejące porządki w imię utopijnej racjonalności.

Druga z kultur, kultura literacka, również służy przede wszystkim akcentowaniu subiektywności. W niektórych swych wersjach bada ona ludzką subiektywność z pasją Narcyza hipnotyzującego samego siebie. W innych, poszukuje subiektywności bardziej jako ucieczki od zewnętrznego świata, w którym to, co ludzkie, jest coraz bardziej zagrożone. Ucieczka do indywidualnego lub zbiorowego „ja” człowieka staje się rzeczywiście tym atrak-

⁹ *The Two Cultures* (1959) oraz *A Second Look* (1964), Cambridge U.P. 1964.

¹⁰ *Communio* (North American English edition), 1 (1986) 4—17.

cyjniejsza, im bardziej to, co nie jest jaźnią — mam na myśli świat natury — pozwala się obiektywnie i funkcjonalnie opisać tak, że odarte zostaje z wszelkiej duchowości i staje się pustym „światem zewnętrznym”, światem ogromnych przestrzeni, w którym technika zwiększa odległości i odnosi swego rodzaju zwycięstwo, pokonując je. Ucieczka ta może więc znowu znaleźć oparcie w subiektywności jako miejscu, w którym można zachować te nienaruszalne dobra nie dające się zamienić na produkty, funkcje czy fetysze, dobra takie jak: wolność, piękno i przyjaźń.

Przypomnieliśmy sobie podwójną drogę subiektywności, tak chętnie ostatnio uczęszczaną. Jej początkiem jest zwrot ku wnętrzu (subiektywizacja), choć wewnątrz pojmuje ona najpierw na sposób rzeczy. Równocześnie jednak przekłada ten świat na świat przedmiotów istniejących dla ludzkiego podmiotu (obiektywizacja). W swej formie technicznej, obiektywizacja jest potęgą nauki w służbie ludzkiej subiektywności. Bliźniaczy cel subiektywizacji i obiektywizacji jest źródłem pewnego zunifikowania przedmiotu i podmiotu, które redukuje sens rzeczywistości do zajmowania się wyłącznie bezpośrednimi sprawami człowieka. Paradoksalnie jednak procesowi obiektywizacji towarzyszy coraz częściej proces subiektywizacji, w którym pogłębia się przepaść między „zewnętrznym” światem przedmiotów z jednej strony, a „wewnętrznym” światem subiektywności z drugiej. Jak większość spraw ludzkich, ten bliźniaczy proces nie jest ani w pełni dobry, ani zupełnie zły. W najlepszym wypadku uprawianie subiektywności w jej ruchu na zewnątrz może pomóc w przywróceniu człowiekowi utraconej pozycji gospodarza natury, a w ruchu ku wewnątrz może dostarczyć mu pewnych materiałów do poznania siebie. Byłoby jednak błędem sądzić (jak zdawali się to czynić Kartezjusz i Francis Bacon), że uprawianie subiektywności jest zupełnie niewinne, gdyż może nas łatwo przywieść do postawy Prometeusza lub Narcyza.

Droga konkretnej obecności

Kierkegaard był świadomy owej utraty niewinności i dlatego zajmuje on specjalne miejsce w historii subiektywności. Oczywiście wydaje się, że nie docenił on religijnej rzeczywistości instytucji, a może nawet sakramentu. Poza tym nigdy nie doszedł do prawdziwego sensu wspólnoty, gdyż zatrzymał się na relacji intersubiektywności, branej często mylnie za wspólnotę. Mimo to pogłębił znacznie nowoczesne rozumienie subiektywności. Jego geniusz ujawnił się w pełni w sposobie, w jaki rozumiał zwrot ku podmiotowi. Poszukiwał głębi — co jest zdecydowanie nie-

zbędne do modlitwy — oraz akcentował rolę pasji wewnętrznej, mając na względzie samotne ludzkie „ja” Zwrócił się ku wnętrzu, lecz cel, jaki mu przyświecał, radykalnie różnił się od celu rozważań Kartezjusza, Locke’a, Hume’a, Kanta czy Fichtego. W nowoczesnym kontekście subiektywności, Kierkegaard wyznaczył drogę zupełnie inną od tej, którą kroczyli Kartezjusz i jego następcy. Jest ona starsza od drogi nowoczesnej subiektywności, gdyż Kierkegaard nie poszukuje głębi ludzkiego „ja”, lecz samej obecności Boga. Z całą wewnętrzną pasją pragnie stanąć przed Bogiem, przez co wraca na dawną drogę chrześcijańskiej wewnętrzności, która przeplata się ze współczesną formą refleksyjnej subiektywności. Tą drogą kroczyli: Orygenes, św. Bernard z Clairvaux, św. Bonawentura i wielu innych, w większości bezimiennych, którzy życie swe spędzili na modlitwie. Wystarczy przypomnieć fragment *Wyznań* św. Augustyna:

„Te książki zachęcały mnie, abym wrócił do samego siebie. Zacząłem więc wchodzić w głębię mej istoty za Twoim przewodnictwem. Mogłem w nią wnikać, ponieważ Ty mnie wspomagałeś. Wszedłem tam i takim wzrokiem duchowym, jaki był mi dany, dojrzałem w górze, ponad owym wzrokiem, ponad moim umysłem światłość Boga niezmienną: nie tę pospolitą światłość dzienną, którą dostrzega każde żywe stworzenie”¹¹.

