

EUROPA A CHRZEŚCIJAŃSKIE WYZWANIE

W jakim sensie Europa dotyczy chrześcijan? Jeśli potraktujemy ich jako obywateli, producentów i konsumentów, rodziców itp., odpowiedź będzie prosta: w takim samym jak wszystkich innych ludzi, ni mniej, ni więcej. Ale w jakim sensie dotyczy ich jako chrześcijan z racji ich chrześcijaństwa? Odpowiedzi na to pytanie będą bardziej zróżnicowane. Na przykład historyk oparłby swą odpowiedź na fotografii przeszłości. Wyliczyłby pewną ilość faktów, ważnych postaci lub cech europejskiej mentalności, świadczących o chrześcijańskich wpływach. I znalazłby je bez trudu. Nie mam zamiaru udzielić tu odpowiedzi historycznej. Jako filozof, mogę mówić jedynie o terażniejszości, o terażniejszości będącej bardziej terażniejszością istoty rzeczy niż ich aktualnością. Natomiast będę o niej mówił proponując model, co do którego zakładam, że nie kończy się w przeszłości, ani nie ogranicza się do dnia dzisiejszego, lecz stanowi również plan na przyszłość: terażniejszość brzemienna przyszłością.

Zacznę od kilku refleksji na temat Europy. Następnie będę starał się scharakteryzować chrześcijaństwo. Wreszcie pokuszę się o pokazanie jak katolicyzm, doprowadzając do ostateczności paradoksalną logikę chrześcijaństwa, wydaje się zachowywać fundamenty, które umożliwiają istnienie kultury europejskiej.

1. Jedność europejska jako podział

Obecnie dużo się mówi o jedności europejskiej. Przyczyny są dobrze znane, zbyt dobrze, abym miał je tu przypominać. Chciałbym rozpocząć te refleksje od ukazania znaczenia katolicyzmu w kulturze europejskiej, przypominając rzecz z lekka paradoksalną: to, co nazywamy Europą, to, co jest w trakcie — nie bez problemów — jednoczenia się, nie jest miejscem połączenia, ale właśnie przede wszystkim rezultatem podziału. Można traktować Europę, taką jak rozumiemy ją dziś, jako pozostałość szeregu dychotomii. Następowaly one według dwóch osi: osi północ—południe, która oddziela Wschód od Zachodu, i osi prostopadłej wschód—zachód, która oddziela północ od południa. Dychotomie te zaczęły pojawiać się kilka tysięcy lat temu, a następują one, z grubsza rzecz biorąc, co pięć wieków.

Pierwsza dychotomia występuje wzdłuż osi północ—południe.

Oddziela ona Zachód od Wschodu. Zaczyna się w momencie, gdy Grecja wyzwala się od imperium perskiego. Dokonuje się w pełni podczas helleńskiego, a następnie rzymskiego podboju basenu Morza Śródziemnego. Podbój ten oddziela „ziemię zamieszkałą” (*oikoumené*) od reszty świata, uważanej za barbarzyńską. Właśnie w tej śródziemnomorskiej jedności lokuje się chrześcijaństwo, które zaczyna nazywać się katolickim (czyli powszechnym).

Następnie dochodzi do drugiego podziału, wzdłuż osi wschód—zachód. Basen Morza Śródziemnego zostaje podzielony na dwie niemal równe części: chodzi o podział północ—południe, który nastąpił w ślad za podbojem przez muzułmanów południowej części basenu. Granice pomiędzy dwoma dominiami nie ulegną przemieszczeniu po dziś dzień. Jedynym wyjątkiem jest przejście na islam Anatolii (której zdobywcy nazwali ją Turcją), zrekompensowane odzyskaniem przez chrześcijan Hiszpanii. Północna część basenu Morza Śródziemnego jest dominium, w którym później narodzi się Europa. Jeśli chodzi o Kościół, nie ogranicza się on do tego dominium: chrześcijaństwo, od okresu przedmisyjnego do czasów współczesnych, jest również afrykańskie (w Etiopii) i orientalne (dzięki chińskim nestorianom).

