

SAKRAMENTALNOŚĆ ZNAKU A KULTURA

Słowa zawarte w tytule dotyczą dwóch biegunów, które należy rozumieć w ich wzajemnym odniesieniu. Z czysto historycznego punktu widzenia sakramentalność może być rozumiana jako całkowicie dziwaczny fenomen ludzkiej kultury. Zaś z teologicznego punktu widzenia – odwrotnie – wymiar kulturowy może nam pomóc objaśnić niektóre aspekty tego, co kryje się pod pojęciem sakramentalności jako doświadczenia religijnego.

Skoro na godach w Kanie dokonał się znak (por. J 2, 11) w określonym kontekście kulturowym, warto rozszerzyć ten temat, zespalając znak z kulturą i uwzględniając sakramentalny charakter tego oraz innych „znaków”

Najpierw trzeba jednak koniecznie odróżnić dwa wymiary kultury, z którymi wiąże się sakramentalność, ale z którymi nie może być ona mylona: sakralizację i semiotykę. Sakralizacja jest wydarzeniem, poprzez które dana religijna instytucja umieszcza pewien aspekt swej kulturowej widzialności na zewnątrz ludzkiej sfery i poza nią, przez co „sakralizowany” zaczyna być postrzegany jako będący w bezpośrednim kontakcie z boskością. Na przykład w starożytnej Mezopotamii budowanie świątyni lub urządzenie kultycznego bębnienia były wydarzeniami opartymi na specjalnych rytuałach, poprzez które dwie kulturowe konstrukcje (świątynia i bębnienie) były „sakralizowane”. Nie ma powodów, by wątpić w fundamentalną dobrą wiarę, intelektualną integralność oraz duchową nawet ważność tego sakralizującego wydarzenia. Oczywiście osoby, które były za to odpowiedzialne, mogły być wystarczająco zarażone w każdej chwili zawodową bigoterią, jednak może to stać się udziałem każdego, kto urzędowo wykonuje nawet najbardziej duchowe ze świętych czynności. W zasadzie jednak wynikająca z tych czynności świętość świątyni czy bębnienia była rzeczywista i prawdziwie się zgadzała ze zrębami mezopotamskiego

* Dyrektor International Institute for Mesopotamian Studies. Emerytowany profesor Starożytnego Bliskiego Wschodu i Historii.

ujęcia boskości. Także sakramenty spełniają podobną funkcję, przez którą oddzielają, poświęcają, „sakralizują” osoby i rzeczy.

Semiotyka jest kompleksowym systemem znaków, za pomocą których może zostać zastąpiony jakikolwiek element, co nadaje mu jakość dynamiczną, zdolną wywołać wyraźniejszą odpowiedź niż jakikolwiek element mógłby to zrobić sam z siebie. Dlatego proste składniki niektórych mezopotamskich rytuałów są na przykład znakami, które muszą być rozumiane w ich szerszym systemie, jakby otoczone stopniowo obieranymi warstwami cebuli, a o których się sądzi, że mają wywoływać lub powodować postępujące poczucie uwalniania od podlegania własnym grzechom. Także we współczesnej oprawie religijnej rozumie się je jako *placebo*, które wywiera terapeutyczne skutki na pacjencie, czy tak jak kolor czerwony i zielony w ulicznych światłach, które dotykają nas na poziomie naszych instynktów (innymi słowy: są czymś więcej niż umowne jedynie kody). Sakramenty są także obdarzone semiotyczną oprawą: woda chrztu wymazuje i oczyszcza, absolucja po spowiedzi wywołuje psychologiczną ulgę.

Z całkowicie kulturowego punktu widzenia można zatem powiedzieć, że sakramentalność jest sakralizacją – i jest jeszcze czymś więcej: jest semiotyką – a nawet jest jeszcze czymś więcej. O tych różnicach chcę tu pisać: o tych charakterystycznych rysach, które czynią z sakramentalności kulturowo weryfikowalne *unicum*, najbardziej wyjątkowy wymiar ludzkiej kultury. Dlatego dotknę pewnych centralnych aspektów współczesnej myśli w jej rozbiciu i postmodernizmie, sugerując drogi, na których ich fundamentalne założenia dotyczą (nieoczekiwanie) sakramentalności jako doświadczenia kulturowego¹

Tradycja

1. *Zakład archeologii* – Sakramentalność jest, z definicji, zakorzeniona w cielesności: materia jest jej istotą, mimo że może być ona przemieniona jak woda w wino. Jest to zatem fakt kulturowy, jednak pozostający jako taki na poziomie sakralizacji i semiotyki. Poza tym możemy zwrócić uwagę na kulturowy wymiar chrześcijańskiego doświadczenia sakramentów, które się różni, w sposób możliwy do udowodnienia historycznego, od jakiegokolwiek innej tradycji kulturo-

¹ Jestem wdzięczny o. Pawłowi Mankowskiemu SJ za uwagi oraz sugestie, które w znacznej mierze pomogły mi w ostatecznym sformułowaniu tego artykułu.

wej. Ta zaś wyjątkowość znajduje się w tym, że sakramentalność, w odróżnieniu od innych doświadczeń kulturowych, nie może być przedmiotem archeologii.

Rozumiem archeologię jako badanie „przerwanych” tradycji². Jako taka, przyporządkowuje ona znaczenie do wzorów, które ujawniają się dzięki korelacji rozczłonkowanych fragmentów, wydobywanych z ziemi bez korzyści, czy istotnej współzależności z żywą tradycją odkrywcy. Gdy tyko znaczenie zostaje przyporządkowane do takiej przerwanej tradycji (czy „martwej” tradycji jak ją czasem się nazywa, gdyż nie istnieją już żywe jej nośniki), doświadczenie mające u podstaw te fragmenty może być przyporządkowane i zaaplikowane do naszego doświadczenia. W ten sposób kultura staje się doświadczeniem. Przerwanie zostaje pokonane, gdy włączamy przeszłą kulturę do naszej własnej, nie tylko poprzez przegląd wzorów, ale przez asymilację wartości (które najpierw umożliwiły zaistnienie wzorom). Pokrewne rozwiązaniu niemego zapisu, rozwiązanie martwej kultury jest właściwym oraz ostatecznym osiągnięciem archeologa: tak jak możemy czytać język, którym niegdyś mówiono, tak też możemy uczynić naszym doświadczenie przeżywane kiedyś.

Już w samej definicji sakramentalności zawiera się niemożliwość jej rozszyfrowania. Jeśli Kościół zniknąłby z historii, przyszli archeologowie mogliby oczywiście zidentyfikować wyrazy (przejawy) wiary, przedmioty kultu, przestrzenie akcji liturgicznej; mając wystarczające dowody, mogliby także odtworzyć, powiedzmy Mszę świętą. Jednak nawet mając rzeczywiście wystarczające dowody, zdaliby sobie sprawę z ostatecznego niepowodzenia takiej czynności, lub odwrotnie: błędno-

² Istnieje techniczne podłoże dla takiej definicji, które muszę w tym kontekście pominąć, a do której mam zamiar się odnieść w mojej przyszłej książce: *A Grammar of the Archeological Record*. Pozwolę sobie tylko zaznaczyć, że mówię o archeologii jako o konkretnej dyscyplinie, opartej na własnym przedmiocie badań wraz z jego technikami i metodami analizy: badanie „przerwanych” tradycji jest hermeneutycznym odpowiednikiem technik, które analizują stratygrafię zasobów kultury. Nie mówię o archeologii, jak to czyni na przykład Michael Foucault, szczególnie w *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966. Na ogół jego pojęcie archeologii jest diametralnie odmienne od mojego (a zatem także jakiegokolwiek praktykującego archeologa): dla niego bowiem archeologia jest badaniem kulturowej formy czy substratu, który znajduje się w historycznym podziemiu i może nawet nie przekroczyć granicy wyrażenia własnej samo-świadomości (metafory gleby i progu powracają często w jego pracy, jednak tylko jako metafory, a nie jako komponenty fizycznej stratygrafii, z którą archeologia ma do czynienia). W takim ujęciu „archeologia” oznacza (dla Foucoult’a) raczej przodków, prehistorię, *archaiologię* w rozumieniu Tucydidesa. Także jego podkreślanie nieciągłości nie zwiera – według mnie – żadnego związku z moim konceptem przerwanej tradycji, lecz raczej opisuje nielinearną sedymentację, przepastny rezonans.

ści jej początkowego założenia. Dlatego wartość rzeczywistości sakramentalnej nie leży w jej odtwarzalności, nawet nie w powiązaniu z podstawami wiary, stojącymi u początku możliwości odtworzenia, lecz tylko w nieprzerwanej ciągłości tradycji. Chrześcijaństwo może być tylko przekazywane, nigdy zaś odtworzone³ Jeśli zostanie przerwane, wówczas jego podstawowe prawo zaginie raz na zawsze. Jeśli można by było odtworzyć chrześcijaństwo „archeologicznie” (co zakładają protestanci), to nie istniałoby nigdy takie jak kiedyś. Odważną jest propozycja: albo chrześcijaństwo będzie istnieć zawsze, albo nigdy nie istniało. W związku z naszym uśpieniem spowodowanym ciągłym wzrostem i konsolidacją aż do roku 2000, zagrożenie może wydawać się akademickie – okazuje się jednak onieśmielające, gdy rozpatrzone zostanie z perspektywy setek tysięcy lat ludzkiego rozwoju.

Dlatego w tym szczególnym twierdzeniu o ciągłości, w tej wewnętrznej niemożliwości archeologicznego odtworzenia, będziemy widzieli jeden z aspektów kulturowej niepowtarzalności chrześcijańskiej sakramentalności. Nasza tradycja jest „depozytem” (*paratheke*), czymś przeznaczonym do przechowania, jak kontrakt⁴ czy umowa (*diatheke*), która zakłada ciągle odniesienie do kontrahentów, bez czego staje się dokumentem całkowicie filologicznym, a nie prawnym. Innymi słowy: kontrakt pozostaje kontraktem, dopóki istnieją zobowiązane strony oraz dopóki zakontraktowany przedmiot nadal istnieje; w przeciwnym razie trwa tylko jako tekst „literacki”

Aby unaocznic znaczenie takiego rozumienia „depozytu” jako kontraktu, pozwolę sobie odwołać się do konkretnego przykładu. Podczas moich prac wykopaliskowych w starożytnym mieście Terqa w Syrii, natknąłem się na prywatne archiwum tabliczek klinowych, napisanych w Akkadian i datowanych na około 1720 r. przed Chrystusem. Archiwum zostało znalezione w domu człowieka, którego imię Puzurum widniało na wszystkich kontraktach. Byliśmy zatem w posiadaniu autentycznych kontraktów, obejmujących dom oraz pola

³ Jest to w szczególności aspekt prawdy o sakramentalności, ponieważ idee oraz zachowania mogą być rzeczywiście wydobyte z przerwanej tradycji. Jednak takie niesakramentalne chrześcijaństwo, oparte całkowicie na ideach i zachowaniu, nie byłoby żywą tradycją, która to tylko umożliwia istnienie chrześcijaństwa wraz z jego kościelnym życiem. Jedynym wyjątkiem jest tutaj chrzest, który może być szafowany przez kogokolwiek, kto pragnie działać w imieniu Chrystusa. Jednak takie pragnienie zawiera już istnienie Kościoła (nawet jeśli nie aktualną przynależność do niego), a zatem nieprzerwanej i żywej sakramentalności.

⁴ Zob. interesującą filologiczną dokumentację takiego rozumienia słowa *paratheke*: C. Spicq, *Theological Lexicon of the New Testament*, Mass. 1994, t. 3, s. 24-27.

wokół miasta, należące do tego samego człowieka. Kontrakty te były niewątpliwie obowiązujące w owych czasach. Jednak teraz, ponieważ całe to odniesienie zanikło, już nie obowiązują, tj. nie mogłyby już służyć do potwierdzenia jakiegokolwiek tytułu własności. Chrześcijański „depozyt” jest w swej formie analogiczny do takiego kontraktu. Jeśli więc stałby się całkowicie reliktem archeologicznym, tak jak inne znajdowane w ziemi, spowodowałoby to znacznie bardziej dalekosiężne konsekwencje: podczas gdy klinowe kontrakty własności obowiązywały wtedy, gdy trwało to, do czego się odnosiły, chrześcijański depozyt zostałby unieważniony nawet już we wcześniejszym swym etapie. Kontrakty Puzurum obowiązywały z pewnością w czasie, gdy zostały napisane, mimo że nie są ważne dzisiaj. Jednak *diatheke* straciłoby nawet swoje pierwotne roszczenie ważności, jeśli w jakimkolwiek czasie zostałyby przerwane. Nawet jego jakość jako intelektualnego tworu przestałaby istnieć, ponieważ ona także orzeka o długości czasu trwania adekwatnej międzyosobowej relacji. Może się wydawać na początku, że czysto intelektualny wymiar chrześcijańskiej doktryny (tj. szczególnie natura monoteizmu) może być odtworzony mimo przerwania tradycji – jednak tak nie jest, o czym się przekonamy.

W tym ujęciu „depozyt” jest czymś więcej niż tradycja. Można bowiem mówić na przykład o „tradycji” manuskryptów, która przekazuje określony kod, który – aby został ożywiony – musi być po prostu odczytany i przez to przywrócony do życia. Taka tradycja może być zatrzymana oraz na nowo rozpoczęta tak długo, jak jesteśmy w stanie zinterpretować kod – tak jak w przypadku znalezienia zagubionej partytury Mozarta możemy na nowo zagrać jego muzykę. Nasz „depozyt” nie może być natomiast zapomniany i potem znów podjęty; nie jest bowiem zwykłym kodem, nawet wzniosłym. Nie jest też zwykłym symbolem ciągłości, jak chorągiewka w wyścigu samochodowym: celem jest tu „depozyt” sam w sobie, nie zaś linia końcowa, gdzie osiąga się zwycięstwo i chorągiewka opada. Takie wewnętrzne życie konkretnego sakramentalnego świata jest czystą kulturą chrześcijańską – kulturą, w której wniebowzięty Jezus bierze udział w sposób osobowy. Takiego wewnętrznego życia można doświadczyć tylko wiarą, choć historyczna spójność sakramentalnego „depozytu” jest zewnętrznym, realnym, kulturowym fenomenem, otwartym na kulturowe poszukiwania.

Jest oczywiście prawdą, że we wszystkich ludzkich kulturach istnieje wiele przykładów tradycji ezoterycznych, które nie mogą być wyjawione niewtajemniczonym i które przez to samo okazują się nieczułe na archeologiczne analizy. Jest to jednak wynikiem braku

dokumentacji, nie zaś strukturalnej niekompatybilności, jak to wykazaliśmy w przypadku sakramentalności. Co ważniejsze, istnieją dwa zasadnicze rysy, odnoszące się wyłącznie do sakramentalności chrześcijańskiej. Po pierwsze, nie ma nic ezoterycznego w przesłaniu chrześcijańskim. Jest bowiem znamienne, iż chrześcijanie zachowują głębokie poczucie cudowności i tajemnicy nawet po wyrażeniu tak wielu rzeczy przez stwierdzenia doktrynalne oraz teologiczne rozróżnienia. Mimo ochrony wnętrza jako miejsca, gdzie znajduje się duchowość, chrześcijaństwo nie przyrównuje tajemnicy do sekretu. Raczej częścią jego geniuszu jest to, że może przekazać tajemnicę. System sakramentalny powinien być zatem z łatwością odtwarzany zarówno w swym formalnym wyrazie jak i w zamierzonym znaczeniu. Natomiast szczególny fakt przerwania czyniłby jego rzeczywistość nieodwracalnie straconą.

Drugą zasadniczą różnicą między czystymi ezoterycznymi systemami wierzeń a religijną praktyką jest twierdzenie, że ta nieprzerwalność opiera się na cielesnej ciągłości ludzkiej jednostki poza jej realną śmiercią. Silna starotestamentalna wiara, że boska charyzma nie jest ekskluzywnym prywatnym potencjałem jednostki, lecz wchodzi oraz przenika kulturowe instytucje (wiara, która została zlekceważona przez protestancką reformację w jej przeciwstawieniu się instytucjonalnemu i sakramentalnemu Kościołowi), osiągnęła swój punkt szczytowy w chrześcijańskim twierdzeniu, że Kościół jest sakramentalnym ucieleśnieniem Jezusa.