Modlitwa we wszystkich swych formach jest więc środkiem, dzięki któremu wchodzimy w siebie, aby stanąć przed Bogiem na owym rozległym „jasnym polu” (o którym mówi średniowieczny poeta)¹², które jest naszą ojczyzną. Przypomnijmy modlitwę zawartą w pierwszym rozdziale *Proslogium* św. Anzelma. Zwracając się do nas, radzi on:

„Wstań, mały człowieku; odejdz na chwilę od swych zajęć; odgródź się na jakiś czas od niespokojnych myśli. Odrzuć ciężar trosk, odłóż na bok trudne sprawy. Daj na chwilę miejsce Bogu i w Nim spocznij. Wejdz do wewnętrznej komnaty swego umysłu i nie dopuszczaj do siebie niczego prócz Boga i tego, co może ci pomóc w znalezieniu Go; zamknij swe drzwi i szukaj Go”¹³.

A zwracając się do Boga modli się:

„Pozwól mi ujrzeć Twe światło, choćby z daleka, choć z głębokości. Naucz mnie szukać Ciebie, odsłoń mi siebie, gdy Cię

¹¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, ks. VII, nr 10 nn, przekład Z. Kubiak, Pax, Warszawa 1987. ¹² W: *Piers Plowman*.

¹³ Św. Anzelm, *Proslogium*, La Salle: Opencourt 1948 (nieco przystosowane).

szukam, gdyż nie umiem Cię szukać, jeśli mnie nie pouczysz, ani znaleźć, jeśli mi się nie objawisz. Pozwól mi szukać Ciebie w tęsknocie, pozwól tęsknić za Tobą szukając; pozwól mi odnaleźć Cię w miłości i kochać Cię odnajdując... Panie, nie próbuję przeniknąć Twojej wzniosłości, gdyż mój umysł w żaden sposób nie może się z nią zmierzyć; lecz pragnę zrozumieć choć trochę z Twojej prawdy, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie usiłuję bowiem zrozumieć, aby uwierzyć, lecz wierzę, aby zrozumieć. Wierzę w to także, że dopóki bym nie uwierzył, nie mógłbym zrozumieć”

Droga do wnętrza to nie szukanie własnego „ja”, którego nie można już naprawić, ani też pewności, że jest się w posiadaniu prawdy. Niemniej, mieści się w niej dążenie do poznania siebie w chwale Boga. Mówiąc o modlitwie, św. Augustyn wyjaśnia, że modlimy się, aby wprowadzić ład w chaosie naszych intencji:

„(Prośby nasze znane są Bogu) zanim je wypowiedzieliśmy, (lecz, gdy je przedstawiamy, stają się) znane nam samym przed Bogiem... Potrzebujemy słów dla przypomnienia sobie, że należy dokładnie zastanowić się nad tym, o co prosimy, abyśmy nie sądzili, że możemy pouczać Pana lub Go przekonywać”¹⁴.

Przedkładamy więc Bogu nasze nadzieje, aby On je uporządkował, i prosimy Go, by przyłożył do nich miarę własnego sądu.

„Stać przed Bogiem w obecności Boga” — to szczególny rodzaj obecności. Oczywiście, nie chodzi tu o zwyczajne bycie przed kimś należącym do tego samego, co my, porządku. Nie oznacza to również zwykłej bliskości (*Anwesenheit*), tak żywo krytykowanej przez współczesnych filozofów. W niektórych kręgach wystarczy wypowiedzieć słowo „obecność”, aby zostać posądzonym o przestarzałą metafizykę i zwykłe uprzedzenie „ontyczne”. To samo słowo, użyte w kontekście modlitwy, nabiera jednak głębszego znaczenia. Łacińskie *praesens* ma wiele znaczeń, ale dwa z nich są dla naszego tematu szczególnie istotne. „Być obecnym przed czymś” — może oznaczać: być przed czymś twarzą w twarz, a z drugiej strony: mieć nad czymś pieczę, jak Chrystus ma ją nad całym stworzeniem. Kiedy więc w modlitwie wychodzimy ze swego wnętrza na owo „jasne pole”, aby stanąć przed Bogiem, jesteśmy zarówno obecni Bogu, jak i w Jego obecności. Ta druga obecność — udzielona przez Boga stworzeniu, a ze szczególną

¹⁴ *Liturgia godzin według rytu rzymskiego*, New York: Catholic Book Publishing Co., 1976, t. IV, s. 412.

łaskawością tym, którzy starają się naśladować Chrystusa — jest korzeniem szczególnego charakteru specjalnego sensu konkretności.