Następnie jesteśmy świadkami trzeciego podziału, zgodnie z osią północ—południe. Jest to schizma między światem łacińskim i bizantyjskim, która oddziela katolicki Zachód od prawosławnego Wschodu. Podział ten następuje w łonie chrześcijaństwa, przecinając je na dwa odłamy, ale tworzy on zarazem Europę. W istocie, po schizmie wschodniej słowo „katolicki” nabiera innego sensu. Dochodzi do tego, że pokrywa się ono mniej więcej z tym, co nazywamy dziś Europą: z dwiema częściami (wschodnią i środkową) całości, która po wojnie się podzieliła, ale dziś dostrzegamy, że podzieliła się tylko sztucznie. Jeśli chodzi o świat prawosławny, a przede wszystkim o Rosję, jego przynależność do Europy jest przedmiotem wewnętrznej polemiki, nadal aktualnej, pomiędzy tendencją słowianofilską i okcydentalistyczną.

Wreszcie, ostatni podział następuje według osi wschód—zachód. Chodzi o Reformację, która oddziela protestancką północ od katolickiego południa. Podział ten dokonuje się w łonie chrześcijaństwa Zachodu. A ponieważ to ostatnie jest zbieżne z Europą, wraz z chrześcijaństwem zostaje podzielona sama Europa.

Europa ukazuje więc nam oblicze pełne szram, zachowujące ślady ran, jakie ją tworzą. Europejczycy muszą pamiętać o tych bliznach. Odgrywają one podwójną rolę: po pierwsze, określają ich w stosunku do tego, co nie jest Europą; po drugie, rozdierają Europę w samym jej wnętrzu. Odnosi się to do wszystkich Euro-

pejczyków. Ale jeśli są oni chrześcijanami, muszą jeszcze lepiej zdawać sobie z tego sprawę. Pamięć o tych podziałach chroni w istocie przed pomyleniem kilku rzeczy:

a) Pierwszy podział (przeciwstawienie basenu Morza Śródziemnego reszcie świata) sprawia, że nie możemy mylić Zachodu z chrześcijaństwem, które jest powołaniem powszechnym i nie ogranicza się do jakiejś strefy geograficznej.

b) Drugi podział (przeciwstawienie chrześcijańskiej północy muzułmańskiemu południowi) przypomina, że nie należy mylić chrześcijaństwa z kulturą grecko-łacińską, której spadkobiercą jest również islam.

c) Trzeci podział (przeciwstawienie greckiego, prawosławnego Wschodu łacińskiemu, katolickiemu Zachodowi) pozwala uniknąć mylenia katolicyzmu z jakąś kulturą, czy też konkretną obyczajowością. W istocie, różnica na poziomie tej ostatniej pozwala przetrwać pewnej wspólnoty na bardzo istotnym poziomie sprawowania sakramentów, co pociąga za sobą uznanie prawowitości jej apostołskiego dziedzictwa (*communio in sacris*).

d) Czwarty podział (pomiędzy protestancką północą i katolickim południem) zachęca wreszcie, by nie stawiać znaku równości między stwierdzeniem, że Kościół katolicki otrzymał obietnice nieomylności w sprawach dotyczących istoty przesłania, a zaprzeczeniem istnienia poza nim elementów tego przesłania, które sam powinien był lepiej rozwinąć.

2. Chrześcijaństwo jako synteza paradoksalna

Zastanawiając się teraz, jak scharakteryzować katolicyzm, należy zacząć od pewnej przestrogi: „katolicyzm” nie istnieje przynajmniej w sensie, jaki posiadają słowa zakończone na „-izm”, takie jak marksizm, kapitalizm, czy „fulanizm”, tak drogi sercu Unamuno. Katolicyzm nie jest systemem myślenia. „Katolicki” — to przede wszystkim jedna z cech Kościoła, jedna z „nut” gamy. Katolickim nie jest człowiek, na przykład ja, ale Kościół, do którego należy, i z którym jego grzech nie pozwala mu się utożsamiać w sposób doskonały. Będę zatem używał tu słowa „katolicyzm” w pewnym określonym sensie: będę rozumiał przez nie to, co sprawia, że Kościół jest katolicki czyli, jeśli można się tak wyrazić, katolickość Kościoła.