2. „*Dom Piotra*” – Tak długo, jak trwa (a jest to chrześcijańskie twierdzenie, że jej koniec zbiegnie się z końcem czasu), sakramentalna tradycja pozostaje niezmiennie, *de facto* kulturową całością („zabytkiem” archeologii Foucaulta, jak również „dokumentem” w rozumieniu historii idei). Gwarantem nieprzerwalności jest sakrament święceń, a wraz z tym ciągłość Piotrowej sukcesji⁵ Taka ciągłość jest równie

⁵ Warto przypomnieć sobie intelektualną podróż zawartą w krótkim opowiadaniu Grahama Greene’a, które dało tytuł dla jego ostatniego zbioru krótkich opowiadań: *The Last Word and Other Stories* (New York 1990). W wyniku prześladowania, zgodnie z fabułą, wszyscy chrześcijanie zostali zabici z wyjątkiem papieża, którego samotne życie ma służyć jako ostrzeżenie przeciw jakimukolwiek innemu potencjalnemu chrześcijaninowi. Na końcu zostaje zabity i on osobiście przez tyrana; ale w momencie konania papieża pojawia się wątpliwość, iż wiara papieża mogłaby wzbudzić litość w umyśle tyrana „i narodziłby się nowy chrześcijanin”. Są to słowa, których użył Greene nie w opublikowanej wersji, lecz w sprawozdaniu, podanym wcześniej w publicznej wypowiedzi (opublikowanej w: Ph. Stratford, *The Portale Graham Greene* [New York 1977], 585-594 pod tytułem: *The Last Pope*), gdy mówił o powieści jako o czymś, co miał zamiar napisać, lecz czego nie wykonał. Dramatyczne napięcie opowiadania uwydatnia jeszcze bardziej uwaga, iż zostało ono oparte na rzekomym wydarzeniu autentycznym, według którego Pius XII miał

konkretna i możliwa do odnotowania jak każda inna; jednak w odróżnieniu od wszystkich innych jest wyjątkowa w swym łączeniu sfer: doczesnej, osobowej oraz instytucjonalnej. Z tego powodu, jak mi się wydaje, żadna inna kulturowa instytucja nie jest tak wewnętrznie związana, z samej swej definicji, z konkretnością nieprzerwanego, osobowego zaangażowania, które przekracza fizyczne odniesienie poprzez zawrót czasu z powrotem do jedyne go źródła. W tym znaczeniu sakramentalna rzeczywistość staje się kulturowym „zabytkiem” i „dokumentem”, jak żaden inny w historii⁶

Ważne jest tutaj uświadomić sobie egzegetyczne podstawy tego twierdzenia. W jednym z ostatnich swoich artykułów Pannenberg⁷ stawia na nowo klasyczny luterński argument dotyczący natury „posługi Piotrowej”. Stwierdza on, że należy porzucić przestarzałe egzegetyczne rozumienie wyznania Piotra (por. Mt 16, 15-20; Mk 8, 29n; Łk 9, 20n) zgodnie z którym nadaje się Jezusowej odpowiedzi (tylko w Mt 16, 17-19) znaczenie wykraczające poza osobę Piotra. Innymi słowy, Jezus miał na myśli tylko Piotra, a nie jego następców. Otóż w samej naturze jakiegokolwiek deklarowania przestarzałości zawiera się to, że staje się ono samo przestarzałe, chciałbym zatem przedstawić taką właśnie przestarzałość luterńskiego stanowiska, bazując na solidnym egzegetycznym gruncie.

Pannenberg argumentuje za całkowicie osobistą władzą (dla której używa łacińskiego wyrażenia *auctoritas*), że została nadana Piotrowi przez Jezusa i jako taka uznana później przez współczesnych Piotrowi. Błędne jest, jego zdaniem, wychodzenie poza to stwierdzenie i przyznawanie tak dla Piotra, jak i jego następców, instytucjonalnego zwierzchnictwa władzy i jurysdykcji (*potestas*). Właściwą biblijną perspektywę, z której trzeba spojrzeć na epizod wyznania Piotra,

przygotowywać się na ewentualność uwięzienia go przez Hitlera (zob. L. Duran, *Graham Greene* [San Francisco 1994], 242n). Prawdopodobnym powodem, dla którego opowiadanie się nie zrealizowało, jest to, że jego wątek, mimo całej siły dramatyzmu, jest niemożliwy z punktu widzenia prawdziwie chrześcijańskiego! Intelktualny wymiar niepewności jest rzeczywiście częścią składową wiary, jednak stanie się chrześcijaninem poza sakramentalną ciągłością jest po prostu niemożliwe. Ta zauważona trudność w spełnieniu się opowiadania, jak to przedstawił Greene w swojej wypowiedzi, uwypukla głębokie znaczenie sakramentalności, tak przejmującej w pracach Greene'a, głównie w *The Power and the Glory* (1940), która ogłasza tak wymownie niepokromiony wewnętrzny wymiar sakramentu święceń.

⁶ Dla porównania zob. ciekawe twierdzenie Moltmanna, że doktryna prymatu Piotra wyklucza właściwie prymat zmartwychwstania! Zob. J. Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: zur Gotteslehre*, München 1980, s. 218n.

⁷ *A Lutheran's Reflections on the Petrine Ministry of the Bishop of Rome*, *Communio* 25 (1998) 4.

podejmę używając całkiem innej pary wyrażeń niż *auctoritas* i *potestas*, mianowicie powiązanych ze sobą biblijnych pojęć: *berît* (umowa) oraz *zera'* (potomstwo) i *bêt* (dom). W tym świetle przyjrzą się trzem istotnym korelacjom zachodzącym pomiędzy postawami związanymi z Jahwe w Starym i Jezusem w Nowym Testamencie.

Po pierwsze: naturze obietnicy. Pojęcia: „umowa” i „potomstwo”/„dom” są ściśle ze sobą splecione w zapewnieniu skierowanym do Abrahama (por. Rdz 15, 18 i 17, 2; w tym drugim chodzi raczej o „liczbę” niż „potomstwo”) oraz Dawida (por. 2 Sm 7, 12). Żadna z obietnic nie jest ograniczona do prywatnego tylko życia jednostki. Podobnie jak w przypadku politycznych traktatów między panem i wasalem na starożytnym Bliskim Wschodzie, istnieje tu raczej instytucjonalna więź łącząca pana z wasalem na jego instytucji. Podobnie jak wspomniana wcześniej starotestamentalna charyzma jest zdecydowanie instytucjonalna, a nie osobista, Jezusowy zwrot do Piotra sytuuje się mocno na linii tej egzegetycznej tradycji: On, Jezus jest Panem, mówi więc do Piotra tak, jak Jahwe mówił do Abrahama i Dawida; zwraca się nie tylko do osoby Piotra, lecz do „Kościoła” (*ecclesia*, prawdopodobnie *qahal* w j. hebrajskim)⁸ To, co wypowiedział Piotr, nie pochodziło z „ciała i krwi”: analogicznie „potomstwo” (*zera'*) i dom (*bêt*) Piotra nie będą fizycznym potomstwem, lecz duchowym dziedzictwem; jego królestwo nie będzie z tego świata, ale będzie duchowe i w pełni będzie się znajdować na tej samej linii, co rzesza, która wypływa od Abrahama lub z dynastii biorącej swój początek w Dawidzie.

Drugą zbieżność ze Starym Testamentem można znaleźć w przypadku Dawida, który podlega dramatycznej zmianie statusu: z pasterza na króla. Podkreślony tu zostaje obraz mówiący, że będzie on odtąd gromadził swój lud tak, jak pasterz owce (por. 2 Sm 7, 7-8). Jezus na brzegu jeziora powtarza ten obraz: Piotr i Andrzej stają się ze zwykłych rybaków „rybakami ludzi” (Mt 4, 19; Mk 1, 17; por. Łk 5, 10).

⁸ Wydaje mi się, że w świetle doniosłości wydarzenia i echa Starego Testamentu, wyrażenie „mój Kościół” w wypowiedzianych słowach Jezusa wyklucza pogląd, że tym, czego ono dotyczyło, jest mniejszość, jakaś domowa grupa, rozumiana tak, jakby „kościół” odnosił się do partykularnych, lokalnych Kościołów. Zob. J. Neuser, *A Rabbi Talks With Jesus. A Intermillennial Interfaith Exchange*, New York 1993, s. 66-74, gdzie zwraca się uwagę, że nastawienie Jezusa wobec szabatu, zamiast być postrzegane jako całkowicie laksystyczne, powinno być uznane za „monumentalne”: Jezus uważa Siebie za jedyne źródło odpoczynku, prawdziwego szabatu, przypisując Sobie w ten sposób rolę zastrzeżoną Jahwe.

Trzecia, najważniejsza, egzegetyczna uwaga odnosi się do zmiany imienia z Szymona (*Shim'ôn*) na „Skalę” (*Kephas* w j. aramejskim)⁹ W tym ujęciu Jezus odwołuje się także do Jahwe. Zmiana imienia z Abram na Abraham jest wyraźnie związana z przymierzem oraz mnóstwem, które będzie pochodzić od Abrahama (por. Rdz 17, 5). Zmiana imienia z Jakuba na Izrael jest wyraźnie związana ze zdobywaniem przewagi nad wrogami (por. Rdz 32, 29), zapowiedzianym przez Jezusa („a bramy piekielne Go [Kościoła] nie przemogą” – Mt 16, 18). Zmiana imienia z Szymon na Kefas (zob. Mt 16, 18; J 1, 43) potwierdza, że Jezus przywołuje w sposób uroczysty obraz Jahwe Starego Testamentu. Nie została zanotowana żadna inna taka okoliczność, a w pewien sposób przywołuje to na myśl znaczenie związane z imionami Jana Chrzciciela oraz samego Jezusa: ich imiona były ustalone ze względu na ich osobową misję, ale poza tym także w związku z wpływem ich życia na ludzkość.

Zdumiewające jest przywołanie, w oparciu o te egzegetyczne stanowiska, własnej świadomości Jezusa, dotyczącej Jego działalności jako odpowiednika Jahwe, a także świadomości Apostołów odnośnie do Jezusowego planu. Aby podsumować istotne elementy:

1. Jahwe zmienił imię Abramowi i obiecał mu wielkie potomstwo – Jezus zaś zmienił imię Szymonowi i obiecuje zbudować swój Kościół na nim (potomkowie Kefasa będą na tyle samodzielni co do ciała i krwi, jak było niezależne Szymonowe wyznanie wiary);

2. Jahwe zawarł przymierze z Abrahamem (o nowym już imieniu) i jego potomkami – a Jezus łączy na stałe swoje królestwo z Kefasem, również o nowym imieniu;

3. Jahwe zmienił imię Jakuba i obiecał mu, że posiadzie ludzi – Jezus zaś obiecał Kefasowi, że potęga śmierci go nie pokona;

4. Jahwe obiecał Dawidowi dom jako część swego nowego z nim przymierza – a Jezus umiejscawia Kefasa ponad królestwem;

5. Jahwe wezwał Dawida, aby był pasterzem ludu – Jezus zaś wzywa Szymona (i Andrzeja) do bycia rybakami ludzi.

⁹ Bardzo ciekawy wczesno-rabinistyczny tekst podkreśla Abrahamowy wymiar wezwania Szymona: „Jeden Święty, niech będzie błogosławiony, zapragnął stworzyć świat, jednak siedząc i medytując pokolenia Henocha i potop, powiedział: «Jak mogłem stworzyć taki świat, widząc, że ci niegodziwi ludzie będą tylko mnie obrażali?». Gdy jednak Bóg spostrzegł, że powstanie Abraham, powiedział: «Znalazłem *petra*, na której zbuduję i położę fundamenty świata». Dlatego nazwał Abrahama Skalą, jak jest napisane: «Wejrzyjcie na skalę» [Iz 51,1-2]”. S. Lachs, *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospels of Matthew, Mark, and Luke*, N. J. 1987, s. 256.

Trzeba zwrócić uwagę, że Kefasowe imię podlega jeszcze jednej zmianie: na *Petrus*, bez wątpienia poza inicjatywą Jezusa. To, że Kefas powinno zostać tak właśnie „przetłumaczone” (na *Petrus*), wskazuje, iż semiotyczna ważność imienia („Skała”) była żywa poza czysto onomastycznym wymiarem (*kephas* w j. aramejskim). Jezus nazwał Szymona „Skałą”, a gdy „Skała” osiadła w Rzymie, zgodnie z tłumaczeniem, to nowe imię (*Kephas*) zostało zmienione na łacińskie *Petrus* (takie same słowo pojawia się także w j. greckim). Liczyło się nie powiązanie z Rzymem jako Piotrową stolicą, lecz fakt, że imię posiada charakter uniwersalny, czasowy i przestrzenny. (Trzeba zauważyć taką samą analogię między pojęciem „Chrystus”, jako tłumaczeniem „Mesjasz”). Piotr jest skałą, która posiada klucze urzędu. Na ironię również z perspektywy protestanckiej używanym pojęciem powinno być *Petrus-~~amt~~* zamiast *Kephas-~~amt~~*: akceptowanie wyrażenia „Piotrowa” (zamiast „Kefasowa”) posługa sugeruje poniekąd, że uniwersalność urzędu jest rozpoznawana i bezwiednie uznawana także przez protestantów.

Uważam zatem, że nasuwa się nieunikniony wniosek, głęboko współbrzmiący z sensem biblijnym, czyli z egzegezą biblijną, iż należy odczytywać Jezusową intencję jako Tego z władców, który jak Jahwe w Starym Testamencie ustanawia urzędową charyzmę, opartą nie na abstrakcyjnym ustawodawstwie, lecz na osobowej więzi. *Auctoritas* i *potestas*, jak żadne inne, nie powinny być rozumiane w sensie biblijnych kategorii *berît* i *bêt*: przymierze między Jezusem a Jego Kościołem jest przypieczętowane przez Piotra i jego „dom”, który się opiera nie na ciele i krwi, lecz na duchowej więzi z Ojcem. *Bêt Kephas*, rozumiane jako „dom Piotra”: jest papieństwem.

Pęknięta całość

1. *Wyzwanie dekonstrukcji* – Możemy teraz rozważyć wpływ sakramentalności na pewien intelektualny twór, w którym szczególne upodobanie ma myśl współczesna. W ten sposób chcę przyjrzeć się samej dekonstrukcji oraz pewnym podstawowym elementom myśli i doświadczenia chrześcijańskiego. Jest to sama esencja mojego wywodu.

Istnieją dwa podstawowe przedstawienia rzeczywistości: jedno utrzymujące, że Absolut znajduje się całkowicie poza relatywizacją i drugie uznające Absolut za całościową sumę tego wszystkiego, co jest relatywne (i który przez to jakby sam się relatywizuje). Pierwsze spojrzenie jest wizją monoteistyczną, drugie – politeistyczną. Dekonstrukcja może być postrzegana jako nowożytne uznanie poglądu

politeistycznego: uznaje on fragmentaryzację za nową ontologię (choć powinien czuć wstręt wobec niej). Absolut zostaje podzielony na składowe fragmenty; a zatem zostaje po prostu zrelatywizowany. Pogląd monoteistyczny, wyrażony z perspektywy chrześcijańskiej, uznaje prawdziwość przesłanki: Wszechświat jest rzeczywiście przelamany. Jednak to pęknięcie nie tłumaczy sedna bytu: jest raczej postrzegane jako wprowadzone przez grzech i dlatego uznawane jest za zaprzeczenie, nie zaś jako relatywizacja Absolutu. Rozpoznając osobową pełnię Absolutu, uznajemy także, że poza tym pęknięciem mamy do czynienia z Jego zdeterminowaną wolą, która chce leczyć szczelinę grzechu, leczeniem, które jest nierozzerwalnie związane z sakramentalnością. Pęknięty Wszechświat jest zatem tym samym punktem widzenia obydwu poglądów: jednak, podczas gdy pęknięcie jest centralne przy dekonstrukcji, to pełne jego zrekonstruowanie jest centralne dla chrześcijaństwa.