Zacząłem doceniać ten specyficzny sens konkretności, zajmując się chrześcijańskim średniowieczem. Średniowiecznego sensu konkretności nie można bowiem oddzielić od pewnej atmosfery „ziemskości”, po części ze względu na znaczenie ziemi jako miary zamożności, pozycji i władzy w ówczesnym społeczeństwie, a także ze względu na bardziej prymitywną technikę pozostającą w znacznej części na poziomie rzemiosła i rolnictwa. Ale specyficznie chrześcijański sens konkretności w średniowieczu wyrósł również z dwóch innych czynników. Pierwszy, to dość powszechna religijna wrażliwość na Opatrzność Bożą, którą znajdujemy zarówno w społeczności żydowskiej, jak muzułmańskiej i chrześcijańskiej (ziemia należy do Pana). Bardziej specyficzny i podstawowy element składowy tego sensu konkretności ma jednak swe korzenie w narodzinach, życiu, ukrzyżowaniu, śmierci i zmartwychwstaniu Człowieka-Boga. Mówiąc krótko, specyficznie chrześcijański sens konkretności jest inkarnacyjny. Stąd centralnym motywem w świętowaniu Bożego Narodzenia i Bożego Ciała jest celebrowanie wcielonej obecności Boga. Ten sens konkretności przetrwa każde czasy i każdą zmianę atmosfery w Kościele. Gdyż wchodząc w obecność Boga, wchodzimy w obecność w pełni ludzkiej boskości. Obecność Boga dla stworzenia i w stworzeniu nie jest mglistą obecnością snującą się w mimie, ani nie jedynie biblijną obecnością Jego stwórczej mocy jako Pana wszechświata. Specyficznie chrześcijański sens konkretności wypływa z obecności Boga dla i pośród Jego stworzeń, od Ojca, w Jego i poprzez Jego bosko-ludzkiego Syna, w Duchu Świętym.

To specyficzne rozumienie konkretności usprawiedliwia dalsze rozważania. W normalnym użyciu to, co konkretne, przeciwstawia się temu, co abstrakcyjne, przeważnie jawnie dyskredytując to drugie, jak miało to miejsce wówczas, gdy przyznano trackiej niewolnicy, że wypowiedziała rozsądne słowa, mówiąc Talesowi, aby — w sensie dosłownym i przenośnym — wyjął głowę z obłoków i popatrzył na ziemię, gdzie toczy się prawdziwe życie. W tym sensie „być konkretnym” znaczy: czerpać naukę z doświadczenia, „mieć oczy otwarte”, „orientować się w sytuacji”, a w niektórych wypadkach nawet „posiadać mądrość węża”. Jest to przeżyciowy sens konkretności: dostrajać się i kierować się rzeczywistym stanem rzeczy.

Abstrakcje przybierają różne formy, podobnie jak odpowiadające sobie poziomy percepcji i rzeczywistości. W kręgach naukowych, konkret utożsamiany jest czasem z danymi, a „być kon-

kretnym” oznacza: „przywiązywać wagę do faktów”, jak ma to miejsce w badaniach naukowych. Jest to empiryczny sens konkretności. Ale „być konkretnym” może znaczyć również przykładać wagę do obserwacji zmysłowych, jak czynią to nauki empirio-matematyczne, a to jest eksperymentalny sens konkretności. Do tych sensów konkretności można nawet dołączyć stanowisko filozoficzne, zwane empirycystycznym, choć założenia, na których jest oparte, wydają się w sposób oczywisty abstrakcyjne, a nierzadko arbitralne.

Dwa ostatnie sensy zrodziły się w kontekście panującego upodobania nominalistów do nazywania rzeczywistym tego, co indywidualne, szczegółowe, a nawet atomistyczne. Sens przeżyciowy i empiryczny natomiast są dziś często zarażone tym samym odchyleniem.

Żaden z tych sensów nie daje nam specyficznego sensu konkretności, do którego prowadzi chrześcijańska modlitwa, gdyż powyższe sensy — przeżyciowy, empiryczny, eksperymentalny, a zwłaszcza empirycystyczny — skłonne są utożsamiać konkret z szczegółem i uważać, że konkret osiąga się z chwilą rozpoczęcia ogólnej obserwacji. Bycie konkretnym polega więc na umiejętności opierania swych uogólnień — reguł, praw, formuł i teorii — na szczegółach. Z drugiej strony konkret, do którego prowadzi nas chrześcijańska modlitwa, nie jest związany ze szczegółowością ani natychmiastowością; bycie konkretnym w modlitwie nie polega na zdolności potwierdzania abstrakcji. Nie jest też najważniejszą rolą konkretności służyć poszukiwaniu uogólnień. W niedawnej przeszłości niektórzy filozofowie mówili często o sofizmacie „zapodziejanej konkretności”, ale istnieje również sofizmat „niepodejrzewanej abstrakcyjności”; a jedno z najczęstszych odwróceń w nowoczesnej epistemologii polega na nazywaniu konkretnym tego, co służyć ma poszukiwaniu abstrakcyjnych uogólnień. Stąd charakteryzowanie tego, co oczywiste jako „danych”, „danych zmysłowych”, „faktów” lub „stanu rzeczy” opiera się na uprzednich abstrakcjach i im służy. W służbie tej mogą one odgrywać ważną rolę — w nauce i technice, polityce i planowaniu; mogą nawet wносить wkład w wiedzę religijną. W życiu religijnym jednak te abstrakcyjne charakterystyki powinny pozostać podporządkowane, gdyż — jeśli domagają się pierwszeństwa — nie służą dobrze wierze, która, także zajmując się dowodami, jest dowodem rzeczy niewidzialnych.

Konkret inkarnacyjny nie jest więc po prostu nagromadzeniem empirycznych faktów mających służyć uogólnieniom. Nie jest to ani fakt, ani prawo, ale coś pośredniego, bardziej zwartego,

gęstsze, bogatsze i wolne. Jest to samo istnienie stworzeń, ale istnienie tytułem pożyczki od Stwórcy, istnienie, które uczestniczy w różnej mierze w pełni, jaką jest Bóg, i które nadaje wszystkim rzeczom głębię i wewnętrzność, nie należące wyłącznie do nich. Nie do nauki zwracamy się przede wszystkim, aby uświadomiła nam ten sens konkretności, ale do poezji, choć również nie każdego rodzaju.