Muszę pokusić się o charakterystykę katolicyzmu. Wydaje mi się, że polega on na zaakceptowaniu chrześcijańskiej rzeczywistości aż po jej ostateczne konsekwencje. Proponuję określenie tej ostatniej przez pewną syntezę, pewien sposób pojmowania

związku między dwoma określeniami. Tymi dwoma określeniami są, z grubsza rzecz biorąc, to, co boskie i to, co ludzkie, lub jeśli ktoś woli, Bóg i człowiek, to co sakralne i to, co świeckie, niebo i ziemia, to, co duchowe i to, co doczesne. Każda kultura ma do czynienia z tymi dwoma określeniami. Każda kultura proponuje, *explicite* lub *implicite*, odpowiedź na pytanie dotyczące ich związków. Każda kultura proponuje wyartykułowanie w pewien sposób jednego na tle drugiego. W tej dziedzinie chrześcijaństwo nie stanowi wyjątku. Pytanie, któremu musi stawić czoła, jest tym samym pytaniem, które podejmują wszystkie kultury.

Ale kwestię tę rozwiązuje ono w sposób paradoksalny. Wyjaśnię to w ogólnych zarysach: chrześcijaństwo łączy to, co boskie i to, co ludzkie, tam, gdzie łatwo jest je rozróżnić; chrześcijaństwo rozróżnia to, co boskie od tego, co ludzkie, tam, gdzie łatwo jest je połączyć. Łączy to, co trudno jest wyobrazić sobie razem; rozdziela to, co trudno wyobrazić sobie oddzielnie.

To, co boskie i to, co ludzkie, jest łatwe do rozróżniania tam, gdzie chodzi o przyznanie im statusu ontologicznego. Mówiąc językiem mitu, Bóg jest w swym niebie, a człowiek na ziemi. Psalmista posługuje się także tymi obrazami (Ps 115, 16). Chcąc wyrażać się tak jak filozofowie, należałoby powiedzieć: Bóg jest poza czasem, jest wieczny; natomiast człowiek poddany jest upływowi czasu, rodzi się, starzeje i umiera. Albo inaczej: Bóg jest wszechmocny, człowiek jest słaby. Nie ma wówczas nic łatwiejszego niż przeciwstawienie atrybutów Boga cechom charakterystycznym dla człowieka. Tak określony Bóg będzie wówczas obojętny wobec świata ludzi: będą to bogowie Epikura, żyjący w międzyświatach, gdzie nic nie zakłóca ich bez troski. Albo będzie to nieruchoma Pierwsza Przyczyna Arystotelesa, zbyt doskonała, aby mogła nawet widzieć świat mniej szlachetny od niej samej¹.

I odwrotnie, to, co boskie, i to, co ludzkie, jest łatwe do połączenia tam, gdzie idzie o wyznaczenie im zasięgu działania. Główne aspekty istoty ludzkiej, takie jak: seks, istnienie polityczne itp., posiadają dla człowieka wymiar święty: eros wznosi wszystkie żyjące istoty ponad nie same, ku przyszłości, ich potomstwu, dla którego są one gotowe się poświęcić². Również państwo tam, gdzie w grę wchodzi jego istnienie, może porwać swych obywateli, gotowych także w tym przypadku oddać za nie swe życie. Fustel de Coulanges odkrył religijny wymiar antycznego

¹ Arystoteles, *Metafizyka*, Lambda, 9.

² Platon, *Uczta*, 207 ab.

państwa³, a nowsze badania, jeśli podważyły osiągnięte przez niego wyniki, bazują jeszcze na odkrytym przezeń obszarze. We wszystkich kulturach rzeczywistości seksualna i polityczna posiadają święty wymiar. Posiadają go same w sobie i nie muszą otrzymywać go z zewnątrz. To, co duchowe, nie odróżnia się od tego, co doczesne. Do tego stopnia, że nie jest nigdy postrzegane jako niezależna rzeczywistość. Król jest jednocześnie kapłanem państwa, ojciec rodziny jest jednocześnie kapłanem swego domowego ogniska.

Istnieją więc dwie symetryczne pokusy: pewien sposób oddzielenia tego, co boskie od tego, co ludzkie, oraz pewien sposób łączenia tego, co boskie z tym, co ludzkie. Pokusy te są całkiem naturalne. W istocie, jeśli można się tak wyrazić, „tnie się jedynie wzdłuż wykropkowanej linii”, podkreśla się podziały, które same się pojawiają w rzeczywistości: oddziela się to, co boskie od tego, co ludzkie tam, gdzie te dwie rzeczy są i tak oddzielone swym poziomem istnienia; i — przeciwnie — łączy się je tam, gdzie już ze sobą współdziałają.