Takie rozumienie dekonstrukcji nie jest bezpośrednio związane z autorami, którzy reprezentują ów punkt widzenia¹⁰, ale raczej odzwierciedla moją interpretację tego, co uznaję za ich podstawowe założenia. Innymi słowy, proponuję to jako alternatywny opis tego, co uznałem za sedno ich sposobu myślenia. Jeśli zatem mówimy o chrześcijańskiej dekonstrukcji, nie jest ona adaptacją klasycznej nauki do współczesnych sposobów myślenia, lecz raczej przemyśleniem na nowo pierwotnych i mocno zakorzenionych treści chrześcijańskich, przedstawianych w ich nieuniknionym spotkaniu z wyzwaniem związanym z dekonstrukcją. Wydaje się w rzeczywistości, że takie chrześcijańskie nastawienie jest bliższe dekonstrukcjonistycznym celom niż sama dekonstrukcja. Stając naprzeciw dekonstrukcjonistycznym tezom, chrześcijańska myśl wyjaśnia zagadnienie podstawowe, że boska wyjątkowość, w swych związkach z ludzką wyjątkowością, nie relatywizuje Absolutu. Tutaj znajduje się najlepsza odpowiedź na ciągle zagrożenie, że dekonstrukcja zacznie się przejawiać w konstrukcji: tak jak miłość nie może powstać, gdy jest nieustanna, a więc także relacja z Absolutem może być postrzegana jako niewzruszona, choć dynamiczna.

¹⁰ Oto niektóre z ostatnich pozycji na ten temat, które wydają mi się szczególnie użyteczne: J.-L. Marion, *God Without Being*, Chicago 1991 (pierwotne wydanie francuskie z 1982); C. H. Zuckert, *Postmodern Platos*, Chicago – London 1996; J. D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida. Religion Without Religion*, Indianapolis 1997; J.-L. Marion, *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*, Chicago 1998; H. A. Meynell, *Postmodernism and the New Enlightenment*, Washington 1999; L. Hutcheon, *A Poetics of Postmodernism. History, Theory and Fiction*, New York – London 1999.

Ma to bezpośredni związek z właściwym rozumieniem ateizmu i jego relacji z teizmem. David Schindler wnikliwie ukazał zbieżność tych dwóch, ateizmu i teizmu, w kulturze amerykańskiej¹¹. Taki pozorny kontrast tkwi u podstaw politeizmu: Absolut jest tu postrzegany jako suma wszystkiego, co jest względne, i dlatego zakłada boską sferę, która nie jest jednak rzeczywiście absolutna. Absolut zostaje rozszczepiony, a więc zrelatywizowany: jest (teizm), choć nie istnieje (ateizm)¹². Pojęcie „ateizm” specyfikuje wykluczająca się właściwość: zakłada ono jednocześnie uznanie oraz zaprzeczenie. Jako taki, dąży on do ominięcia ciężaru dowodu; zamiast niego chce wykazać, że nie potrzeba udowadniać, gdyż Boga nie ma, dopóki się nie wykaże, że On jest. Zgodnie z *quasi*-prawniczym nastawieniem twierdzi się, że jest się „nie-winnym” („a-teistą”) dopóki nie udowodni się winy. Jednak podchodząc do rzeczy właściwie, tzn. rozpoznając, że ateści są faktycznie politeistami, ciężar dowodu musi się znaleźć zarówno na ich, jak i chrześcijan, ramionach. W jaki sposób politeista „dowodzi”, że Absolut sam w sobie podlega pęknięciu? Po prostu najlepiej, jak to tylko możliwe. Czyli mitologicznie. Mit jest sądem poznawczym, formą wyrazu, zakładającą rozumienie, i tworzy pewien wątek, by je wyjaśnić, choć nigdy nie zakłada faktyczności. (Natomiast objawienie jest ukazaniem rzeczywistości, która może być nie do objęcia rozumem, zakłada jednak całkowitą faktyczność). W ten sposób mezopotamski mit o powstaniu świata *Enuma Elisz* jest wyrazem sądu poznawczego: tworzy opowieść (ciągły wzrost bóstwa), aby zawrzeć w nim dowód (pochodzenie Wszechświata, takiego, jaki znamy). Jest to czysto intelektualny paradygmat, który opisuje postępujące wewnętrzne różnicowanie amorficznej początkowej masy.

2. *Ukrzyżowanie jako powszechne rozdarcie* – Pozwolę sobie rozpocząć od rozważań na temat pojęcia oraz doświadczenia grzechu. Wyjątkową cechą monoteizmu jest to, że uznaje on istotną nieciągłość

¹¹ David L. Schindler, *Faith and the Logic of intelligence: Secularization and the Academy*, w: *Catholicism and Secularization in America*, Notre Dame 1990, s. 170-193; *Heart of the World, Center of the Church. „Communio” Ecclesiology, Liberalism, and Liberation*, Mich. 1996, s.189-202; *Modernity, Postmodernity, and the Problem of Atheism*, *Communio* 24 (1997) 3, s. 563-579. Zob. J.-L. Marion, *God Without Being*, dz. cyt., s. 57.

¹² Zob. mój artykuł: *On Christic Polytheism and Christian Monotheism*, *Communio* 22 (1995) 1, s. 113-138. Rozwinięcie istoty tego samego tematu (choć inaczej sformułowanego, szczególnie jeśli chodzi o pojęcie politeizmu) można znaleźć w książkach R. Sokolowskiego, *Eucharistic Presence. A Study in the Theology of Disclosur*, Washington, D.C. 1994, s. 51-53 i 136 oraz *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*, Washington, D.C. 1995, szczególnie rozdziały trzeci i czwarty.

między nieskończonym a skończonym, jak również to, że uznaje on rzeczywistość grzechu, jako wyboru wymiaru skończonego wraz z jego nieciągłością i wykluczeniem nieskończonego. Poprzez grzech identyfikujemy się tak bardzo ze skończonym, że zaprzeczamy nieskończonemu, zamiast utożsamiać się z nieskończonym, który zakłada to, co skończone. A przez to opowiadamy się za degradacją naszego ontycznego¹³ statusu, skutecznie postępując w twierdzeniu, że skończony sposób bycia jest jedynym realnym oraz że mamy pełną nad nim kontrolę¹⁴. Gdy ta opcja zostanie wybrana, grzech przenika cały wymiar bytu: osiąga częściowo swój cel poprzez przekształcenie biegunowości w jednowymiarowość, która nie jest już w stanie odtwarzać biegunowego odniesienia do nieskończoności. Psuje on w swych podstawach związek między dwoma biegunami: jest to rzeczywisty grzech pierwotny, który zrywa łączność przez zaprzeczenie wartości tej łączności. Dlatego nauka chrześcijańska na temat grzechu i odkupienia jest jednocześnie głęboko ontyczna i głęboko osobowa. Na jednej płaszczyźnie grzech niszczy ontologiczną rzeczywistość poprzez potwierdzenie koniecznej biegunowości; z drugiej zaś niszczy język poprzez skupianie się na osobowym zaangażowaniu, zamiast na logicznym uznaniu rzeczywistości jako jedynego mechanizmu zdolnego do zbawiania, czyli rzeczywistej rekonstrukcji. Zobaczmy w skrócie, jak to się dzieje.

Jak wspomniałem, grzech właściwie rozumiany nie jest dysharmonią; lub raczej jest dysharmonią tylko przez jej brak. Po pierwsze, jest osobowym odrzuceniem Boga¹⁵ i dlatego jest ontyczną degradacją,

¹³ Przydatne wydaje się dokładne rozróżnienie między „ontycznym porządkiem”, jako odnoszącym się do zakresu istnienia, i „ontologicznym”, odnoszącym się do zakresu języka, analogicznie do takich par jak „antropiczny/antropologiczny”, jak również „boski/teologiczny” oraz „historyczny/historiograficzny”. Zob. J.-L. Marion, *God Without Being*, dz. cyt., s. 66 i 69.

¹⁴ Ontologiczny wymiar grzechu został dramatycznie uwypuklony przez K. Bartha, *Church Dogmatics*, t. 3, s. 135n.

¹⁵ Istnieje inne stanowisko, które uznaje możliwość „grzechu filozoficznego”; wtedy grzech staje w sprzeczności z prawem Bożym, nie przeciwstawia się zaś Bogu. Jednak zostało ono jednoznacznie odrzucone. Zob. DS 2291 (Aleksander VIII, sierpień 1690). Właściwe znaczenie tej fundamentalnej cechy „etyki” biblijnej można zrozumieć poprzez porównawczą analizę religijnego doświadczenia starożytnego Izraela z politeizmem Bliskiego Wschodu. Grzech jako taki jest nie do pojęcia w systemach politeistycznych. Mimo że uznaje się tam przerwanie ciągłego porządku oraz istnieją słowa, które tłumaczymy jako „grzech”, nie ma jednak osobowego opowiedzenia się przeciw nieskończonej osobowej rzeczywistości boga, który ustanowił taki porządek. Por. moje artykuły: *Ethics and Piety In the Ancient Near East*, w: J. M. Sanson (red.), *Civilizations of the Ancient Near East*, New York 1995, t. 3, s. 1685-1696, *On Christic Polytheism and Christian Monotheism* oraz *Mesopotamian Divination as a Mythology of Fate*, w: *The Persistence of Religion. Essays in Honor of Kess*

gdyż ontyczny porządek dotyka zagadnienia osobowej rzeczywistości Boga; jest też bezpośrednim sprzeniewierzeniem się, osobową obrazą Boga, który jest fundamentem ontycznego porządku. Również w grzechu pierworodnym, opisanym w *Księdze Rodzaju*, intencjonalne przeciwstawienie się Bogu¹⁶, bardziej niż jakakolwiek towarzysząca temu różnorodność, tworzy istotę grzechu. Oczywiście, grzech nie jest jakąś abstrakcyjną negacją, gdyż jest zawsze ucieleśniony poprzez swą specyfikę oraz szczególny przedział czasu. Jednak w każdym wypadku jest zdradą boskiej akceptacji, a nawet zaufania, naszej wolności. Fundamentalną konsekwencją takiego skupionego na sobie widzenia etyki jest ostateczna próba pomniejszenia Boga poprzez Jego zanegowanie, a ostateczną tego konsekwencją, do jakiej my, ludzie, jesteśmy zdolni, było odrzucenie Jezusa. Grzech jest jak pragnienie śmierci, pragnienie widzenia Boga umarłym, po to, abym ja mógł żyć zamiast Niego, co stało się rzeczywistością w najbardziej konkretny sposób poprzez Jego ukrzyżowanie. Jeśli bowiem chcemy znieść biegunowość, to czy istnieje lepszy na to sposób od zniszczenia osobowego wcielenia tej biegunowości? Poprzez pragnienie bycia dla siebie swą własną wiarą odrzucam uznanie Jezusa jako mojej wiary i pragnę zamiast tego Jego śmierci. Nawet jeśli nie jako narzędziowa, to jednak jako skuteczna przyczyna, jestem tym oskarżonym przez Piotra wraz z „mężami izraelskimi” o „zabicie Twórcy życia” (por. Dz 3, 12-15). Jezus zgodził się ponieść śmierć nie tylko za mnie, lecz również przeze mnie: „Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15, 13) – w ręce swoich własnych przyjaciół! Jesteśmy tymi złymi dzierżawcami, którzy zabijają syna właściciela, myśląc, że będziemy mogli zagarnąć to, co do niego należy (por. Mt 21, 38; Mk 12, 8; Łk 20, 14). Jesteśmy grzesznikami, którzy negują Syna Człowieczego za każdym razem, gdy negujemy najmniejszego z Jego braci (por. Mt 25, 45). Jesteśmy „grzesznymi ludźmi”, w ręce których Jezus został wydany na ukrzyżowanie (zob. Łk 24, 7). Wraz z Jezusem, Ojciec oraz Duch Święty akceptują tę samą odpowiedź, akceptują moje pragnienie „podniesienia ręki” na Boga, w taki sposób, jaki jest dla mnie możliwy, raniącego Trójcę poprzez zabicie Jezusa. Ostateczną konsekwencją tej

W. Bolle, S. J. Denning-Bolle i Edwin Gerow (red.), Malibu 1996, t. 9. Poruszam tam problem monoteizmu, z założeniem, że nie istnieje inny rodzaj monoteizmu niż ten, który wyrasta z tradycji starożytnego Izraela.

¹⁶ Zob. J. Servais, *Spowiedź – sakrament Ojca Miłosierdzia. Profetyczna intuicja Adrienne von Speyr*, w: *Bóg bogaty w miłosierdzie*, Kolekcja Communio 15, Poznań 2003, s. 208-221.

akceptacji jest aktualna *heremosis* Jezusa na krzyżu, jego „wyniszczenie” czy „opuszczenie”¹⁷, wyrażone w Jego świadomości („Boże mój, czemuś mnie opuścił”) i zakończone w momencie Jego rzeczywistej śmierci.

Można by stwierdzić, że pierwszym życzeniem grzesznika było widzieć Jezusa martwego, tak jak jest ono także i moim za każdym razem, gdy grzeszę, choć nie przyczyniamy się bowiem fizycznie do ukrzyżowania, to jednak odrzucenie Nieskończonego powoduje odrzucenie Go jako obecnego na mocy wcielenia w Jezusie. Dlatego poprzez mój osobisty grzech jestem odpowiedzialny za mękę oraz śmierć Jezusa. A jeśli tak, to winnym był również ten, kto w ogóle pierwszy zgrzeszył. Innymi słowy, ukrzyżowanie jest ostateczną obrazą i ostatecznym grzechem, zaś mój grzech uczestniczy w tym na tyle, na ile dzieje się to w przypadku pierwszego grzechu, pierwszego grzesznika. Należy zatem uznać, że poprzez swoją szczególną istotę grzech pierworodny powoduje ukrzyżowanie na tyle, na ile jest pierwszy w chronologicznym ciągu grzechów. Nasza wspólna odpowiedzialność za śmierć Jezusa może być wyrażona poprzez uznanie, iż poprzez nasz grzech my oboje (pierwszy grzesznik i ja), my wszyscy zgadzamy się na ukrzyżowanie („On został wydany za [*dià*] nasze grzechy” – Rz 4, 25).

Wydawać się może lekką przesadą mówienie o ontycznym wpływie grzechu. Dlatego niektórzy nie uznają żadnego aktualnego pomniejszenia naszego bytu ze względu na całą naszą grzeszność. I jak można mówić, używając języka teologicznego, o grzechu w obszarze filozoficznej rzeczywistości ontologii? Jak nie-chrześcijanin może uznać taki tok myślenia? Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, to odkupienie przyczynia się do zachowania równowagi w ontycznym porządku; innymi słowy, odkupienie nie jest religijnym wydarzeniem, oderwanym od porządku naturalnego, lecz raczej wkracza w rzeczywistość w całej swej pełni. A sakramentalność jest rzeczywistym narzędziem, za pomocą którego „to wkroczenie” się odbywa. Co do drugiego pytania, centralnym „filozoficznym” punktem chrześcijańskiego rozumienia rzeczywistości jest to, że porządek ontyczny jest osobowy i nie może być rozumiany bez odniesienia do tego osobowego porządku – stanowisko to ujawnia się poprzez tęsknotę za dekonstrukcją.

¹⁷ Wydaje mi się, że można ją porównać do „ohydy spustoszenia” (*belugma tes heremoseos* – Mt 24, 15; Mk 13, 14, a także Łk 21, 20 w *heremosis* widzą ogólne wydarzenie związane z wojną) jako Jezusowej antycypacji okrucieństwa ukrzyżowania – nawet nie tyle okrucieństwa bólu, co horroru bogobójstwa.

Taki tok myślenia, dotyczący powszechnej identyfikacji wszystkich grzechów w grzechu, który jest u początku wszystkich grzechów, okazuje się brzemienisty w wiele niejasności, które wydają się zawierać w końcowych słowach nocnej modlitwy w Getsemani: „Syn Człowieczy będzie wydany w ręce grzeszników” (Mt 26, 45; Mk 14, 41)¹⁸. Dalsza analiza pokaże, dlaczego nie jest alegoryczną hiperbolą¹⁹ myślenie o sobie jako o tym grzeszniku, w którego ręce Jezus został wydany²⁰; dlaczego ukrzyżowanie, jako bogobójstwo, jest historycznym momentem, w którym zbiegają się wszystkie grzechy; dlaczego myśl, że wszyscy ludzie przyczyniają się do ukrzyżowania, nie jest tylko pobożnym wyobrażeniem, lecz historyczną oraz ontologiczną rzeczywistością; w jaki sposób Jezusowa akceptacja śmierci przewyższa najwyższą intencję każdego grzechu: pragnienie śmierci Boga; dlaczego nauka o Niepokalanym Poczęciu może być postrzegana jako zapowiadająca to, że spośród wszystkich ludzi tylko Maryja, która dała życie Jezusowi, nie przyczyniła się, nawet w najmniejszym stopniu, do śmierci Jezusa, przeciwnie niż wszyscy ludzie w przeszłości i teraz.