Głos poety

Henry Osborn Taylor zauważył dawno temu, że poezja wczesnochrześcijańska wprowadza do poezji późnoklasycznej pewien brak umiaru, pewien nadmiar, nie jedynie w zakresie obrazów i pojęć, ale klasycznego rytmu i formy. „Klasyczne stopy oparte na ilości sylab... nie mogły pomieścić strumieni chrześcijańskiego uczucia; akademicka metryka została więc zarzucona i zastępowana stopniowo przez formy wiersza oparte na akcencie...”¹⁵. Uczucie chrześcijańskie to nie tylko świeży entuzjazm początków; jest to odwieczna nadzieja, nieodłączna od chrześcijaństwa. Dlatego poeta angielski ostatniego stulecia śpiewa z podobną żywiołowością¹⁶:

„Świat nasz bowiem nabity jest potęgą Boga.
Wybuchnie w blask, jak szpada spłonie potrząsniona.
Oto wielkość w nim wzbiera jak sok w środku grona.
Lecz czemu różg z rąk Bożych nie boi się trwoga?
Już tyle stóp — stóp tyle — zniosła każda droga.
Przemarsz pokoleń. Ziemię żre śniedz: znój — czerw łona,
W skalanym stroju ludzkim, zaduchem skażona,
Dziś jest naga — nie czuje jej obuta noga.

Natura jednak siebie nigdy nie roztrwoni.
Żyje świeżość soczysta pod powierzchnią, w głębi.
Choć ostatni blask Zachód w zmierzchu rośnym roni,
Patrz! na krawędziach Wschodu krasny świt się kłębi.
Oto Duch Święty skrzydłem świat skulony chroni,
Nim się wykluje; grzeje pierś, ach! puch gołębi.”

¹⁵ Kenneth Setton, Wstęp do: H. O. Taylor, *The Classical Heritage of the Middle Ages* (1901), New York 1958, s. 10. Także: „Taylor może nas wprowadzić w uczuciową genezę takich średniowiecznych hymnów łacińskich, jak *Stabat Mater* czy *Dies Irae* pośród najbardziej wzruszających utworów w całej literaturze akcydentalnej, wyrażających patos i czułość nieznaną nawet Wergiliuszowi”.

¹⁶ Gerald Manley Hopkins SJ, *God's Grandeur*, w: *Poems of Gerald Manley Hopkins*, W. H. Gardner and N. H. Mackenzie, Oxford U.P. 1967 (tł. Jerzy Pietrkiewicz).

Ten sam poeta śpiewa także:

„Bogu chwała za wszystkie rzeczy centkowane —
 Podobne łaciatym krowom dwukolorowe nieba;
 Pstrągi znaczone w drobne plamki różowym kolorem;
 Szczygłe skrzydła; błyszczące, świeżo opadłe kasztany;
 Pejzaż liniami dzielony — fałdy, bruzdy, skiby;
 Wszelkie rzemiosło, jego sprzęty, narzędzia, przybory.
 Przeciwnostawne, zbyt kowne, dziwne, niesłychane —
 Cokolwiek jest niestałe, pstre (jak to możliwe?)
 Bo mgliste i jaskrawe; słodkie, kwaśne; opieszale, skore;
 On to czyni, którego piękno nie zna zmiany:
 Chwała Mu każdej pory!”¹⁷

Byłoby błędem słyszeć w tych wersach jedynie efemeryczny zachwyt nad przemijającym pięknem rzeczy. Poeta śpiewa o wspaniałości, chwale i uwielbieniu, w których — wie o tym dobrze — jest także miejsce dla Krzyża. Nie zwyczajna, ulotna radość każe mu śpiewać, zapomniawszy o bólu, lecz wiara w zwycięstwo miłości Bożej (*con-fide*).

Powiedziano o Wergiliuszu, że uznał lepiej niż inni (poganie) 'łzy rzeczy', *hinc lacrimae rerum*, tę nutę żalnego współczucia „... dla sytuacji ludzkości”¹⁸. Dla kontrastu z cytowanym wyżej chrześcijańskim poetą przytoczymy kilka wersetów innego angielskiego poety, piszącego tuż przed wybuchem pierwszej wojny światowej. Oczywiście nie jest on współczesnym Wergiliuszem, ale pisze żalobną elegię o kruchości rzeczy śmiertelnych, która nie oparła się wpływowi niektórych jego przyjaciół i nauczycieli. Wiersz przenika nostalgia za czymś w rodzaju platońskiego „Królestwa Sztuki” i nie brak w nim przejmującego smutku płynącego z nieuniknionego przemijania rzeczy bliskich:

„Miłowałem tak bardzo: dni me wypełniałem
 Chwałą Miłości, z dumą wielbiąc jej wspaniałość,
 I czułymi nazwami, bo tak człowiek zwodzi
 Rozpacz, gdy nasze serca w oszalałej łodzi
 Nurt niewidzialny spycha na oślep w mrok `życia.
 (...)

(Poeta zamieszcza swój testament)

Te są, które kochałem:

Talerze białe, kubki jaśniejące czysto,
 Okolone niebieską kreską; lekki, tęczowy kurz;

¹⁷ *Pied Beauty*, w: tamże (tł. Grażyna Piłkowska).