Otóż chrześcijaństwo odrzuca te dwie pokusy i odpowiada na nie, podejmując wysiłek w przeciwnym kierunku. Wbrew pokusie wyznaczenia temu, co boskie i temu, co ludzkie, różnych sfer, chrześcijaństwo głosi Wcielenie. Pewien Człowiek, który żył w określonym czasie historycznym i w określonym miejscu globu, jest Bogiem. Przeciwwstawienie tego, co Boskie temu, co ludzkie, traci wówczas sens. Bóg zdolny jest do zstąpienia z nieba na ziemię, do wejścia w czas i prowadzenia w nim życia doczesnego; może poznać cierpienie i śmierć. Chrześcijanie posuwają się nawet do twierdzenia, że nigdzie nie jest bardziej Boski niż w tym poniżeniu. Człowiek nie jest zdominowany przez Boga, nie jest też przez Niego obalony. Bóg nie jest ponad, ale poniżej.

Tak więc chrześcijaństwo łączy to, co chciałoby się oddzielić. Ale dzieje się też na odwrót: oddziela również to, co można by z łatwością połączyć. Odróżnia to, co doczesne i to, co duchowe, to, co religijne i to, co polityczne. Nie chce być (jak islam, według muzułmańskich integrystów) *din wa-dawla*, „religią i systemem politycznym”. Ta niechęć ma aspekty historyczne: wiara chrześcijańska narzuciła się mimo cesarstwa rzymskiego, a nawet wbrew niemu. Ale sytuuje się ona także na poziomie zasad, i to od początku, od słów Chrystusa o konieczności oddania Cezarowi tego, co należy do Cezara (Mt 22, 17 i par.). Tkwi ona także głębiej, w całej Jego postawie, w odmowie uczynienia się królem, w nieprzyjęciu innej korony niż korona cierniowa. Właśnie do

³ Fustel de Coulanges, *La cité antique* (1864).

tej pryncypialnej postawy chrześcijaństwo ciągle odwoływało się wbrew pokusom, zarówno wewnętrznym jak i zewnętrznym, pokusom (których nie zawsze dało się uniknąć) wchłonięcia polityki przez religię lub religii przez politykę: cesaropapizm, austriacki józefinizm, niektóre nurty „teologii wyzwolenia”.

3. Katolicyzm jako poważne potraktowanie paradoksu

Proponuję następującą tezę: katolicyzm polega na poważnym potraktowaniu i na przemyśleniu do końca dwóch paradoksalnych operacji, połączenia i rozróżnienia, które charakteryzują chrześcijaństwo. Omówię krótko rozróżnienie pomiędzy tym, co Boskie, i tym, co ludzkie, zatrzymam się natomiast nieco dłużej na ich związku.

Rozróżnienie

Co się tyczy oddzielenia tego, co doczesne, od tego, co duchowe, powiedziałem już na początku, że katolicyzm należy rozumieć jako przeciwstawienie bizantyjskiemu Wschodowi. Można oprzeć tę charakterystykę katolicyzmu na pewnej danej historycznej, która dostarcza konkretnej ilustracji drugiej cechy chrześcijaństwa, a mianowicie odrzucenia niesłusznej syntezy tego, co Boskie i tego, co ludzkie w sferze ludzkiej. Tę ilustrację stanowi stałe występowanie w historii Europy konfliktu, który w Średniowieczu skonkretyzował się w postaci konfliktu między papieżem i cesarzem. Podczas gdy na bizantyjskim Wschodzie cesarz (który zresztą podczas swej koronacji otrzymywał pewne uprawnienia liturgiczne) mianował i odwoływał patriarchów, Zachód poszedł zupełnie inną drogą. Być może stało się tak za sprawą przypadku, który czasami miał charakter negatywny (papież był także głową państwa), ale katolicki Zachód zawsze odrzucał łączenie tego, co doczesne, z tym, co duchowe. Prawosławny kler rosyjski został od czasów Piotra I brutalnie podporządkowany carowi; Luter powierzył zadanie organizacji Kościoła księciom niemieckim; Henryk VIII przekazał je zwierzchnikowi Kościoła angikańskiego. Natomiast na Zachodzie papież był zawsze przeszkodą w realizacji ambicji cesarzy i królów.