3. *Ostateczne niebezpieczeństwo nieudanego odkupienia* – Ważnym wymiarem biblijnego ujęcia grzechu jest aktywne uczestnictwo nie-ludzkiego partnera, szatana. Opierając się na przedstawionych już założeniach oraz na kolejnych, że szatan jest rzeczywiście działającą w historii ludzkości siłą, można w oparciu o zaprezentowane już rozumienie ontologii²¹ stwierdzić, że kuszenie Jezusa²² musiało służyć

¹⁸ Podobnie zwracają się do kobiet aniołowie po Zmartwychwstaniu – Łk 24, 7. Słowo *hamartoloi* (grzesznicy) jest użyte tylko w ogólnym sensie, nie może więc jako pojęcie uwłaczające być odniesione do żołnierzy, którzy schwytali Jezusa.

¹⁹ Pełne rozwinięcie tej idei wymaga jednocześnie różnych podejść. Z jednej strony tego, które zbada szczególną naturę myśli starożytnego Bliskiego Wschodu, bo z niej wyrosły, jako fenomen kulturowy, biblijne kategorie. Poszukiwanie początków w myśli greckiej prowadzi z kolei do zdefiniowania powszechnych logicznych zasad, podczas gdy na starożytnym Bliskim Wschodzie dąży się do poznania substancjalnego początku – punktu, który posiada większe znaczenie niż jakakolwiek zwykła przypadłość. Można próbować definiować greckie pojęcia w nie-greckim ujęciu „onto-historii” Wtedy wydarzenie Jezusa staje się onto-historycznym szczytem. Historia zbiega się na Chrystusie i promieniuje z Niego.

²⁰ Warto zwrócić uwagę na piękną modlitwę Pawła VI: „Teraz ofiara jest składana na ołtarzu: słyszymy jej lament, modlitwę za nas, tych, którzy ją ukrzyżowali: «przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią»” *La Via Della Croce*, Stazione XI w: *Preghiamo con Paolo VI: Dialogi e invocazioni a Dio*, Milano, s. 124. Pierwsza Modlitwa eucharystyczna z kanonu Mszy św. o pojednaniu posiada podobny charakter: „Twój Syn, jedyny Sprawiedliwy, wydał się w nasze ręce i pozwolił się przybić do Krzyża...”

²¹ Nasuwa się tu myśl o *Piekle* Dantego, gdzie „jeden z czarnych cherubów” (czyli diabeł) rozwija teologiczny argument, aby wykazać, że konkretna dusza (Guido da Montefeltro)

dużo bardziej „demonicznemu” celowi niż zwykle to zakłada się. Patrząc na epizod kuszenia z całkowicie historycznej perspektywy, trzeba uznać, że diabeł mógł mieć z zasady szanse odniesienia sukcesu. Krótki opis kuszenia, jako dosłownie gry nakierowanej na przedstawienie po prostu bezbronności Jezusa jako mitycznego herosa, musimy odbierać tak, iż diabeł próbował rzeczywiście nakłonić tego szczególnego człowieka, historycznego Jezusa do upadku. Oczywiście, kuszenie miało na celu wypróbowanie Jezusa, jednak nie po to, by zaspokoić ciekawość (by odkryć, czy Jezus może upaść), nie było również jedynie wynikiem „naturalnej” demonicznej potrzeby wpływania i psucia ludzkiej woli. W perspektywie szatana stawka była większa. Jeśliby Jezus się zgodził, wielkie pęknięcie, które opisałem, stałoby się stałe i nieodwracalne, a odkupienie zostałoby zaniechane. Grzech Jezusa spowodowałby katastrofę niemożliwości odkupienia Kosmosu, wiecznego kosmicznego rozdarcia, które naruszyłoby rdzeń rzeczywistości na zawsze. A to wpłynęłoby na zupełnie inną „pełnię czasu”. Dlatego Jezus naprawdę umarłby wtedy śmiercią grzechową, my zaś wraz z diabłem zabilibyśmy Go wcześniej niż krzyż.

Jednak Jezus nie upadł. Zatem i śmierć na Krzyżu pozostała, w perspektywie „wroga”, wielkim wydarzeniem, a krzyż musiał być rzeczywiście pełnym zwycięstwem nad diabłem, napawającym się widokiem przepaści Wielkiej Soboty. Możemy wyobrazić sobie diabła oglądającego ukrzyżowanie, pełnego oczekiwań podobnych do tych, które miał w czasie kuszenia. Nie będąc wcześniej w stanie namówić Jezusa do grzechu, diabeł, wydawać by się mogło, odnosi teraz sukces rozpościerania, przy udziale naszej woli, swojego fizycznego istnienia. Przepaść Wielkiej Soboty, tak głęboko i tragicznie opisana przez A. von Speyr i Balthasara, wydaje się potwierdzać oczekiwania diabła. Rozdarcie zasłony świątynnej (zob. Mt 27, 52; Mk 15, 38; Łk 23, 45) zdaje się być niemal symbolem nowego porządku świata, stale pękniętego wszechświata. Jednak początkowy pozór zwycięstwa zostaje

na mocy prawa należy się jemu i dlatego nie może być uratowana; gdy zabiera duszę do piekła, mówi aniołowi: „Zapewne nie myślałeś, że mogę być panem logiki” W podobny sposób pisze C. S. Lewis, *Listy starego diabła do młodego*, Poznań 2005.

²² Znaczenie kuszenia jest pomniejszane przez to, że jest to jedyne wydarzenie w Ewangeliach, którego świadków, poza Jezusem, nie można zacytować. Jeśli więc uznamy historyczność wydarzenia, tak jak ja to czynię, musi ono mieć wielkie znaczenie dla Jezusa, że opowiedział o nim swoim uczniom. Ciekawe jest także to, że relacji między kuszeniem a Jezusem centralne znaczenie przypisał J. Milton, *Raj utracony*, Kraków 2003. Zaznaczyć muszę jednak, iż nie podejmuję tutaj pytania o „bezgrzeszność” jako taką. Patrę tylko na to zagadnienie z przyjętej demonicznej perspektywy.

przełamany przez Zmartwychwstanie. Gdyby Jezus uległ kuszeniu, nie mogłoby być żadnego odpowiednika Zmartwychwstania, ale od chwili naszego fizycznego zabicia Jezusa zmartwychwstanie było możliwe, a przez nie istniejące przełamanie miało być naprawione²³

4. *Zmartwychwstanie jako powszechne połączenie* – Podwójne wydarzenie ukrzyżowania i Zmartwychwstania sytuuje się na poziomie chrześcijańskiej tragedii. Jednym z aspektów tragedii w ogólności jest to, że czci się przegraną, wykluczając zarazem możliwość ostatecznej przegranej. W tragedii greckiej przegrana zostaje pokonana przez ostateczną obronę aspektu ludzkiego, nawet wtedy, gdy staje on naprzeciw potężnemu wpływowi przeznaczenia, postrzeganego jako „konieczność” (*ananke*). Chrześcijańskie pojęcie ukrzyżowania/zmartwychwstania przeciwstawia się samej istocie greckiej tragedii, gdyż ludzka przegrana zostaje pokonana nie przez ludzki wysiłek, a poza tym zostaje obdarzona jeszcze większym patosem. Istota chrześcijańskiej tragedii tkwi także w rozpoznaniu, że przegrana, choć nie totalna, znajduje się w samej istocie ludzkiego bytu: przegrana, ponieważ świat jest przełamany z własnej jego woli, ale nie totalna, gdyż to, co absolutne, niweczy to, co niweczące. Dlatego istotą chrześcijańskiej tragedii jest zmartwychwstanie, rozumiane jako powszechny łącznik, który rekonstruuje ontyczny porządek stworzonego Wszechświata. Co więcej, śmierć, zmartwychwstanie i odkupienie są wszystkie pojęciami związanymi ze sobą (*co-terminus*). W swoim niezmiennym związaniu, tak śmierć jak i zmartwychwstanie są konieczne do uzyskania odkupienia.

Pojęcie odkupienia oznacza dokładnie to, że Jezus rekonstruuje rzeczywistość. Takie ujęcie jest szczególnie bliskie temu, które prezentowali Ojcowie wschodni²⁴: dlatego wyrażenie *felix culpa* jest do zaakceptowania, jeśli ukrzyżowanie traktuje się jako *conventissimum* (najstosowniejsze). Jednym z aspektów biblijnego objawienia jest to, że nie istnieje istotny rozdział między porządkiem moralnym a ontycznym, gdyż Bóg jest źródłem i dobra i istnienia. Zatem odkupienie nie

²³ W takim ujęciu następujące fragmenty Nowego Testamentu zyskują szczególną wyrazistość: „Od początku był on [diabeł] zabójcą” (J 8, 44); „Każdy, kto nienawidzi swego brata, jest zabójcą” (1 J 3, 15); „aby przez śmierć pokonać tego, który dzierżył władzę nad śmiercią, to jest diabła” (Hbr 2, 14).

²⁴ Jest ono centralne dla wschodniego chrześcijaństwa. Zob. klasyczne artykuły M. Lot-Borodine, zamieszczone w *Perchè l'uomo diventi Dio*, Qiqajon 1999, s. 35, 40 i 42. Staram się tu połączyć ujęcie wschodnie z zachodnim: Bóg umiera (z akcentem, wraz z Ojcami Wschodu, na unię hipostatyczną), ale bardzo ludzko (z akcentem, tak jak w tradycji zachodniej, na naszą ludzką odpowiedź). Pojęcie *felix culpa* wzmacnia napięcie między ontologią a psychologią.

jest tylko wykupieniem z grzechu, ale rekonstrukcją integralności porządku ontycznego. Ostatecznie zaś mamy tu do czynienia nie tylko z ontyczną integralnością z rzeczywistością (ontologią), jak również nie tylko ze zgodnością między tą integralnością a naszą zdolnością do poznania tego (epistemologia); jest tu jeszcze fundamentalna zgodność między ontologią oraz moralnością. W tym sensie odkupienie z grzechu jest rekonstrukcją ontycznego porządku.

Pełną analizę tego problemu trzeba zostawić na inną okazję. Tutaj musimy się skupić na wpływie, jaki wywiera to wszystko na sakramentalność, która jest zakorzeniona w lustrzanym odbiciu, z którym mamy do czynienia, gdy zestawimy Boga-człowieka, zabitego na krzyżu, oraz człowieka-Boga, zasiadającego po prawicy Ojca: między Nimi występuje ta ciągłość, która przyczynia się bezpośrednio do odkupienia. W tym świetle fakt odkupienia mówi nam, że Bóg ze swojej strony nie akceptuje tej odmowy, którą my, z naszej strony, ciągle ponawiamy. Podczas gdy nasze pragnienie śmierci stało się rzeczywistością poprzez spowodowanie ukrzyżowania, w zmartwychwstaniu zostało ono unicestwione. Chcąc być dla siebie własnym przeznaczeniem, a co za tym idzie, chcąc śmierci dla Tego, kto jest prawdziwym moim przeznaczeniem; i na pozór odnosząc sukces, gdy Jezus umiera na krzyżu, staję w opozycji wobec Zmartwychwstania, które niweczy moje pragnienie śmierci, a przez to daje odkupienie²⁵. Podobnie ma się sprawa z „mis-

²⁵ W niektórych ujęciach teologia krzyża (rozwijana z różnych punktów wyjścia, którą możemy znaleźć u E. Stein, Balthasara, Moltmanna, Rahnera, A. von Speyr) prowadzi w takim właśnie kierunku; ze specjalnym odniesieniem do Najświętszego Serca zob. J. Ratzinger, *The Paschal Mystery as Core and Foundation of Devotion to the Sacred Heart, w: Towards a Civilization of Love. A Symposium on the Scriptural and Theological Foundations of the Devotion of the Heart of Jesus*, San Francisco – Milwaukee 1985, s. 154. Zob. także N. Hoffmann, *Atonement and the Ontological Coherence Between the Trinity and the Cross*, s. 219-221, który jest mistrzowską próbą przedstawienia zagadnienia zniesienia grzechu. Oto niektóre z jego myśli: „wolność stworzeń dzięki łasce staje, w sytuacji cierpiącego grzechu, w opozycji do siebie” (s. 222); „objęty Sercem Syna, grzech może istnieć tylko jako niewypowiedziana rana miłości” (s. 225); grzech jako „zraniona” Trójca (s. 240-248). Oczywiście idea, że grzechy indywidualne są przyczyną śmierci Jezusa, wyraża się w pobożności – tutaj zaś staram się usystematyzować ten teologiczny instykt pobożności, podobnie jak tego dokonałem w artykule *Ascension, Parousi, and the Sacred Hart: Structural Correlations*, *Communio* 25(1998)1, opierając się na dawnym *adagium: lex amandi lex credendi*. Nie oznacza to jednak, że ontologiczna łączność między ukrzyżowaniem a grzechem została naświetlona w taki sam sposób, jak to przedstawiłem tutaj, gdzie wynikają z tego nieoczekiwane wnioski. Na przykład właściwe wydaje się postrzeganie posłuszeństwa Syna jako odwzajemnionego przez, można by powiedzieć, posłuszeństwo Ojca: oba są porzucone przez nas grzeszników, a Boża akceptacja naszej odmowy, zabicia Syna, jest rzeczywiście trynitarna. Ich posłuszeństwo ontycznemu porządkowi, który reprezentuje Trójca, oraz kielich poświęcony w Getsemani, jest decyzją odnowienia tego porządku poprzez akceptację naszej próby spowodowania najwyższej, okrutnej rany

tycznym” ukrzyżowaniem w jego (negatywnym) znaczeniu, opisanym poniżej; faktyczne ukrzyżowanie powoduje więc mistyczne przywrócenie integralności porządkowi ontycznemu. „Mistyczne” oznacza tutaj sakramentalne: poprzez chrzest, pozornie udana próba zniszczenia Bożego życia, to jest ukrzyżowanie, staje się afirmacją Bożego życia oraz odnowieniem ludzkiej natury.

Nawet jeśli grzech nie jest głównie dysharmonią, lecz w ostatecznym rozrachunku staje się życzeniem śmierci, to odkupienie nie jest głównie rekompensatą występków, lecz, poprzez akceptację największego występkę (czyli bogobójstwa, *heremosis*), staje się nawet większą ontyczną interwencją niż było pierwotnie stworzenie. W stworzeniu *Logos* był mostem ponad podziałem, który dzielił nieskończone od skończonego – bez konieczności uznawania, że to ostatnie jest przeciwieństwem pierwszego. W odkupieniu krzyż jest teraz nowym ontologicznym mostem, który kotwiczy te dwa bieguny, oba jeszcze bardziej udramatyzowane, w osobowej rzeczywistości Ukrzyżowanego – udramatyzowane, ponieważ Ukrzyżowany akceptuje aktywne przeciwstawianie się Jemu jako mostowi. Gdy usiłuję, poprzez mój grzech, włożyć krzyż na Jezusa, On dźwiga mnie jako swój własny krzyż²⁶. Chrześcijańska ontologia osoby przewycięża wszystkie związki z dekonstrukcjonizmem poprzez uznanie, że Jezus, wcielony *Logos*, jest kluczem do porządku

bogobójstwa. *Heremosis* ukrzyżowania afirmuje na nowo ontyczną zgodność rzeczywistości poprzez akceptację ontycznego wpływu grzechu. Stąd ta głęboka ważność ontologicznego i katolickiego rozumienia odkupienia (względem sądowego, protestanckiego spojrzenia). Także w tym świetle można lepiej docenić pojęcie wniebowstąpienia, jako momentu, gdy Trójca „potwierdza” Wcielenie; zob. *Ascension, Parousi, and the Sacred Hart: Structural Correlations*, art. cyt., s. 92-93.