¹⁸ K. Setton, dz. cyt.

Mokre dachy i światła latarni poniżej... (i dalej podobnie)
 Błogosławieństwo wrzątku; dotyk futer; zimne
 Ciężenie żelaza...

(...)

Wszystko to były me miłości. Lecz odejdą...
 Ni namiętność, ni modły nie mają dość siły
 By poprzez bramę śmierci wraz ze mną je przenieść.
 Odwróć się i cofną ze zdrajcy westchnieniem,
 Zerwą tę więź wysoką, wiarę w miłość zdradzą,
 Uświęcone przymierze z prochem zaprzędają...
 Lecz najcenniejsza, jaką poznać miałem,
 Zostaje tutaj, i zmienia się, kruszy, starzeje... i kona.
 Nic nie jest ocalone”¹⁹.

Wiersze te wzruszają głęboko, gdyż są nieprzemijająco ludzkie. Typologia rzeczy kochanych jest — w jednym znaczeniu tego słowa — bliska i konkretna, w innym jednak — jednowymiarowa czy raczej jednokierunkowa, ponieważ ujmuje rzeczy tylko w stosunku do poety i jemu podobnych, którzy będą kochać i doznawać zdrady:

„O me miłości drogie, o niewierne, daję
 Wam dar ostatni: ten, że przyszli was poznają
 Ludzie, i ci, co po nas przyjdą kochać, rzekną
 Pełni czci dla was: «W tym, co kochał, tkwiło piękno»”

Jakkolwiek przejmujące są te wiersze, sądzę, że chrześcijański poeta widzi głębiej i z większą ostrością. W innym wierszu zestawia on rzeczy skończone, wzięte osobno i same w sobie, z tymi samymi skończonymi rzeczami traktowanymi jako stworzenie podtrzymywane przez obecność Boga:

„Każda nietrwała rzecz czyni rzecz jedną, jednaką:
 Świadczy, że tylko wewnątrz siebie mieszkać zdoła;
 Jażń sobą się tam staje; jażń od siebie woła:
 Mym dziełem jest być sobą: przyszłam właśnie na to.
 (W poecie nie może się jednak nie odezwać chrześcijanin)
 Więcej powiem: Ponawia prawych ludzi prawy sąd
 Łaska: co wspiera wszystkie ich łaski pielgrzymie;
 Ona potwierdza, że są tym, kim w oczach Boga są —
 Chrystusem — On w tysiącach miejsc to samo czyni:

¹⁹ Rupert Brooke, *The Great Lover*, w: *The Collected Poems of Rupert Brooke, with a Memoir*, London 1931. Wzmianka o platonizmie pochodzi z ostatniego hasła w notatkach Brooke'a; zob. Ch. Hassall, *Rupert Brooke, A Biography*, London 1964, s. 534.

Przedstawia piękno nie swych oczu, nie swych rąk,
Ojcu — ukryty za twarzami człowieczymi”²⁰.

Nie chodzi o to, że poeta neopogański jest wrażliwy na ból śmierci i przemijania, podczas gdy poeta chrześcijański pozostaje na niego niewrażliwy. Wprost przeciwnie, poeta chrześcijański potrafi właściwie go ocenić. W innym wierszu woła on do świata, a wołanie to powraca do niego podwójnym echem, ołowianym i złotym. Pierwsze jest echo neopogaństwa z przełomu wieku, które chciało słać skończoność nie dotkniętą łaską. Poeta krzyczy do świata w udręce:

„Jak zatrzymać — czy jest jakaś, czy nie ma żadnej takiej,
nie znanej nigdzie pewnej, czy klamry czy koronki plecionki
zapinki zawiązki zapadki klatki albo klucza by zatrzymać
Dawną urodę, zatrzymać ją, urodę, urodę, urodę
zanim odejdzie w niebyt?...

Zrób co możesz zrobić, co, co możesz zrobić

By utrzymać z dala

Wiek i jad wieku

... A więc zacznaj, zacznaj, swą rozpacz

... Rozpacz, rozpacz, rozpacz, rozpacz”.

Ale drugie echo odpowiada:

„Zostaw.

Istnieje jedno, tak, wiem o czymś (niech uciśnie)

Lecz nie pod okiem tutejszego słońca

Nie w tego słońca upalnych promieniach,

Jedno. Tak, mogę ci wskazać ten klucz, prawdziwie znam to
miejsce,

Gdzie cokolwiek jest piękne a pierzcha przed nami,
cokolwiek młode, a mija jak mgnienie, o czym sądzimy, że zeń
słodycz spływa, ale szykuje szybko, skończone, niepełne,
Niepełne, dopełnione, wkrótce dopełnione...

... nazbyt, nazbyt skłonne do ach, odpływania,

Już nie żegluj dłużej, związane prawdą najczulszą

Ze swym najgłębszym bytem i wdziękiem miłości...”

(Ale i dla nas jest coś do zrobienia tu i teraz.)

„Wróć zatem piękno, piękno, wróć je Bogu, piękności w sobie
i dawcy piękności.

Spójrz: nie ma włosa na głowie, ni rzęsy, ni rzęsy najmniejszej,
by zginęły; każdy włos

Jest, włos na głowie, policzony.

²⁰ G. M. Hopkins, *Inversnaid*, w: dz. cyt. (tł. G. Piłkowska).