Konflikt ten jest — być może — tym, co pozwoliło Europie utrzymać ową szczególność, która czyni z niej fenomen historyczny jedyny w swoim rodzaju. Przeszkodził on jej w przekształceniu się w jedno z tych imperiów, które odzwierciedlają się w jakiejś ideologii na ich miarę i podobieństwo, bez względu na to, czy ją tworzą, czy też pretendują do jej ucieleśniania.

W istocie, z jednej strony niezależność tego, co religijne od tego, co polityczne, pozwoliła Europie otworzyć się jak dojrzały owoc i przekazać innym dziedzinom kultury swą religijną treść. Sfera świecka i jej porządek otrzymują z kolei obszar, wewnątrz którego mogą się kształtować według swych własnych praw. Nie oznacza to, że porządek świecki mógłby rozwijać się bez żadnego odniesienia do etyki. Wprost przeciwnie, ta ostatnia stanowi jego ramy. Ale jak każde ramy, jedynie ogranicza bez narzucania wytycznych.

Związek

Jeśli chodzi o pierwszy z dwóch paradoksów chrześcijaństwa, a mianowicie o paradoks Wcielenia, Kościół katolicki posuwa się tu również do skrajności. Można rozpatrywać go z trzech punktów widzenia: natury objawionego przedmiotu, obecności historycznej Boga w Kościele, cielesnej obecności Boga w sakramentach.

a) *Natura objawionego przedmiotu*

Tym, co jest objawione w chrześcijaństwie, nie jest tekst, który byłby z zasady nieprzetłumaczalny, gdyż jest niemożliwy do naśladowania. Zakłada to pewien dystans w stosunku do islamu i niektórych fundamentalistycznych interpretacji *scriptura sola* w protestantyzmie. Chrześcijaństwo nie jest religią księgi. Jest oczywiście religią, która ma księgę, a mianowicie Biblię łączącą nierozzerwalnie w jedną całość Stary Testament oraz Nowy, który interpretuje ten pierwszy, wychodząc od fenomenu Chrystusa.

Ale przedmiotem objawionym nie jest Nowy Testament. Nie są nim nawet słowa Jezusa. Jest nim cała Osoba: twarz ludzka, wolność, która ją ożywia, działanie, w którym się rozwija i którego całokształt tworzy życie. To ostatnie koncentruje się w wydarzeniu paschalnym, które utrwała się w sakramentach Kościoła.

Katolicyzm posuwa tu również do skrajności logikę tego stanowiska. Biblia jest niewątpliwie słowem Bożym, ale nie jest samym słowem Bożym. Tym ostatnim jest Słowo Wcielone i jedynie Ono. W chrześcijaństwie nie ma „księgi Bożej”. Tym samym nie ma świętego języka. Nie ma także świętej kultury. Tym, co zostało uświęcone przez Wcielenie, jest sama ludzkość, człowieczeństwo. Chrystus jawi się jako szczególny, jedyny sposób na przeżycie ludzkiego życia. Jedynym „językiem”, który uświęca, jest człowieczeństwo każdego człowieka, któremu Wcielenie nadaje niebywałą godność.

Konsekwencją tego jest pewien sposób pojmowania kultury. Języki nie są wygładzane i sprowadzane do jednego z nich, ale otwarte wszystkie razem na Słowo nie będące żadnym z nich. Wcielenie Słowa sprawia, że tłumaczy się Ono na nieskończenie wiele kultur: pozostają otwarte możliwości nowych kultur i nowych przekładów, i tak aż do końca świata.