²⁶ Możemy rozważyć w tym świetle powtarzające się rozumowanie Tomasza z Akwinu (głównie *STh* III, 46), które na pierwszy rzut oka może się wydawać niemal bluźniercze, na temat wydarzenia ukrzyżowania, będącego *convenientissimum*, „najodpowiedniejszym” (zob. *STh* q. 46, a. 4 i q. 47, a. 2). Żadna męka nie była udziałem nikogo mniej niż Jezusa; jednak intencją Akwinaty jest raczej opisać ontologiczną „konieczność” Jezusowej śmierci, podkreślonej w zapowiedziach męki, zgodnie z którymi „trzeba” (*dei*), aby Jezus cierpiał (np. Mt 16, 21). Przyjmując człowieczeństwo, przyjął również największą naszą zdradę Jego towarzyszy ludzi. Prośba wypowiedziana w Getsemani, aby ominął Go kielich, jeśli by była wysłuchana, zniósłaby szczególny fakt Wcielenia. Stąd *convenientissimum* odrzucenia tej prośby: nie z powodu jakiegoś okrucieństwa ze strony Ojca, ale z powodu wspólnej dla Trójcy Świętej akceptacji tej ostatecznej konsekwencji ludzkiej wolności. „Słuszna” akceptacja ontologicznej konieczności ukrzyżowania jest jakby zawieszona w Mk 13, 14, jeśli poczynimy takie założenia, jak zasugerowałem w przypisie 17, że „ohyda spustoszenia” to krzyż. Mówi się o nim, że był wzniesiony tam, gdzie „nie powinien” (*hopou ou dei*). Przypomina to okrutne słowa o „tym, który go zdradził” (Judas, choć z nim każdy grzesznik), że byłoby lepiej, gdyby się nie narodził (por. Mt 26, 24; Mk 14, 21). Nie ma tutaj żadnej sprzeczności, lecz raczej całkowity brak fatalizmu.

ontycznego, ponieważ wpływa On, poprzez odkupienie, na sam rdzeń rzeczywistości. Dzięki temu odkupienie nie dotyczy tych tylko, którzy są formalnie chrześcijanami, lecz, poprzez współodkupieńczą działalność Kościoła, całość ludzkiej historii i kultury²⁷

Może istnieć także mityczne spojrzenie na te sprawy: cała gama myśli, które dostarczają pojęciowych ram, które mogą satysfakcjonować intelekt oraz wyobraźnię. Jednak chrześcijanie przeżywają je jako rzeczywistość sakramentalną. Niezmiennność Ukrzyżowanego, który został wywyższony i zasiada teraz po prawicy Ojca, jest rozumiana nie mitycznie lecz sakramentalnie. To Jego życie, Jego obecne życie niweczy ostatecznie wszelkie możliwe mityczne rozumienia i daje nam dotknąć historycznej (nie archeologicznej!) rzeczywistości Kościoła.

5. *Rzut oka na grzech pierworodny* – Możemy spojrzeć z tej perspektywy na grzech pierworodny. Jeśli wszystkie grzechy są skierowane na to, aby spowodować śmierć Jezusa, również pierwszy grzech miał na celu obalenie Boga. Udowodnił on możliwość grzeszenia i nieobliczalny potencjał takich aktów został wszczepiony w ludzką naturę. Treść *Księgi Rodzaju* przedstawia wyraźnie kulturowy wymiar tego wydarzenia. Jest tam argumentowanie, jest tam przekonywanie, jest tam dzielenie się doświadczeniem. Kultura grzechu („kultura śmierci”) miała swój początek i nie można się od niej już uwolnić. Nawet pojedynczy, pierwszy grzech spowodował skutecznie, choć „mistycznie” ukrzyżowanie. My jako uczestnicy Jego mistycznego ciała, możemy mówić o mistycznym ukrzyżowaniu Jezusa, czyli sposobie, w jaki nasze grzechy pozornie osiągnęły swój cel odbierania istnienia Bogu. „Mistyczne” ciało nie jest wyidealizowanym konceptem, lecz sakramentalną rzeczywistością, która łączy ludzi w sposób bardzo konkretny i zdefiniowany kulturowo. Analogicznie, moja próba odebrania istnienia Bogu poprzez ukrzyżowanie, za każdym razem, gdy grzeszę, jest mistycznym gwoździem, wbitym w jego ciało, nie metaforycznie i w wyidealizowany sposób, lecz w sposób z którego wypływa szczególna substancjalna odpowiedzialność z mojej strony.

Śmierć Boga ma miejsce w czasie ukrzyżowania. Jednak zmarłychwstanie następuje potem i neguje na zawsze nasze pragnienie śmierci. Poprzez nie Bóg daje nam możliwość bycia ludźmi dołączo-

²⁷ W świetle krzyża, wszystkie cierpienia można widzieć jako współ-akceptację, wraz z Trójcą Świętą, ostatecznej okrutnej konsekwencji grzechu. I tak jak wszystkie grzechy, od pierwszego aż do mojego, są skierowane przeciwko prawdziwemu istnieniu Jezusa, wszystkie cierpienia są podjęte przez Niego, jako współodkupieńcza wartość, i dlatego zyskują swoje jedyne możliwe znaczenie.

nymi do Jego osobowego zmartwychwstania, jak również do Jego osobowej śmierci. Łącznikiem jest tutaj sakramentalny chrzest, do przyjęcia którego są wezwani wszyscy ludzie. Historycznym owocem śmierci i zmartwychwstania Jezusa jest odkupienie, ale aby stało się ono użyteczne na naszym indywidualnym poziomie, nie wystarczy zaakceptować je jako fakt; musimy przeżywać je jako sakrament. Gdy doświadczam osobiście i konkretnie śmierci Jezusa, muszę jednocześnie osobiście i konkretnie (sakramentalnie) podlegać wpływowi Jego zmartwychwstania. Ten sakramentalny zysk ze śmierci i zmartwychwstania Jezusa przekształca mnie ontycznie: mam udział fizycznie (sakramentalnie) w rzeczywistości uwielbionego Syna Człowieczego i jestem, bardziej niż kiedykolwiek, synem Boga. W chrzcie zostajemy utożsamieni ze skutkiem, który spowodowaliśmy. „Mistyczne ukrzyżowanie”, które odnosimy do Jezusa (negatywnie), zostaje wraz z naszymi grzechami skierowane teraz (pozytywnie) na nas; przyłącza nas, jako współ-ukrzyżowanych: jesteśmy zanurzeni w Jego ukrzyżowaniu poprzez tę sakramentalną rzeczywistość, która czyni wymiar mistyczny w pełni konkretnym. Znak krzyża jest ciągłym przypomnieniem tego rejestru ukrzyżowania: powodujemy krzyż, wpływamy na ukrzyżowanie, a nawet w tym samym czasie polegamy na nim, jako na drzewie, które chroni nas od tego, co skądinąd mogłoby być całkowitą ontyczną zagładą naszego życia.

Możemy zatem lepiej docenić to, jak odkupienie wpływa na grzech pierworodny w jego dwóch zasadniczych wymiarach – ontycznym i osobowym. Obiektywnie (ontycznie), nawet pojedynczy grzech byłby wystarczający do tego, by spowodować śmierć Jezusa, gdyż grzech posiada, jako swój ostateczny cel, eliminację Boga. Śmierć Jezusa, jak to widzieliśmy, wydaje się wypełniać wszystkie te oczekiwania: osiągnięcie tego jest naszą ludzką okropną skazą. Jednak Jezus powstał i jako zmartwychwstały zajął swe miejsce wraz z Trójcą Świętą: to unieważniło z kolei nasze pragnienie śmierci, przynajmniej ostatni efekt tego pragnienia. A subiektywnie (osobowo) mamy szansę spojrzeć poza naszą śmierć, na uwielbionego Jezusa, który żyje, mimo że umarł. Jesteśmy przywrócenii do synostwa, gdyż udowodniono nam, że ostatecznie nie jesteśmy w stanie sami osiągnąć ten cel, który tkwił w naszym grzeszeniu. W rzeczywistości w chrzcie jestem związany z prawdziwą śmiercią, którą spowodowałem, jak również uczestniczę w doświadczeniu pełnego wpływu mojego grzechu na śmierć oraz pełnego wpływu Jego łaski na zmartwychwstanie.

Obecność

O ile pojęcie ontologicznej struktury, ujętej w przedstawionych wyżej terminach, nie jest powszechne w literaturze, to istnieje, właściwe naszemu obecnemu przedmiotowi zainteresowania, wyraźne odniesienie do dekonstrukcji, a dosłownie: do jej negatywnej reakcji na „metafizykę obecności”. Nie dziwi więc fakt, że nasza „konstrukcja” jest postrzegana jako mechaniczna kontrola (w epistemologicznym ujęciu) nad prawdą i statyczną percepcją rzeczywistości (ontologicznie) jako tym, co może być manipulowane: obecność jest wtedy postrzegana jako nasza własna projekcja, która przedstawia rzeczywistość jako możliwą do kontrolowania i statyczną. I odwrotnie: broniona „dekonstrukcja” jest dynamizmem myśli, stale otwartym na nieprzewidywalność, i poznaniem płynności rzeczywistości, która uchyla się przed jakąkolwiek pewną kategoryzacją. Jednak jak to często było już zauważone, dekonstrukcja opiera się na paradoksie i nic nie jest bardziej potrzebne niż wrodzona tendencja dekonstrukcji do konstruowania dekonstrukcji, wbrew wszystkim ostrzeżeniom. Zaprzeczenie obecności samo staje się obecnością. W tej części sugeruję, że dekonstrukcja daje wyraz uzasadnionej tęsknocie intelektualnej, lecz również że odpowiedź, bardziej niż jej zaprzeczenie, znajduje się w całkiem innym rozumieniu tego, czym jest obecność, gdyż widzi się ją jako dynamiczną obecność osobowego Absolutu. Osadzenie tej obecności w naszym realnym świecie tworzy z kolei fundamentalny wymiar sakramentalności. Ponieważ nie jest abstraktem, „obecność” bierze inicjatywę we własne ręce i oddziałuje z kulturą poprzez uzdalnianie nas sakramentalnie do odpowiedzi.

1. *Zagadnienie metafizyki paruzji* – Warto zaznaczyć, że dwa blisko ze sobą związane pojęcia: *ousia* oraz *parousia*, stały się tak wyspecjalizowane w swoich znaczeniach, że jest niemal niemożliwe uchwycenie ich wewnętrznych powiązań. *Ousia*, „byt”, należy do filozofii, *parousia* zaś (często po prostu nie tłumaczona, by uniknąć trudności z tym związanych) należy do teologii. I żywa współczesna dyskusja na temat „obecności metafizyki” zdaje się nie zauważać tego, że technicznie mówi się dokładnie o *parousia* metafizyki. Spróbujmy rozważyć kilka zagadnień, które mogą nam pomóc zrozumieć wpływ tych faktów na sakramentalność.

Dwie powiązane ze sobą idee dawania i odsłaniania pomogą nam zrozumieć to zagadnienie. Dawanie odnosi się do rzeczy, które mogą być użyte, przekazane, lecz ich nie odsłania. Odsłonięcie implikuje

bowiem dynamiczny i interaktywny wymiar, którym jest najpierw samo-odsłonięcie. Nie mieści się ono oczywiście w naturze rozprawy naukowej, gdyż nie wyraża w logiczny sposób natury samego siebie (*ousia*) jako przedmiotu. Raczej popycha na przód (*para-*) całość (*-ousia*). A ta całość jest całością osobową.

Dlatego znajdujemy się na jednej linii z fundamentalną intuicją (lub objawieniem, zależnym od punktu widzenia każdego) monoteizmu. Zostało to ciekawie rozwinięte w niektórych prądach dzisiejszej filozofii, na przykład przez takich żydowskich myślicieli, jak Martin Buber czy Emanuel Levinas. Relacja: „ja – ty”, czy też „wzajemność”, o której mówią, prowadzi do sedna – i nie ma lepszej drogi, by to docenić, niż zauważenie, jak „wzajemność” nie jest możliwa w politeizmie. Albowiem w politeizmie żadne samo-ujawnienie, nawet przez bogów czy wiarę, jest po prostu niewyobrażalne.

Chrześcijaństwo zaś dodaje, poprzez sakramentalność, fizyczny wymiar do tej relacji. Już starotestamentowe pojęcie objawienia jest sakramentalne, choć jeszcze w zaczątkowy sposób, gdyż „słowo” Bóg jest kulturowym nośnikiem, wyposażonym w swój własny wymiar fizyczny, czy to wypowiedzany czy pisany. Jednak najwyższe wcielenie zostaje osiągnięte w osobie Jezusa, który jest *konkretnym* Sakramentem. W Nim *par-ousia* zyskuje zupełnie nowe znaczenie: jest osobowym Absolutem, który wychodzi i odsłania Siebie poprzez najpełniejsze fizyczne i kulturowe wcielenie. Nie będąc skostniała, jako coś statycznego, „obecność” zstępuje w pełnej dynamicznej rzeczywistości osoby, która jest ostatecznie wplątana w cielesną rzeczywistość i kulturę.

Dekonstrukcja i postmodernizm pomagają przywrócić moment ryzyka, które staje naprzeciw nas, gdy konfrontujemy się z taką obecnością. Nie oznacza to jednak, że postulujemy przywrócenie dekonstrukcji w chrześcijaństwie, lecz raczej staramy się pokazać, jak to, co głosi dekonstrukcja, jest już obecne w chrześcijaństwie, choć wymaga w chrześcijańskiej myśli i działaniu innego skierowania – i to efektywniejszego. Jest to inna droga, na której jęki świata (por. Rz 8, 22) mogą być usłyszane i uzyskać odpowiedź. Obecność pozbawiona dobrej opinii nie jest tą obecnością, którą postulujemy. Nie jest ona przedmiotem dopuszczającym kontrolowanie – gdyż przedmiot nie może wychodzić z inicjatywą względem samego siebie; nie jest to jednak także przedmiot, który stwarza ryzyko – ponieważ przedmiot ten jest przewidywalny (w takim stopniu, w jakim możemy rozdzielić jego części składowe). Ta zaś przewidywalność znajduje się u korzeni politeizmu – gdzie ograniczenia wiedzy odpowiadają jedynie osiąg-

nięciom postępu, gdzie celem jest odczytanie genetycznego kodu rzeczywistości, postrzeganego ostatecznie jako jedna unifikująca teoria; gdzie absolut nie może pragnąć niczego, ponieważ jest tylko całkowitą sumą części, które tworzą rzeczywistość (czasu i przestrzeni). Zatem obecność, którą postulujemy, stoi na całkowicie drugim biegunie. Jest to obecność, która przychodzi, sama się ujawnia, czyli jest *par-ousia*, posiada wolę i inicjatywę. Ta dynamiczna obecność, ta *par-ousia*, nie może być przewidywalna, kontrolowana czy „skonstruowana”, lecz konfrontuje się raczej z nami zawierając pewną dozę ryzyka, z jej jak i z naszej strony. A to ryzyko staje się jeszcze większe, gdy uznajemy, że *parousia* się wciela, że nie jest tylko kulturowym medium świata biblijnego, lecz fizyczną i kulturową granicą Jezusa i sakramentalności.

2. *Poznawczy wpływ miłości* – Konfrontacja z tą samo-odsłaniającą się obecnością zawiera całkowicie inny typ rozumienia, zakorzeniony w stanie napięcia. Do tego stopnia, do jakiego *możemy* zrozumieć, *musimy trwać* w naszym wysiłku rozumienia, z założeniem, że rozumienie nigdy się nie wyczerpie, nigdy nie „ogarnie” Absolutu. Również napięcie to nie zmierza ku temu, by opanowywać, lecz raczej do ustąpienia, gdyż oczekuje pojawienia się obecności. (Jest to kolejna główna różnica z politeizmem, w którym wyjście nieosobowego absolutu z jego własnej woli nigdy nie jest oczekiwane: nie ma adwentu w politeizmie). Takie dynamiczne napięcie, skierowane do żyjącej obecności, w stronę *par-ousia*, to miłość. Od takiego przekonania uzależnione jest fundamentalne stwierdzenie, że *nie możemy ani skonstruować, ani zdekonstruować miłości*. W istocie miłości zawiera się to, że nie znosi ona kontroli. A ma to wielki wpływ na poznanie²⁸ Przyglądnijmy się bliżej temu zagadnieniu, zobaczmy, jak jest ono zakorzenione w sakramentalności.

Sugestia, że miłość nie jest przedmiotem ani konstrukcji ani dekonstrukcji, jest ściśle związana z tym, co zostało już powiedziane, że mianowicie miłość nie znosi żadnej kontroli. Jednak są jeszcze inne uwagi. Po pierwsze, miłość wymaga całości, która nie może być

²⁸ Takie spojrzenie, głęboko zakorzenione w chrześcijańskim personalizmie, zostało na nowo rozwinięte w ostatnim czasie z różnych perspektyw, jak choćby tych zawartych w pracach E. Levinasa i J.-L. Marion. Ważny wkład ma tu także D. Schindler, *Is Truth Ugly? Moralism and the Convertibility of Being and Love*, *Communio* 28 (2000) 4, s. 701-728. Można by też się odwołać do D. von Hildebranda, który rozwija szczegółowo ważne pojęcie „superaktualności”, poczynając od augustyńskiego *ordo amoris*. Zob. *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 5 (1921), 463-602; *Christian Ethics*, New York 1953, s. 241-243 i 425.

rozcłonkowana, ani sprowadzona do części składowych. Taka całościowość jest naturalnym odpowiednikiem niedopuszczalności kontroli. Nie możemy stworzyć takiego rozumowania, z którego by wynikało, że musimy kogoś kochać – a kochać kogoś musimy stanowczo oraz całościowo. Mimo że miłość nie jest irracjonalna, to nie może też zostać zracjonalizowana. (Ważną analogię odnaleźć można w poezji, którą rozumiemy najlepiej wtedy, gdy traktujemy ją jako wyraz jedności, choć jednocześnie możemy ją analizować wybiórczo).