... A tę rzecz, którą gotowiśmy stracić, troskliwsza miłość nadal podtrzymuje,
 Troskliwsza miłość chroni, niż my ją mogliśmy uchronić,
 ochrania
 Nadal w troskliwej miłości (a my, my ją musimy utracić)
 wspanialszej, troskliwszej
 Miłości, co chroni, — Gdzie chroni? O powiedz nam gdzie
 chroni, gdzie —
 Hen wysoko. — Cóż za wyżyna. Podążamy śladem, teraz po-
 żądamy, —
 Hen, wysoko, tak, hen, hen.
 Hen”²¹.

To jest chrześcijańska rzeczywistość konkretna: to, co najbardziej rzeczywiste w istnieniu stworzeń przepełnione jest transcendentną obecnością Boga. Nie jest to jeszcze nadzieja na obecność Boga twarzą w twarz, ale obecność w nieobecności, pełniejsza i rzeczywistsza niż jakakolwiek inna obecność w świecie. Jest to owo „hen”, co płonie miłością z wnętrza świata, będąc samym jego pulsem²².

Konkretna obecność

Termin „konkretna obecność” może wydawać się pleonazmem, lecz byłby redundantny dopiero wtedy, gdyby termin „obecność” miał jedno oczywiste znaczenie, samo „bycie tam”. Tymczasem może on wskazywać na stopniowanie od pełni obecności do całkowitego wykluczenia nieobecności czyli zwykłej obecności. Nasz dość abstrakcyjny współczesny świat porusza się pośród rozrzedzonych obecności mass-mediów — duchów przebiegających ekranu kin, telewizji i video tak, że gdyby ktoś obejrzał w telewizji relację „na żywo” z jakiegoś wydarzenia z daleka i został zapytany, czy był tam obecny, wahając się dałby odpowiedź: „Nie, na prawdę nie byłem”. A po chwili: „Ale oczywiście widziałem to”. Marcel mógłby od razu nazwać te formy „pseudoobecnościami”, ale są one co najmniej dwuznaczne i niebezpieczne ambiwalentne, gdy służą lansowaniu jakiejś „indywidualności” chwili w dziedzinie rozrywki oraz „postaci” zyskującej głosy wyborców w sferze polityki.

Przymiotnik „konkretna” ma wzmacniać całkowitą realność obecności Boga wobec pomniejszych, wytworzonych form obecno-

²¹ Tamże, *The Leaden Echo and The Golden Echo* (tł. G. Piłkowska).

²² Zob. studium o Hopkinsie H. Urs von Balthasara, *Herrlichkeit. Eine theologische Asthetik*, Einsiedeln 1969², t. II, cz. 2, s. 719—766, zwł. 721—725.

ści. Nie-chrześcijan, a nawet wielu chrześcijan nie-katolików taki sens konkretnej obecności może wprawić w zakłopotanie, ponieważ może im brakować doświadczenia liturgicznego i sakramentalnego, życia katolików oraz podstawowego doświadczenia pozytywnej obecności, która jest źródłem katolickich przekonań dotyczących świętości życia, wierności ślubom i wiarogodności dzisiejszego Kościoła nauczającego.

Biorąc to wszystko pod uwagę, nie jest łatwo znaleźć dokładne słowo, jakim można by określić ową nieuchwytną cechę katolickiego życia i duchowości — poczucie pozytywnej, konkretnej obecności. Jego głównym składnikiem jest niewątpliwie obecność Boga, który jest czystą prostotą. Obecność ta jest konkretna ze względu na relację stworzenia do Boga. Wśród stworzeń coś jest konkretne przede wszystkim dlatego, że jest w jakiś sposób złożone. Stworzenie nie jest jednak złożone tylko na zasadzie zbieżności czy krzyżowania się uniwersalnych cech, choć odpowiadałoby to etymologii słowa „złożony”. Rzecz jest konkretna nie tylko dlatego, że jest złożona, lecz dlatego, że jej złożoność czy skomplikowanie posiada pierwotną jedność, która nadaje jej integralność. Abstrakcje wywodzą się od stworzeń; lecz właśnie dlatego, że stworzenie jest konkretne, nie można go ostatecznie zakwalifikować (*ens simpliciter*), jest absolutne w swym własnym porządku (*esse absolutum*), pełne swą własną pełnią, a przecież bogate w swej złożoności, pełne subtelnych niuansów, z mnóstwem stron i relacji. Rzecz jest więc konkretna w takim stopniu, w jakim jej integralność znaczy więcej niż jej złożoność, jej stan złożenia ma przewagę nad procesem złożenia. Ta ontologiczna przewaga dostarcza klucza do charakteru konkretności. Gdyż przewaga integralności nad złożonością wskazuje na ścisły związek między jednostkowością a konkretnością. Niemniej jednak związek ten może rodzić niezrozumienie, jako że bycie konkretnym nie jest właściwe pojedynczemu istnieniu każdej indywidualnej rzeczy. Przecież środowiska, konteksty i wspólnoty także mają własną integralność. Z konkretnością związana jest jednak pewna cecha jednostkowości.