Narodziny Europy są bezpośrednio związane z tą możliwością: gdy po wielkich inwazjach nowe ludy prosiły o chrzest, nie było mowy o żądaniu od nich, by przyjęły nowy język, chyba że dla potrzeb liturgii i to nie zawsze, gdyż misjonarze z Bizancjum ułożyli nawet dla Słowian liturgię w języku tubylczym. Języki „barbarzyńców” zostały uszanowane i uznane za godne Ewangelii. Stąd bierze się różnorodność języków, a tym samym także kultur, która tworzy Europę. I odwrotnie, nigdy nie było przez dłuższy czas, poważnie mowy o odrzuceniu kultur antycznych, będących wszakże pogańskimi. Ich arcydzieła zostały zachowane, co doprowadziło do nieprzerwanej serii „renesansów”, które tworzą europejską kulturę.

b) Obecność Boga w historii

Według chrześcijaństwa, Bóg wchodzi w historię. Wchodzi w nią, co zakłada, że jest w niej obecny, lecz z niej nie pochodzi. Jest historia zbawienia, ekonomią zbawienia. Historia nabrzmiała jest boskością, ale sama boskością nie jest. Historia nie jest uświęcona. Ale nie jest już także miejscem obojętnym na to, co się w niej dzieje. Tym bardziej nie jest „koszmarem, z którego staram się ocknąć”⁴. Historia wypełnia się w boskości, nie łącząc się z nią.

Dla chrześcijaństwa źródłem wszelkiego sensu jest w ostatecznym rozrachunku Słowo takie, jakim „było na początku u Boga”, to, które „stało się ciałem” (J 1, 2. 14). Słowo to istnieje z jednej strony jako przyczyna i sens poprzedzający wszystkie kaprysy przypadku lub ludzkiej samowoli. Ale istnieje również zdecydowanie jako ostateczne uwieńczenie historii zbawienia, która koncentruje się kolejno na wyborze Izraela, a następnie jednego z jego synów. Kościół katolicki jest wierny temu zakorzenieniu w Starym Przymierzu. Po odrzuceniu w II w. herezji Marcjona, odrzuca on wszelkie próby „zluzowania cum” w odniesieniu do tych korzeni.

Kościół katolicki posuwa aż do skrajności myśl, według której Bóg wszedł do historii: Wcielenie jest nieodwracalne. Nie jest

⁴ Joyce, *Ulysses*, I.

ono przygodą lub jednym z wcieleń Słowa, które usunęłoby się następnie z historii, aby figurować w niej jedynie jako przykład. Słowo pozostawia w niej niezatarte ślady. Historia zawiera w sobie miejsce, w którym ślady te się utrwalają. Jest nim Kościół, miejsce zbawienia, świątynia Ducha, który ciągle utrwała pamięć o Chrystusie.

Wydarzenie paschalne, jak stwierdziliśmy powyżej, utrwała się w sakramentach Kościoła. W ten sposób historia chrześcijaństwa nie jest historią różnych interpretacji jednego tekstu. Jest historią świętych. W podwójnym sensie: jest historią *sanctu* (rodzaj nijaki), „rzeczy świętych”, sakramentów i ich rezultatów; jest także historią *sancti* i *sanctae*, mężczyzn i kobiet, którzy stanowią ukoronowanie wysiłków Kościoła, aby upodobnić się do Chrystusa.

Dlatego też Kościół katolicki przekazuje historię Boga w historii ludzi: oparta jest ona na świadectwie ludzi, dwunastu Apostołów, a dopiero później na tekstach Nowego Testamentu, które przechowują ich autoryzowane świadectwo. Następnie skupia się ona również wokół ludzi, następców Apostołów. Ten osobowy charakter nie pozwala jej na określenie się w stosunku do jakiejś ideologii jako „linia”

c) *Wejście Boga w ciało*

Według chrześcijaństwa, Wcielenie nadaje ludzkości godność, będącą godnością Boga. Precyzuje ono w istocie ideę stworzenia na obraz Boga, zawartą w Księdze Rodzaju (1, 26): to, co w człowieku jest obrazem Boga, nie jest jednym z jego przymiotów, na przykład inteligencja, ale samo jego człowieczeństwo jako integralna całość. To, co w człowieku jest boskością, obejmuje nawet to, co najbardziej niskie, ciało. Bóg ucieleśnił się i zwraca się do ciała. Ciało ludzkie czeka w ten sposób niesłychany los, gdyż ma być ono wskrzeszone. Ten los czyni z ciała przedmiot wielkiego poszanowania, które wiąże się z tym, z czym Bóg związał się nieodwołalnie.