Jednocześnie miłość nie może dążyć do pustki. Miłość domaga się obecności, a szczególnie takiej obecności, która ujawnia samą siebie, *par-ousia* – w ostatecznym rozrachunku – osoby. W tym miejscu można również stwierdzić, że „rozumienie” osoby nie może zostać zracjonalizowane: gdy czuję się zrozumiany, nie jest to wynikiem argumentu, który oznacza operację logiczną, lecz jedynie dlatego tak się dzieje, że pojawia się napięcie pomiędzy mną a inną osobą. To napięcie może być z pewnością zapodmiotowane w racjonalnych operacjach, w rozumowaniu, i może być przez nie wspomagane, lecz nie powstaje logicznie i jednoznacznie z nich.

Wszystko to odnosi się do miłości jako podstawowego wymiaru ludzkiego, obecnego w przyjaźni, małżeństwie i partnerstwie. Jednocześnie jednak dotyczy również naszego odniesienia do Absolutu, przynajmniej w jego monoteistycznym ujęciu. Tajemnica ta jest szczególnie związana z powszechnością: Absolut wychodzi z własnej woli, pragnąc szczególnych i definiowalnych wydarzeń i procesów, a więc także kochając w szczególny sposób. Jeśli już Stary Testament daje temu dramatyczny wyraz, to samo czyni Nowy Testament, ale w jeszcze wyższym stopniu. Jezus jest wcielonym Absolutem. W Nim się znajduje najbardziej skrajna forma manifestacji przez *par-ousia*, w której Absolut wychodzi i oferuje ujawnienie samego siebie. Intensywną konkretność i szczególność Wcielenia można dostrzec jaśniej, gdy weźmie się pod uwagę szerszy kontekst biblijny – jak choćby to, że Stary Testament przygotowuje nas na Nowy. Absolut, który nie poddaje się jakiegokolwiek relatywizacji, ulega skończoności. Ta wyjątkowość nie implikuje możliwości „skonstruowania” Absolutu, ani tym bardziej konieczności „Jego” zdekonstruowania – nie bardziej niż możemy skonstruować i zdekonstruować siebie nawzajem. Wyjątkowość czyni Absolut relacyjnym (ale nie relatywnym) poprzez wyjątkowe napięcie miłości. Dlatego też uznajemy, że rozumiemy – a nawet, że „rozumiemy” tajemnicę.

Takie stwierdzenie – odniesienie się do tego, co nie jest relatywne, zrozumienie tego, co nie może być podzielone – pozwala nam uznać prawdziwą naturę sakramentalności. Sakramentalność jest mostem nad przepaścią, środkiem, dzięki któremu relacja staje się żywotna. Stąd też Jezus jest pierwszym i ostatnim Sakramentem. Poprzez Jego przyjście, Jego ujawnienie Siebie, Jego *par-ousia*, stajemy twarzą w twarz z Absolutem. W najbardziej konkretny sposób widzimy także nasze przeznaczenie. Nie tylko dzięki pamięci. Konkretna sakramentalność, która promieniuje z Niego przez Kościół, jest podstawą naszej mocy.

Ważnym następstwem tego rozważania na temat poznawczego wpływu miłości jest jego dokładne odwrócenie: poznawczy wpływ grzechu²⁹ Jeśli pierwszy grzech jest nie-miłością czyli nienawiścią, wyrażoną przede wszystkim w naszym wysiłku widzenia Boga martwym, to jego konsekwencją jest zaprzeczenie jakiegokolwiek żywotnej relacji z Nim. Skutkiem tego jest nasza własna konstrukcja Absolutu, która zmierza do podporządkowania Go naszej rozumowej mocy podziału i kontroli. Grzech nie jest tylko domeną moralności. Raczej, w głęboko powiązonym zakresie myśli chrześcijańskiej, jest wyborem dokonywanym przez całego człowieka, warunkującym cały zakres czynności, do których jesteśmy zdolni.

3. *Odległa obecność* – Obciążenie dekonstrukcji przypomina nam o tym, aby nie uznawać za rzecz oczywistą bliskości obecności. Obecność pozostaje bowiem nieskończenie oddalona. A przepaść jest tak wyraźna, że wydaje się sugerować, iż obecność i my nie jesteśmy zdolni do wzajemnego odniesienia. Nie dziwi więc szczególnie możliwość zanegowania obecności: dystans zdaje się być nie do pokonania, zaś obecność – niewidoczna i niema³⁰. Odnosiłem się do tego wyżej, jako do pękniętego Wszechświata, i wskazałem na jeden sposób, w jaki pojęcie to może zostać odniesione do dekonstrukcji. Możemy do tego wrócić z innego jeszcze punktu widzenia. Właśnie przez zaprzeczanie rangi obecności dekonstrukcja zwiększa nasze uczulenie na nią. Mówi nam na przykład, że jeśli będziemy próbowali pokonać ten dystans, wówczas nie będziemy mogli liczyć na nasze zdolności rozumowania na temat Absolutu, ani próbować Go kontrolować. I w tym ujęciu,

²⁹ Zob. Częste odniesienia się do tej myśli Jana Pawła II w *Fides et ratio*, głównie 22, 43, 51, 71, 76, 82.

³⁰ Ciekawe psychologiczne rozwinięcie tego tematu znajduje się w powieści Shusaku Endo, *Milczenie*.

chrześcijański stosunek był zawsze bardziej dekonstrukcjonistyczny niż sama dekonstrukcja. Oto, jak się to dzieje.

Otóż fundamentalnym zastrzeżeniem, o którym powinniśmy pamiętać, jest to, że nieskończony dystans nie przekłada się na nieskończone odosobnienie. Z własnej woli Absolut pokonuje przepaść i przedostaje się przez nią do nas, nie znosząc dystansu, lecz go pokonując. Nasze odrzucenie uczyniło Jego determinację, Jego odkupienie, bardziej dramatycznymi. Jednak dystans pozostaje. I powinniśmy to uznać. Takie dynamiczne uznanie dystansu jest adoracją – która nie ujawnia się jako całkowity akt hołdu, lecz jako ontologiczne wyznanie, egzystencjalne uznanie przepaści i mostu. Dlatego adoracja jest możliwa wyłącznie w obrębie perspektywy monoteistycznej, a gdy się pojawi w politeizmie, jest błędna. Adoracja jest bowiem akceptacją nieskończonego dystansu obecności i jako taka zawiera głęboki skutek wyzwalający.

Jako wiedza o osobowo rozumianym Absolucie, adoracja afirmuje poznawczą wartość miłości. Związek z rzeczywistością zostaje dostrzeżony na poziomie poznawczym, gdyż różne elementy zdają się wykazywać nieoczekiwaną zbieżność. Adoracja nie prowadzi do „logocentrycznej” demonstracji, ale do strukturalnej i systematycznej zbieżności, która się jawi jako spójna z każdym innym aspektem naszego poznawczego *uniwersum*. Podczas gdy adoracja jest jednokierunkowym ruchem ze skończoności ku nieskończoności, miłość zyskuje obukierunkowy ruch, który łączy oba te wymiary. Adoracja może zostać zrealizowana tylko dzięki pojęciu odwzajemnionej miłości: poznawcza realizacja ontologicznego odniesienia powstaje z tej macierzy, ponad jakąkolwiek potrzebą podlegania dekonstrukcji. Adoracja potwierdza odniesienie podobnych. Z jednej strony wymiary: nieskończony i skończony, są nieredukowalne i nie ma między nimi odniesienia. W tym względzie jesteśmy jakby na granicy między dwiema „epokami” (w ujęciu dekonstrukcjonistycznym), a sposobem do wyrażenia tego (znów w pojęciach dekonstrukcjonistycznych) byłoby sformułowanie go jako „wymazanego”³¹. Z drugiej strony chrześcijańska odpowiedź na tę wewnętrzną sprzeczność nie może w takim wymazaniu odbywać się przez całkowite jej uznanie, ani przez sublimację drogą logicznej syntezy przeciwności; raczej należy zobaczyć, jak tkwiący w nieskończoności wymiar osobowy pokonuje przepaść i tworzy

³¹ *Sous rature*, w ujęciu J. Derridy; *Of Grammatology*, Baltimore 1976, s. 59-62.

właściwe ontyczne odniesienie, bez którego nic by nie istniało. Poza tym, w obrębie porządku historii ten porządek od-twarza się, jeśli nawet dobrowolnie (czyli osobowo) zostaje zerwany. Adoracja jest więc zarówno poznaniem nieodpowiedniości jak i akceptacją daru odpowiedniości.

Adoracja jest zatem i nie jest logocentryczna. Nie jest to logocentryczność w rozumieniu Derridy, gdyż nie zatrzymuje się na poziomie „fenomenologicznego” rozumowania. Innymi słowy, nie opisuje i nie ogranicza postrzeganej rzeczywistości w obrębie rozumowej, nominalistycznej czy „dźwiękocentrycznej” klatki. Ale jest jednak logocentryczna w tym sensie, że akceptuje *Logos* jako Osobę, która nie jest w żaden sposób uwięziona i przejmuje inicjatywę, by uczynić siebie znaną. Jest tak, ponieważ *Logos* jest „znany” osobiście, gdyż istnieje poznawcze odniesienie do tej osobowej relacji, której logocentryzm (w znaczeniu Derridy) zostaje zanegowany w samych swych podstawach: można kochać tylko obecność i dlatego „metafizyka obecności” jest absolutnie centralna i nie może być zdekonstruowana w znaczeniu proponowanym przez niego. Oczywiście chrześcijaństwo jest raczej Logocentryczne niż logocentryczne.

Takie postrzeganie adoracji ujawnia, jak i dlaczego cnota pokory, tak centralna dla chrześcijaństwa, jest zupełnym przeciwieństwem jakiegokolwiek formy okrutnej niemocy. Pokora jest realizacją, na poziomie osobowym, wielkiego pęknięcia i jako taka posiada wartość ontologicznego wyznania – „uosobionego przez nią, która poznała zarówno wydarzenie, jak i skutki Wielkiego Pęknięcia: *quia respexit humilitatem ancillae suae*” (komentarz P. Mankowskiego). Jest wręcz ironią to, że chrześcijańska pokora, widziana w takiej perspektywie, posiada jednakowy fundament z wolą mocy Nietzschego, jednak w przeciwny sposób. Z jednej strony Nietzsche i szeroki zakres myśli postmodernistycznej po nim rozpoznają pęknięcie i usiłują je naprawić poprzez relatywizowanie Absolutu. W ten sposób stwierdza się, podobnie jak w przypadku politeizmu, ludzką kontrolę nad pęknięciem. Z drugiej strony objawienie monoteistyczne, a szczególnie chrześcijańskie, uznaje nawet w jeszcze większym stopniu substancjalne pęknięcie między dwiema stronami podziału, ale zarazem twierdzi, że ludzka zdolność do naprawienia tego stanu leży nie w kontroli lecz akceptacji – akceptacji boskiej inicjatywy. W chrześcijańskiej pokorze nie ma mniej męstwa i tragicznego splendoru niż w koncepcji nietzscheańskiej (ostatecznie prometejskiej i politeistycznej).

Pokora znajduje się zatem w bezpośrednim związku z adoracją. Adoracja jest stanem grozy wobec Absolutu i aktywnym rozpoznaniem tego samego Absolutu po drugiej stronie pęknięcia. Pokora jest obcowaniem: strachem w rozmyślaniu nad własną nicością i aktywnym rozpoznaniem, że Absolut osiąga tę samą nicość wbrew temu wielkiemu podziałowi. Pokora przekłada się oczywiście na psychologiczne nastawienie, lecz w swych korzeniach jest stanem ontologicznym. Z tego powodu nie jest wliczana do cnót teologicznych, tak jak uwielbienie. Pokora uwypukla możliwość wiary, nadziei i miłości; tworzy ramy, w których mogą się one znaleźć.

Głównym powodem, dla którego pokora zyskuje jeszcze bardziej centralne miejsce w ujęciu chrześcijańskim, jest wymiar sakramentalny. Jezus jest nauczycielem, który pozostawia wzór zachowania, jest modelem, który daje przykład życia do naśladowania, jednak Jego żądanie naśladowania sięga dalej, poza czystą prośbę pojęciowej i behawioralnej adaptacji do Jego myśli i stylu życia. Takie bowiem pojęciowe i behawioralne aspekty, choć są oczywiście ważne, są tylko częścią i pewnym jedynie *pensum* zwykłej ludzkiej kultury. Sakramentalna kultura, którą Jezus przynosi, wykracza daleko poza myśl i zachowanie nie dlatego, że są one nieważne, lecz ponieważ są one zakorzenione w czymś głębszym – w Jego własnym sakramentalnym „Ja”. Jest On krzewem winnym, a my latoroślami, Jego soki są życiem sakramentalnym, które umożliwia naszą przemianę (*metanoia*, nawrócenie).

4. *Pragnienie, które zasługuje* – Rodzi się kluczowe pytanie: jeśli Jezus jest ontologiczną osią rzeczywistości; jeśli „obecność” jest tak rozpowszechniona, że nie można jej nie zauważyć; jeśli sakramentalność jest konkretną aleją, przez którą wkracza *par-ousia* – to dlaczego tak się dzieje, że chrześcijaństwo jest tak bardzo ograniczone kulturowo i historycznie? Albowiem Kościół, mimo swego dalekosiężnego zapалу misjonarskiego, mimo swego zasięgu geograficznego, swej długiej historii, jest daleki od objęcia całej ludzkości w naszym czasie, nie wspominając już o niezliczonych pokoleniach, które żyły jeszcze przed zaistnieniem Objawienia. Jak to zatem możliwe, że ontologia jest ograniczona? Ponadto chrześcijanie są grzesznikami; im bardziej nasze grzechy są okropne, tym bliżej jesteśmy łaski: czy może więc istnieć splamiona ontologia? Proponuję tutaj dwie odpowiedzi, które przedstawię w tej i następnej części artykułu. Obie odpowiedzi odnoszą się do natury apostołstwa, widzianego w metafizycznym ujęciu. Pierwsza odpowiedź skupia się na pojęciu apostołstwa jako świadomym prze-

kraczeniu, zaś druga dotyczy pojęcia apostołstwa jako promieniowania kulturowego. Pierwsza związana jest z osobą Jezusa, druga z osobą Ducha.

Wewnętrznym źródłem apostołstwa jest pragnienie. Pragniemy się dzielić. Dlatego apostołstwo można porównać do modlitwy wstawiennej. Akt stworzenia jest udzieleniem się Bożej dobroci. To udzielenie tworzy na pierwszym miejscu rzeczywistość bytu. Jednak tworzy zarazem inną rzeczywistość – ekspansyjny potencjał bytu. Na poziomie ontologicznym Bóg nazywa wszechświat (zob. Rdz 1, 4n), potem zaś człowiek nazywa inne stworzenia (por. 2, 19). W porządku moralnym Bóg stwarza dobro (zob. 1, 10n), i ta dobroć odzwierciedla boską inicjatywę, powielając samą siebie (por. 1, 28). Stworzenie obdarzone zostało udziałem w stwarzaniu. Zatem nasze pragnienie dobra nie jest próbą zmiany boskiej rzeczywistości, która początkowo nie została jeszcze jednoznacznie ukierunkowana. Raczej stworzenie jest kierunkowym korelatem, w przestrzeni i czasie, Niestworzonego Dobra, poprzez które zostało ono umiejscowione. Przeto istnieje stwórcza moc w modlitwie, która zamienia wstawienictwo i apostołstwo w bardzo skuteczny akt dobroci, jaki wywołuje. Bóg nie „żałuje” tego, że ludzie mogą Go „kuksać” wbrew Jego pierwotnej inklinacji; nawrócenie się nie odbywa nie dlatego, że Bóg pociąga niewłaściwe struny, lecz raczej dlatego, że ludzkie nastawienie przyczynia się do czynnego spełnienia w świecie zmiany zasadniczej stwórczej dobroci Boga. Charakterystycznym tekstem dla takiego rozumienia tego zagadnienia jest opis błagania Abrahama za Sodomą, gdzie obecność nawet dziesięciu sprawiedliwych wystarczyłaby Bogu, by zachować całe miasto (por. Rdz 18, 23-32; Jr 5, 1; Ez 22, 30; Iz 53, 4n).