Konkretność kojarzy się również często z solidarnością, a czasami z trwałością. Istotnie, wydaje się, że w pewnym sensie trwanie w istnieniu samej ziemi, tej ziemi, jakkolwiek przeobrażonej i odnowionej, włączone jest w miłość Boga i w naszą nadzieję. Nie jest rzeczą nieodpowiednią sądzić, że proch, z którego zostaliśmy uczynieni, a Chrystus razem z nami, powinien być obdarzony tą samą konkretną obecnością i dotknięty przez tę samą inkarnacyjną konkretność. Oczywiście, konkretność kojarząca się z solid-

nością nie pociąga za sobą trwałości każdej indywidualnej rzeczy, bo gdyby tak było, żadna pojedyncza rzecz nie przestałaby nigdy istnieć, gdy tymczasem trawę z pól wrzuca się do pieca, a większość rzeczy skończonych przemija.

Jeśli konkretność wskazuje na jedyność istnienia, nie gwarantując trwałości, to nie polega ona po prostu na byciu jedynym w swoim rodzaju. Różnic jest pod dostatkiem. Dawno temu Cyce-ron użył terminu *persona*, aby określić ogół sposobów, w jakie każdy indywidualny człowiek różni się od każdego innego²³; dziś mówi się nam, że odciski palców każdego z nas są specyficzne. Nawet w naturze możemy zaobserwować, że nie ma dwóch jednakowych płatków śniegu. Lecz choć każde stworzenie jest niewątpliwie różne od wszystkich innych, a stąd jedyne w swoim rodzaju, i choć Kościół naucza powszechnie, że każda istota ludzka jest niepowtarzalna, konkretność nie wynika z niepowtarzalności. Wzięta sama w sobie niepowtarzalność jest po prostu różnicą i nie mówi nam nic o swym głębszym znaczeniu.

Niepowtarzalność nabiera jednak głębszego znaczenia, gdy szukamy jej źródeł w obecności Boga w stworzeniu i dla stworzenia. Wówczas złożoność rzeczy złączona jest z niewyczerpaną pełnią, bogactwem, wnętrzem i głębią. Wtedy w istnieniu rzeczy jako stworzeń nie ma uszczuplenia, jakie towarzyszy procesowi abstrakcji, nie ma rozprężenia w istnieniu, lecz przeciwnie, pewne zagęszczenie, kondensacja, spoistość, bezdenna głębia. To brak głębi jest tak uderzający, tak przykry, tak zasmucający w większości tego, co się dziś mówi o subiektywności i wewnętrzności. Żadna niespodzianka nie kryje się w zanadrzu i żadnej się nie oczekuje; wszystko jest pracą i nie ma miejsca na niewinność zabawy. Brak umiaru w niektórych cechach chrześcijańskiej świętości, a także w części poezji chrześcijańskiej wskazuje na pewien nadmiar leżący poza wszelkimi skończonymi strukturami formalnymi, na pewną trans-formalność, trans-finalność i trans-subiektywność.

Dla chrześcijanina wolności te rodzą się w transcendentalnej relacji wszystkich stworzeń do Boga: *ich esse to ad-esse Deum*. Pod słowem „stworzenie” rozumiemy istotę, która jest ograniczona i skończona; ale znaczy ono jeszcze więcej. Być ograniczonym bowiem (w rozumieniu starożytnych Greków) nie oznacza równocześnie być skończonym, gdyż ta druga cecha ma niedwuznacznie negatywny wydźwięk. Być skończonym (w bardzo różnym rozumieniu Spinozy, Hegla czy Heideggera) znaczy także „jeszcze nie być stworzeniem” Natomiast być stworzeniem (w katolickim

²³ *De Officiis*, I, 107 nn.

sensie rozwijanym w tym eseju) to być pozytywną, konkretną obecnością i być nią w taki sposób, że w swej pełni stworzenie jest więcej niż modułem, więcej niż rzeczą w sobie, więcej niż zdeterminowanym istnieniem: być stworzeniem — to być w przeobfitej obecności Trójjedynego Boga ²⁴.

Boskim sekretem odkrywanym przez chrześcijanina jest fakt, że dla pełnego istnienia stworzeń nie wystarczy, by pozostały one jedynie stworzeniami. Oto dlaczego jesteśmy powołani, by być czymś więcej niż ludźmi (co zupełnie obce było starożytnym Grekom z ich poczuciem ograniczenia). Ów brak ograniczenia jest już chwałą wiary, choć istnieje tu wielkie niebezpieczeństwo nadużyć. W boskiej obfitości i w naszym nieodłącznym związku z nią odnajdujemy tajemnicę stworzeń. Nie mówię tutaj o tajemnicy Boga, gdyż — choć stanowi ona źródło wszelkiej tajemnicy — sama w sobie nie jest tym samym, co tajemnica rzeczy i osób stworzonych. Każda chrześcijańska tajemnica niesie pewne oszłomienie, ale wywołuje je nie mrok nieobecności lecz obecność zbyt jasnego światła. W przeciwieństwie do naturalnych tajemnic, które także stawiają nas wobec naszej niewiedzy, chrześcijańskie tajemnice są tajemnicami światła. Jeśli rzeczy bierzemy tylko za rzeczy, nie ma w nich tego rodzaju tajemnicy, nie ma niewyczerpanej, pozytywnej, naturalnej tajemnicy światła. Jeśli rzeczy są obecne dla obecności, przez obecność i w obecności, która wykracza daleko poza nie — hen, wysoko — wtedy w nich znajdujemy niewyczerpaną tajemnicę.