Kościół katolicki również traktuje bardzo poważnie ten cielesny wymiar zbawienia. Czyni to głównie w swej doktrynie sakramentów. W Eucharystii obecność zmartwychwstałego Chrystusa jest bardzo rzeczywista. Nie zależy ona od subiektywności wierzącego, ale trwa tak długo, jak długo będą zachowane eucharystyczne postacie chleba i wina.

Konsekwencją tego jest teza o naturze i godności świata materialnego: rzeczywistość wyczuwalna zmysłami jest sama w sobie dobra. Jest ona godna podziwu i szacunku. To właśnie

godność, nie zaś rzekoma nikczemność jej natury, narzuca obowiązki jej właściwego użytkowania. Kultura europejska nosi znamię tego, co można by nazwać, przesadzając nieco, świętością świata materialnego. Można się zwłaszcza zastanawiać, czy europejskie malarstwo nie jest ze swej istoty katolickie. Niewykluczone, że Carl Justi, który mówił o *Poddaniu Bredy Velazqueza* jak o „sakramencie wojskowym”⁵, bliższy był prawdy niż myślał. Trzeba by przytoczyć tu przyład całej sztuki barokowej. A w literaturze można by się odwołać do wszystkiego, co powiedział Péguy o tym, co jest „cielesne”, lub do Claudela.

Zresztą niewykluczone, że Kościół katolicki posiada w postaci tego stwierdzenia o dobroci ciała sekret cenny dla naszej epoki, niezwykle aktualny, gdy ciało ludzkie, traktowane wyłącznie jako maszyna, wydaje się być zagrożone bezprecedensową agresją, już nie z zewnątrz, ale od wewnątrz, atakiem mającym nie zniszczyć, ale rzekomo je odbudować zgodnie z jakimś określonym zamysłem.

Wniosek

Nie jest celem chrześcijaństwa i jego katolickiej wersji mieszanie się do budowy Europy w sensie dostarczania recept na lepsze rozwiązanie takiego czy innego problemu technicznego. Nie dlatego, że ten wymiar miałby być drugorzędny czy niegodny. Wprost przeciwnie, jest on bardzo istotny, a odrzucanie eterycznej duchowości jest nawet oznaką katolickiego ducha. Ale jeśli chodzi o analizę tych problemów, wiara nie dostarcza chrześcijanom żadnego szczególnego światła.

Natomiast chrześcijaństwo mogłoby pomóc w nadaniu europejskiemu budowaniu czegoś niewidzialnego, co z tej właśnie przyczyny nie jest wcale rozpatrywane. Tą rzeczą jest ni mniej ni więcej tylko sam przedmiot tej budowy. Albowiem czyż jesteśmy pewni, że to, co się buduje, jest rzeczywiście Europą, a nie strefą wolnej wymiany lub ośrodkiem siły, który określałby się jedynie poprzez swe geograficzne położenie i nazwę, którą „mały przyładek Azji” (Valéry) otrzymał zupełnie przypadkowo?

Aby Europa była sobą, nie jest rzeczą niezbędną, by wszyscy ci, którzy ją zaludniają, uważali się *explicite* za chrześcijan, a jeszcze mniej za „wojujących” chrześcijan. Ale należy zastanowić się, czy Europa może — nie ryzykując wynaturzenia — obejść się bez elementów, które staraliśmy się powyżej uwypuklić. Europa musi pozostać lub stać się ponownie miejscem oddzielenia

⁵ Carl Justi, *Diego Velazques und sein Jahrhundert*, I (1888) s. 336.

tego, co doczesne i tego, co duchowe, a nawet więcej — miejscem pokoju między tymi dwoma pierwiastkami, z których każdy uznaje zasadność drugiego. Miejscem, gdzie uznaje się intymny związek człowieka z Bogiem, związek rozciągający się nawet na najbardziej cielesny wymiar człowieczeństwa, który musi być przedmiotem bezwzględnego szacunku. Miejscem, gdzie jedność pomiędzy ludźmi nie może tworzyć się wokół ideologii, lecz w związkach między konkretnymi osobami i grupami. Gdyby te elementy miały się całkiem zatrzeć, zbudowałyby się być może coś, może nawet coś trwałego, ale czy byłoby to jeszcze Europą?

tłum. **Małgorzata Tryc-Ostrowska**