Równie znamienne w chrześcijańskim i sakramentalnym zarazem wymiarze jest pojęcie „chrztu pragnienia” lub pojęcie „komunii duchowej”, niegdyś żywo obecne w codziennych praktykach duchowych, choć dziś zeszło na drugi plan³². Apostolskie i misjonarskie przynaglenie jest w pierwszym rzędzie wyrazem tego pragnienia – względem innych. Chcemy kogoś ochrzcić, pojednać, namaścić i oddajemy spełnienie się naszego pragnienia Bogu, który sam tylko może je spełnić poprzez sakramentalną skuteczność Kościoła. Widzieliśmy już, że w chrześcijańskim ujęciu obecność nie jest statyczna. Jest raczej *par-ousia*, zjawianiem się, jak również byciem tutaj, promieniowaniem

³² Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, wraz z zawartą tam oceną takiej sytuacji.

ze środka. Miłość i pragnienie są wewnętrznymi atrybutami Obecności, a konkretnym ucieleśnieniem tego rozprzestrzeniającego się ruchu jest wymiar sakramentalny. Sakramentalność jest do pewnego stopnia dynamicznym poszerzeniem się Obecności. To właśnie jest jej apostołstwem. Tak jak musi być także naszym.

Jeśli chrześcijańskie pragnienia mają za przedmiot cały wszechświat, to nie może się obejść bez zwodniczego i naiwnego triumfalizmu. „Zasługujemy” nie przez aroganckie przywłaszczanie, lecz przez akceptację obietnicy, świadomości sakramentalnego daru. Każde ludzkie pragnienie dobra jest ostatecznie darem, ponieważ – jak wierzymy – to właśnie sakramentalna obecność Kościoła udziela nam takich ludzkich pragnień. *Extra Ecclesiam nulla salus* nie dlatego, że mamy do czynienia z „inną przestrzenią”, z której niektórzy są wykluczani, lecz ponieważ ta „inna przestrzeń” znajduje się w przestrzeni Kościoła, który rozciąga zbawienie na wszystkich ludzi, tajemniczo pozwalając wszystkim dzielić swoją wewnętrzną rzeczywistość dzięki obecności sakramentalnej. Nasze zakorzenienie w obecności sakramentalnej wzmacnia nasze pragnienie pragnieniem samego Boga: pragniemy tego, czego On pragnie. Nawet pragnienie, które tkwi w grzechu, jest – tak jak wszystkie inne nasze pragnienia – nic nieznaczące, niemniej jakiegokolwiek pragnienie, które szuka boskiej łaski, znajduje ją, gdyż jest odżywiane przez promieniującą obecność sakramentalną. Zamiast o „chrześcijanach anonimowych” powinniśmy zatem mówić o chrześcijanach „przyporządkowanych”: szczere przynaglenie każdego człowieka w kierunku Boga jest przyporządkowane sakramentalnej rzeczywistości Kościoła, który jest fizycznie, kulturowo obecny i w ten sposób nadaje smak całemu światu. Sakramentalność jest zakorzeniona w bezpośredniej konfrontacji; wyklucza anonimowość indywidualnej modlitwy, jako jedynie życzeniowego myślenia. Nie powinniśmy rozpatrywać rozpowszechnionego typu sakramentalności jako łagodnej formy animizmu. Sakramentalność pozostaje przecież niezmienna w swym specyficznym napięciu, które nadaje jednoznacznie kierunek naszym pragnieniom i sugeruje namacalny cel do osiągnięcia. Dzieje się tak dlatego, że nasza tęsknota nie jest nakierowana na pustkę, lecz jest zakorzeniona w akceptacji – przede wszystkim w akceptacji fizycznych środków, umiejscowionych w obrębie naszego zasięgu, w sakramentach.

Dlatego pierwsza, cząstkowa odpowiedź na postawione na początku tej części artykułu pytania – jak sakramentalność może być nośnikiem ontologii, będąc historycznie tak ograniczona i określona

– głosi, że sakramentalność jest jak uzdolnienie, które przekracza aktywnie granice. To przekroczenie jest oczywiście ograniczone i określone przez wpisanie w daną kulturę. Chrześcijanie mówią konkretnym językiem, działają w określony sposób, kochają konkretne jednostki. Jednak w tym wszystkim promieniują dynamicznie łaską, która przenika świat. Dlatego rdzeniem naszej odpowiedzi na postawione pytanie jest to, że łaska nie jest jedynie wymiarem religii, postrzeganym jako oddzielona częśćka rzeczywistości; łaska jest raczej kwiatem boskiej ingerencji, jest kontynuowaniem stworzenia. Tak jak stworzenie nie zakłada oddzielenia religii od bytu, tak łaska nie wpływa na osobę religijną jako oddzieloną od wymiaru ontologicznego. Stworzenie tworzy byt, a łaska go podtrzymuje.

W takim świetle możemy na nowo docenić sakrament bierzmowania. Tworzy on odskocznnię, która w pierwszej kolejności umożliwia przekazywanie łaski. A w naszym ujęciu, daje moc do przekazywania bytu. Ten niesamowity scenariusz pokazuje, jak chrześcijaństwo, a szczególnie katolicyzm, przyswoiło sobie dużo wcześniej jedną z podstawowych postaw, którą postmodernizm wyraża teraz w inny sposób – byt nie jest zbudowany statycznie, nie jest oddzielony od życia. Jest zakorzeniony w osobowej interakcji. Analogicznie Bóg nie jest statycznym Źródłem bytu, anonimową siłą, lecz osobową Rzeczywistością, która promieniuje dynamicznie poprzez uzdalnianie nas do promieniowania. My zasługujemy, ponieważ On zasługuje, my pragniemy, ponieważ On pragnie.

I w ten sposób dochodzimy do drugiej odpowiedzi.

5. *Obecność superobfita* – Sugerowanie korelacji między ontologią i odkupieniem, a w konsekwencji metafizycznego oddziaływania apostołstwa może się wydawać filozofowi absurdem i nic nie znaczyć dla misjonarza. Chcę jednak przedstawić taki właśnie aksjomat, gdyż wypływa on z fundamentalnej wiary w jedność bytu. Poza tym taka nauka, odnosząca się do Ducha Świętego, daje odpowiedź na nasze tęsknoty za równowagą między tymczasowością a stałością, cząstkowością a powszechnością, ucieleśnione w postmodernizmie. „Obecność”, która wypromieniowuje, nie jest czymś nieosobowym, lecz jest osobowym wyborem podjętym tak w wieczności, jak też „tu i teraz” Zaistnienie tej obecności jest tymczasowe i częściowe, gdyż dotyczy sfery stworzenia, lecz jest jednocześnie stałe i powszechne, gdyż jest podmiotem w osobie Ducha, jest absolutne i wieczne. Jest to tajemnica, którą możemy jednak wyrazić i której wpływ uznać jako szczególną odpowiedź na paradoks dekonstrukcjonistyczny i postmodernistyczny.

W tym świetle możemy docenić także specyficzny zakres znaczeniowy, jaki posiada sakramentalność w ujęciu chrześcijańskim, który ogranicza się do czynności określonych przez szczególny układ: siedem sakramentów Kościoła. W szerszym sensie każde zaangażowanie się boskości w doczesność jest sakramentalne. Dlatego też stworzenie jest najwyższym sakramentem, do tego stopnia, że jest najbardziej przenikliwą i niezastąpioną manifestacją takiego boskiego zaangażowania. Jednak szczególny chrześcijański rys przenosi tę sakramentalną rzeczywistość w przeszłość, do historycznej woli Jezusa. Przedłużona w czasie spuścizna, uobecniona przez Niego, jest tak samo historyczna, jak Jego czyny były historyczne. Duch jest Gwarantem, „Adwokatem”³³, który wciela się poprzez specyficzną historyczną instytucję sakramentalnego Kościoła.

Odkupienie miało miejsce w konkretnym punkcie czasowym, określonym przez wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie oraz wniebowstąpienie Jezusa. Jednak nie uczestniczymy w nim tylko dlatego, że się ono wydarzyło. Wyłącznie wiedza, czy nawet akceptacja tego faktu, nie jest środkiem, poprzez który zostajemy dotknięci przezeń osobowo. Przyczyną jest tu raczej sakramentalna rzeczywistość, zamierzona przez Niego, która jak soki w drzewie przenika świat: winorośl i latorośle. Tak jak poprzez nasz osobisty grzech przyczyniamy się do Jego śmierci, tak samo wpływa na nas także Jego odkupienie – poprzez kanał sakramentalności i poprzez Obecność, która promieniuje poza wszelkie ograniczenia. Jest to obecność „superobfita”, obecność Ducha, który dotyka kogo chce bezustannie, choć poprzez kanały określone historycznie w czasie i przestrzeni. W tym działaniu sakramentalność wykorzystuje także mechanizm kultury: kultura nie jest doświadczeniem, ale odżywia je poprzez przekazywanie, dzięki osobistemu kontaktowi, określonych wzorców percepcji; podobnie działają też sakramenty: poprzez ludzki osobowy kontakt w czasie i przestrzeni, lecz już inny kontakt, który wybiera Duch, aby zadziałać spoza czasu i przestrzeni.

³³ W *Parakletosie* można widzieć kogoś, kto jest powołany, aby świadczyć o Bożej rzeczywistości względem ludzi, jak również Tego, kto wspiera ludzką sprawę przed Bogiem. Duch jest *Bożym* „Adwokatem” (gwarantem) dla świata, jak również ludzkim „Adwokatem” (Pomocnikiem-Rzecznikiem) wobec Boga. W tym sensie pojęcie to jest sakramentalnym rozwinięciem pojęcia Boga „wiernego”, choć wierność odnosi się do Bożego nastawienia, „Adwokat” zaś odnosi się do Jego stałego historycznego zaangażowania i właściwego Mu zadania realizowanego przez sakramenty.

Tutaj odnajdujemy drugą odpowiedź na pytanie o to, jak realistyczne może być wewnętrzne zasługiwanie chrześcijan. Jeśli ma wewnętrzną wartość dla chrześcijan obejmowanie przez nich świata, dzieje się tak nie ze względu na ich własną wolę, lecz tylko dzięki sakramentalnemu uzdolnieniu. Jest to istota działalności apostołskiej i misjonarskiej. A to dlatego, że poza naszym świadomym i indywidualnym pragnieniem, które odnosi się do wszystkich ludzi, jest jeszcze w Kościele bardziej głęboki „powiew” Ducha. Poprzez to sakramentalność odsłania obecność, która zalewa i przenika jakby całą naszą kulturę, zawsze ze szczególnym ukierunkowaniem osobowego wyboru i woli – właśnie tego Ducha.

W tej perspektywie stają się jasne głębokie implikacje katolickiego nacisku, kładzionego na sakramentalny realizm. Skutki chrztu nie mogą być jedynie zewnętrzne, jak w ujęciu protestanckim, gdyż właśnie ta przemiana, która zachodzi podczas chrztu, wywiera wpływ nawet na nieochrzczonych. Dlatego w ostatecznym rozrachunku, jedynym apostołstwem jest apostołstwo obecności – naszej indywidualnej, świadomej obecności, która jest zakorzeniona w głębszej Obecności. Jako chrześcijanie jesteśmy wezwani do bycia solą, do bycia zaczynem – choć trzeba zaznaczyć, że ani jeden ani drugi nie jest zbyt smaczny sam w sobie. Jeśli więc mamy dążyć do tryumfu, to tylko do takiego, związanego z nieapetyczną solą, zaczynem, czy pokornym ziarnem, które obumiera w ziemi – a ostatecznie na krzyżu. Sól, zaczyn, obumierające nasienie – wszystkie one są dobrymi katalizatorami, które we właściwych rękach służą do uczynienia z czegoś dobrego coś jeszcze lepszego. Jednak istotnym tutaj założeniem jest to, że jesteśmy wewnętrznie, a nie tylko zewnętrznie, „dobrzy”. Apostołstwo jest samo-deklaracją Obecności poprzez naszą indywidualną obecność.

Mozemy tutaj lepiej docenić także katolickie podkreślanie współodkupienia. Apostołstwo i działalność misyjna powodują, że stajemy się współodkupicielami, nie dzięki zewnętrznemu wykonywaniu schematycznych czynności, lecz poprzez naszą szczególną egzystencję jako przemienionych istot. Współodkupiamy, gdyż jesteśmy przyłączeni, objęci, wykupieni przez jedynego Odkupiciela – nie dlatego że możemy domagać się tego współdziałania poprzez nasze rozumienie, lecz ponieważ domaga się tego Jego sakramentalna obecność. Wypełniając napomnienie Jezusa, nie mamy się martwić tym, co będziemy mówić (por. Mt 10, 19-20). Jednak to nie zaufanie w zewnętrzne mechanizmy będzie nam podsuwało brakujące słowa, lecz nasza słaba obecność będzie sakramentalnie służyć jako kanał dla Jego obecności. Oczywiście, słowa będą się liczyć, tak jak jeszcze bardziej istotny będzie przykład

życia, lecz krótko mówiąc: u podstaw i w samym środku oddziaływania znajdować się będzie rzeczywistość sakramentalna naszej obecności.

To rozprzestrzenianie się sakramentalnej rzeczywistości nie jest ograniczone do tego, gdzie ona działa przez czyny apostołskie. Jeśli *parousia* jest w pełni metafizyczna w swym znaczeniu, to wszechświat cały – świecki, naturalny, religijny, nadprzyrodzony – pozostaje całkowicie pod jej wpływem. I to nieprzedarta zasłona w świątyni (symbol nieporządku ontycznego ukrzyżowania) będzie wywierała wpływ na porządek ontyczny, lecz zmartwychwstanie i obecność uwielbionego Jezusa wraz z Trójcą Świętą. Dlatego sakramentalne pragnienie rości sobie prawo do wszystkich bytów, choć niedostrzegalnie czy tajemniczo. Zmartwychwstały i uwielbiony Jezus jest ontyczną osią całej rzeczywistości. A sakramentalna rzeczywistość Kościoła, obecna jako dostrzegalna w ludzkiej historii kulturowa rzeczywistość, jest jednym ze środków uformowania się tego pragnienia w naszych kształtach i trwania tak aż do końca czasu. Jeśli grzech zbiega się z ontologiczną degradacją, jeśli odkupienie pokrywa się z rekonstrukcją pęknięcia, to każdy udział w wysiłku odkupieńczym przyczynia się do tej rekonstrukcji.

Mówiliśmy już o poznawczym wpływie miłości. Istotnym jej komponentem jest zrezygnowanie z kontroli, gdzie – jak to udowodniłem – leży pozytywny związek między chrześcijaństwem a dekonstrukcją. Jesteśmy wszyscy przynaglenni, z naciskiem nie mniejszym niż w przypadku apostołstwa, do przyjęcia takiej właściwej postawy. Wydaje mi się, że szczególnie dar sakramentu bierzmowania uzdalnia nas do oddania się Obecności. Jesteśmy przypisani do *par-ousia*, gdyż poprzez bierzmowanie zostajemy wezwani, aby pomóc nowemu porządkowi bytu (*ousia*) nadejść (*para-*). Mamy uczestniczyć nie tylko w bycie (*ousia*) lecz również w obecności (*parousia*). Sakrament bierzmowania jest zatem sakramentalizacją apostołstwa.

Jednak przez zmianę akcentów zostało, jak sądzę, pomniejszone w obecnej praktyce znaczenie pewnych wykonywanych w ciszy praktyk pobożnościowych, głównie zaś podniosłej adoracji wystawionej Hostii³⁴ Zastanawiające jest to, że dzieje się tak w momencie, gdy wraz z duchowością Karola de Foucauld pojawia się w Kościele nowa głęboka wrażliwość na obecność Obecności: realna obecność w Eucharystii jest faktyczną Obecnością, która uszlachetnia i uświęca nawet wtedy, gdy pozostaje ukryta i nieznaną swojemu otoczeniu. W Eucha-

³⁴ Zob. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, 25.

rystii sakramentalna *parousia* znajduje się na najwyższym poziomie, Hostia staje się jakby konkretnym *Marana tha* w swoim podwójnym sensie – *marân 'ethâ*: „nasz Pan przyszedł” i jest teraz obecny w tajemniczej cielesności sakramentalnej; oraz *mârânâ thâ* – „przyjdź o Panie” i pozostań częścią mnie, częścią nas poprzez Twoją fizyczną komunie z nami. Ta dynamiczna Obecność, która mieści się w pojęciu *parousia*, zostaje ujawniona w Eucharystii nie tylko jako *fractio panis* i komunie, lecz także jako fizyczna spoistość. Taka dynamiczna Obecność, taki sakrament *parousia*, jest manifestacją w naszym ludzkim świecie uwielbionego Jezusa, który zasiada po prawicy Ojca.