Doszliśmy wreszcie do najważniejszej cechy tajemniczej, konkretnej obecności. Jest nią wartościowy charakter każdej rzeczy stworzonej, cecha „posiadania wartości” w sposób absolutny, nie po prostu z siebie, lecz z siebie na mocy obecności Boga, w niej i dla niej. Jest to specyficzna dobroć każdej rzeczy. Średniowieczni pisarze powiedzieliby: *dignitas, integritas, bonitas*. Jeśli mogą zatrzymać się nad słowem *dignitas*: dla nich mogło ono znaczyć „zasada” oraz „źródło” i w tym znaczeniu trafnie wyrażało transcendentną i pierwotną relację stworzenia do Boga. Szcze-

²⁴ Hegel stawia tutaj największy zarzut i właściwe odróżnienie jego stanowiska od stanowiska „konkretnej obecności” wymagałoby szczegółowego zbadania dwóch punktów: pierwszy, to przejście od kategorii granicy (*Grenze*) do skończoności (*Endlichkeit*) w *Science of Logic*; drugi, to architektoniczny użytek, jaki robi w swych pracach z ekonomicznej Trójcy, zwłaszcza w *Lectures on the Philosophy of Religion*. Zasadniczo negatywny charakter skończoności w jego myśli, abstrakcyjność jego immanentnej Trójcy i usunięcie tradycyjnej doktryny *creatio ex nihilo* doprowadziły go do uznania konkretności za bycie w sobie i dla siebie, a nie za wyposażenie i dar.

gólny sens chrześcijańskiej konkretności znajdujemy bowiem w niezastąpionej wartości każdej rzeczy skończonej, w jej godności, jej cenie — nie jedynie jako istoty skończonej, lecz właśnie jako stworzenia.

Godność stworzenia wyrasta z obecności Boga intymnie związanego ze stworzeniem; ta intymność jest samą miłością Boga do każdego stworzenia, nadającą mu godność. Żadne mówienie o autonomii, wolności, dochodzeniu do pełnoletności i niezależności nie może nadać tak absolutnej godności ludziom i światu. Obecność Boga jest stwórczą miłością nadającą stworzeniu wartość przekraczającą jego „rzeczowość”, jego skończoność i jego własną wartość, gdyż stworzenie zostało odkupione za nieskończoną cenę. A przecież jest to ta sama miłość, która znajduje wartość i integralność stworzenia w jego własnym istnieniu: *dignitas, integritas, bonitas*. Każda rzecz stworzona jest w jakiś sposób drogocenna, ściśle mówiąc bezcenna; poeta mówi o „najdroższej świeżości rzeczy”. Paradoksalnie, jest to jej własna wartość, choć otrzymuje ją od kogoś innego. Podsumowując więc: w transcendentalnej, choć konkretnej obecności stworzeń przed Bogiem ich skomplikowanie staje się przebogatą tajemnicą, ich jednostkowość integralnością, a ich niepowtarzalność mówi o wartości, jaką nadała im Boża miłość. Jeśli instytucja Kościoła jest szkieletem konkretnej obecności, to sakramenty są jej ścięgami.

Bliska wszystkim stworzeniom obecność Boża, wobec istot duchowych dochodzi do niewyobrażalnej bliskości, a wobec istot ludzkich do zażyłości wcielenia. Jest to obecność najbardziej konkretnego rodzaju, zakorzeniona w hipostatycznej jedności człowieka i Boga w Drugiej Osobie Trójcy Świętej. Cała Trójca Święta zbliża się do natury i historii, karmiąc tę obecność. Współczesne opowiadanie się za subiektywnością ma moc uwydatnić ten sens konkretności na tyle, na ile subiektywność zostanie przekształcona przez chrześcijańską antropologię. Gdyż jedyność, w której indywidualna istota ludzka jest kochana ze względu na nią samą, nie jest — jeszcze raz powtarzam — zwykłą partykularnością, ani przykładem bardziej ogólnego rodzaju miłości. Jest to miłość do pojedynczej istoty ludzkiej w jej indywidualności.

Owa indywidualność leży nie poza ani nie jest w konflikcie z pewną powszechnością; i byłoby niefortunnym, gdyby akcentowanie przez mnie konkretnej obecności miało pozostawić takie wrażenie. Wówczas bowiem zarówno wiara, jak i wspólnota mogłyby być tylko irracjonalne. Tymczasem konkret inkarnacyjny zawiera w sobie najbardziej uniwersalną obecność, boską obecność Tego, który jest podstawą wszelkiej wspólnoty, źródłem wszyst-

kiego, co jedyne w swoim rodzaju i co wspólne, Panem tego, co jednostkowe i co powszechne. Potwierdza to już uniwersalizm fragmentów Izajasza, a w sposób wyraźny wyrażone jest w Ga 3, 27-28 i Kor 1, 12-13. Widzimy to także w sposobie, w jaki Kościół pomieścił w sobie rozmaite kultury oraz w jego dążeniu do powszechnego zrozumienia, przez które usiłuje realizować „doskonałą wolność”, o jakiej mówi Apostoł. Ten wrodzony uniwersalizm, połączony z konkretną obecnością, stanowi podłoże rodziny ludzkiej, na którym — w obecności Trójcy Świętej — mamy budować wspólnotę (*communio*)²⁵.

tłum. Małgorzata Wyrodek SAC

²⁵ Zob. H. U. von Balthasar, *Life and Institution in the Church*, *Communio* (wyd. północno-amerykańskie) 1 (1985) 25 nn.