Gdy kontemplujemy wystawioną Hostię, kontemplujemy *inter alia* uszlachetnienie naszej kultury przez Boga. Tak jak sakrament święceń odnosi się do poziomu kulturowego przekazu, tak Eucharystia odnosi się do poziomu kulturowej twórczości. Dlatego jest to jedyny sakrament, którego nośnikiem nie jest ludzka osoba, lecz twór nieosobowy – chleb i wino. Nie jest też bez znaczenia fakt, że chleb i wino są stosunkowo młodymi wynalazkami ludzkiego rozwoju, gdyż zostały wytworzone w końcówce prehistorii, osiem do dziesięciu tysięcy lat temu. Nadając Staremu Testamentowi właściwą obrazowość, można by oczekiwać użycia w Wieczery Eucharystycznej mięsa baranka jako nośnika sakramentu. Jednak Jezus zamiast mięsa zwierzęcia wybiera tworzywo kulturowe, dając w ten sposób przywilej ludzkości w ofiarowaniu Mu ludzkiego wyrobu. Modlitwa ofiarowania („owoc pracy rąk ludzkich”) posiada szczególny oddźwięk dla naszych uszu, gdy potrafimy nastawić naszą wrażliwość na prehistorię: przez setki i tysiące lat, ludzie nie wytwarzali chleba ani wina, i nie mogło być wtedy takiej Eucharystii, jaką znamy. Bóg zniża się zatem aż tak bardzo, że akceptuje twory naszej kultury. Stosując język wykorzystywany do opisu Tajemnicy Wcielenia, możemy powiedzieć, że w Eucharystii Jezus przyjmuje naturę naszej kultury.

Kontemplacja Eucharystii w tej jej postaci jest poruszającym świadectwem. Kontemplujemy uszlachetnienie naszej kultury, gdyż Jezus, który zasiada po prawicy Ojca, nadal wybiera fizyczny element naszego kulturowego wyrobu, aby obwieszczać swoją tajemnicę, Jego człowieczeństwo znajduje się w obrębie Trójcy, jak też w chlebie i winie. Podobnie jak w rozwiniętym powyżej rozważaniu na temat dekonstrukcji, nasza kultura, która sama w sobie jest beznadziejna i wyzuta z jakiegokolwiek ontologicznej wartości, zostaje „zrekonstruowana” przez Jezusa i przywrócony zostaje jej pełen status ontologiczny. Można posłużyć się analogią z sakramentem małżeństwa. Oczywiście,

małżeństwo nie może być zredukowane do samego ślubu, czy kolejnych czynności małżonków względem siebie. Tak jak jasna świadomość oraz „kontemplacja” współmałżonka jest silnym „sakramentalnym” komponentem małżeństwa, tak *mutatis mutandis* adoracja wystawionej Hostii jest silnym sakramentalnym (a więc bez wątpienia liturgicznym) komponentem Eucharystii. Tam bowiem tkwi dynamizm konsekracji, *fractio panis*, komunii, który przekracza pojedynczy moment. Poza tym, aby nie pomylić dynamizmu życia z absorbującym zamieszaniem, dynamizmu małżeństwa z pewną tylko rutyną życia wspólnego, dynamizmu Eucharystii z odgrywaną sztuką – abyśmy nie ulegli działaniu dla działania, kontemplacja przypomina nam, że zakotwiczenie nie jest spętaniem. Bo bez zakotwiczenia nie ma podróży lecz tylko włóczęgostwo. Dlatego zamiast porzucać kontemplację wystawionej Hostii jako Nieliturgiczne działanie, powinniśmy używać ją za paradygmat mający zastosowanie w pozostałych elementach życia.

Obok małżeństwa, również sakrament namaszczenia chorych można zobaczyć w nowym świetle, gdy rozważymy go z tej perspektywy. Byłoby pożądaną innowacją zobaczyć, jak właściwe znaczenie tego sakramentu wykracza daleko poza sam moment „ostatniego namaszczenia” Obecnie już rozumie się sakrament namaszczenia jako pomocny na każdym etapie i przy każdym rodzaju choroby, nawet zanim stanie się ona śmiertelna. Jednak można pójść jeszcze dalej i zobaczyć w tym przywracaniu wagi cierpieniu jako takiemu sakrament, w który cierpienie jest wpisane, przypuszczalnie przez samego Chrystusa. Tak jak wszystkie sakramenty, również namaszczenie jest darem, który zobowiązuje: przynosi pociechę, lecz domaga się owoców. I tak jak szczególnie Eucharystia promieniuje on swoją skutecznością poza bezpośrednie korzyści – dotykając jakby wszystkich ludzi cierpiących i zakorzeniając ich w jednym odkupieńczym czynie Chrystusa. Poprzez to nasza kultura cierpienia, jeśli możemy tak ją nazwać, zostaje przejęta przez Chrystusa i usakramentalniona, czyli wyposażona w wartość i skuteczność. Nie chodzi tu tylko o cierpienie chrześcijan, jednostki namaszczonej, lecz o cierpienie ludzkości jako całości. Tak jak wystawiona Hostia promieniuje Obecnością, tak namaszczenie promieniuje siłą, nie wyłącznie i – być może – nie tak bardzo siłą do zaakceptowania cierpienia, co głównie mocą do przemienienia go w akt odkupieńczy poprzez wszczępienie go w konkretny odkupieńczy akt Jezusa, zabitego, zmartwychwstałego i uwielbionego. Jezus domaga się oddania Mu ludzkiego cierpienia i nadaje mu znaczenie. Stwierdzenie Pawła, że „dopelnia braki udręek Chrystusa” (Kol 1, 24: *ta hystereamenta*

ton thilipseopn), można odnieść z powodzeniem do pojęcia namaszczenia jako pewnej zasługi. Jezus nadaje wartość ludzkim cierpieniom, tak jak swoim: trzeba je dopełnić, gdyż są one Jego.

Wnioski: ontologia jako chrystologia

Moim zamiarem w tym artykule było przedstawienie trzech aspektów myśli współczesnej: roli tradycji wobec postępu, zmiany; dekonstrukcjonizmu oraz odrzucenia metafizyki obecności – po to, aby uzyskać wgląd w sam środek fenomenu sakramentalności. Aby to osiągnąć, patrzyłem na sakramentalność z podwójnej perspektywy: światopoglądu katolickiego i świeckiego. Przy okazji przedstawiłem odważny przykład spojrzenia na (1) papieństwo i Kościół jako „dom Piotra”, na (2) dekonstrukcję jako politeistyczną propozycję, która pomaga w zrozumieniu monoteistycznej wizji grzechu i odkupienia (grzech jest powszechną rozpadliną, która relatywizuje Absolut i ogniskuje się w zabiciu Jezusa, zaś odkupienie – to powszechne naprawienie tej rozpadliny, które dzięki zmartwychwstaniu Jezusa przywraca właściwą naturę Absolutowi), i wreszcie na (3) *parousia* jako ponad-czasowe i historyczne samo-objawienie się Absolutu w sposób, który nadaje nowe znaczenie ontologicznej koncepcji obecności.

Zobaczyliśmy w ten sposób, jak sakramentalność może zostać przedstawiona w wymiarze ludzkiej kultury, czyli jako (odpowiednio do trzech części): (1) osobowy i fizyczny kontakt, ucieleśniony w nieprzerwanej linii przekazu poszczególnych jednostek, (2) fizyczna właściwość, w której sakramenty są nam dane jako narzędzie, dzięki któremu nasze grzechy zostają jednostkowo dotykane przez Odkupienie, opierając się na postępowaniu właściwym dla takiego procesu w obrębie ludzkiej kultury i (3) wpływ, jaki wywiera sakramentalna obecność w dotykaniu wszystkich ludzi za pomocą innych osób, znów dzięki procesowi, którego analogię odnajdujemy w kulturze, gdzie ludzie są dostarczycielami doświadczenia względem siebie nawzajem.

Taka perspektywa pomaga nam zobaczyć głęboki związek między ontologią a etyką, między ontologią a światem konkretności³⁵

³⁵ Wciąż powiększająca się spuścizna pisarska D. L. Schindlera dotyczy w znacznej mierze tego zagadnienia. Zob.: *Creation and Nuptiality: A Reflection on Feminism In Light of Schmemmann's Liturgical Theology*, *Communio* 2 (2001) 28; na temat pojęcia „naturalnej sakramentalności” i „sakramentalności ontologicznej” u Schmemmanna zob.: *Trinity, Creation, and the Order of Intelligence In the Modern Academy*, *Communio* 3 (2001) 28, s. 410, 414 i 418.

Grzech niesie za sobą ontologiczne konsekwencje, a tym bardziej Odkupienie. Bez Chrystusa rzeczywistość załamałaby się. Taki rozpad miało na celu kuszenie Chrystusa i nieudane kuszenie Ukrzyżowania. Rzeczywistość podległa rozpadowi byłaby szczerzącym się piekłem. Odkupiona rzeczywistość jest światem łaski, czyli światem zgodnym z Bogiem. Wyłącznym narzędziem tej zgodności jest sakramentalność ucieleśniona w Kościele. Dlatego sakramentalność wymaga także w naszych oczach głębokiego wymiaru ontologicznego. Misyjny wpływ Kościoła wykracza poza przekazywanie wiary i wyzwalamie z ludzkich chorób: jest ucieleśnieniem wybawienia od piekła, wybawieniem od zupełnego ontologicznego upadku tak wierzących jak i niewierzących. W tym procesie wyzwalamia ma swoje miejsce kultura. Nasze ręce ofiarowują chleb i wino, tak że świat może być z kolei ofiarowany jako sakrament Jego obecności i może być dotykany przez Niego, przez Niego też wreszcie wszystkie włókna naszej rozproszonej rzeczywistości mogą znów zostać złączone w spójności łaski.

Dominująca rola Jezusa w kulturze, czyli idea czystej kultury chrześcijańskiej (innej niż chrystyczna kultura), zdaje się być niedorzecznością dla tych, którzy przyglądają się z zewnątrz i żądają nieosobowych zasad racjonalizmu. Jak wszechświat w swej rzeczywistości może być skupiony i kręcić się tylko wokół osoby? Jednakże jest to współczesna tęsknota wielu. Ostatecznie dekonstrukcjonizm i postmodernizm podkreślają znaczenie chrześcijańskiej metafizyki. Podkreślają bowiem paradoks tymczasowości i pewności (jakby pewności o tymczasowości), czy – można by powiedzieć – dynamizmu w stałości. Jest to w pewien sposób nowe postawienie problemu, który w starożytności był przyczyną konfrontacji Heraklita z Parmenidesem (która sięga korzeniami wielkich mitów syryjsko-mezopotamskich). Jednak można w tym odnowionym paradoksie widzieć także niejasne odnowienie chrześcijańskiego twierdzenia: dzięki związkowi z Jezusem jako osią rzeczywistości, chrześcijanie znajdują się zawsze na samym wierzchołku poruszającej się wciąż do przodu fali, która jest zawsze w najlepszym położeniu i nie może być zdławiona. Jest w tej dynamice jakby wyraźna tymczasowość.

Aby to lepiej zilustrować i zarazem przejść do wniosków, przyjrzyjmy się trzem kolejnym kwestiom.

1. *Kultura jako materia sakramentu* – Wcielenie jest podstawowym odpowiednikiem sakramentalności. W sakramentach Jezus przyjmuje naszą kulturę w czasie, tak jak przyjął ludzką naturę od Maryi i otrzymaną od starożytnego Izraela historię. My, odwrotnie, poprzez

sakramenty przyjmujemy Boga w naszej kulturze. Jakby powtarzając zdziwienie św. Jana („to wam oznajmiamy, co było od początku, cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy i czego dotykały nasze ręce” – 1 J 1, 1) przez sakramenty patrzymy na Boga. Jednak nasze przyjęcie jest zarazem ofiarą, konsekracją. Ofiarujemy naszą kulturę, która może zostać przemieniona przez łaskę.

Właściwe zrozumienie sakramentalności jest istotnym warunkiem do tego, by wpisać kulturę w łaskę, a nie ażeby łaskę wpisać w kulturę. Myśl chrześcijańska stoi na stanowisku ontologicznej i epistemologicznej (czyli dotyczącej znaczenia) zgodności rzeczywistości materialnej i duchowej, skończonej i wiecznej, itp. Chodzi tutaj o – by użyć terminu Schindlera³⁶ – integralną łączność między porządkiem rozumienia i bytu, nie tylko w tym znaczeniu, że sakramentalność jest inteligibilna (choć pozostaje tajemnicą), lecz że umożliwia zrozumienie. Mówić o „bycie” oznacza: mówić o Chrystusie, a z kolei mówić o Nim, to ostatecznie „żyć” Jego sakramentami. Dlatego kultura jest faktycznie *materia sacramenti*, nie w znaczeniu mechanistycznym, ponieważ jest zakotwiczona w rzeczywistości żywego organizmu, Kościoła. Sakramentalność nadaje kulturze nową wartość, która nie zmienia jej specyfiki, ale wyposaża ją w nowy wymiar.

Prawdę mówiąc, przekonujące sakramentalne odniesienie rodzi problem założeń dla świeckiego dyskursu i dlatego odróżnia się czysty chrześcijański dyskurs od tego, który można traktować jako jedynie chrystyczny. Ten ostatni nie zakłada sakramentalności jako części argumentacji logicznej i dlatego może być łatwiej przyjęty. A tego właśnie domaga się to, co nazywamy niekiedy „liberalnym” chrześcijaństwem, wypływa zaś z tego, że niektórzy dzielą z niechrześcijanami wiele wspólnego i wtedy można łatwo rozwinąć akceptowalny obustronnie wywód³⁷ Nie przynosi zapewne żadnego uszczerbku prezen-

³⁶ „Istotną sprawą jest tutaj tzw. «nowa inkulturacja»: czy nowość może pogodzić «współistotność» nowej inkulturowanej duchowości z normatywną duchowością Boga ... Jest to przecież ta Ewangelia, która zawsze i wszędzie jest formą *a priori* dla nowej inkulturacji chrześcijańskiej duchowości” (Schindler, *Heart of World...*, dz. cyt., s. 101); „pierwszeństwo przyjęcia”, „niepełne wytłumaczenie tego, co jest zawarte w „uczestnictwie” ... przemienia się zbyt szybko w «twórczość»” (s. 103); „forma miłości, którą niesie ze sobą Kościół jako *communio*, dotyka szczególnego porządku cywilizacji” (s. 187); „inkulturacja wiary” (Schindler, *Catholicism and Secularization in America...*, dz. cyt., s. 13); „Wszystko, co jest w kosmosie, musi być i stawać się przez adopcję i uczestnictwo tym, czym jest Jezus z natury” (s. 171).

³⁷ Analogiczny wywód przeprowadza D. L. Schindler w serii artykułów poświęconych współczesnemu uniwersytetowi.

towanie w ten sposób – czyli chrystycznie – pewnych podstawowych intuicji, które wiążą się z dyskursem świeckim, posługując się właściwą mu terminologią, tak jak miało to miejsce na przykład z pojęciem osoby u Augustyna. Jest to także cechą charakterystyczną współczesnej myśli żydowskiej od Bubera do Levinasa, która może być łatwo uchwycona w pojęciach świeckich, ponieważ funkcjonuje w całości dokładnie poza ideą sakramentalności. Chrystyczne, niesakramentalne ujęcie przesłania Jezusa jest z pewnością łatwiejsze do zaakceptowania niż na przykład uznanie Eucharystii jako ontologicznej osi rzeczywistości, z całą jej fizycznością i zwyczajnością. To jest właśnie punktem wyjściowym kultury chrześcijańskiej. I to jest również doświadczeniem chrześcijańskim.

2. *Doświadczenie chrześcijańskie* – Sakramentalność określa doświadczenie chrześcijańskie. Nie ma ona służyć temu, by tworzyć granicę między chrześcijańskim (sakramentalnym) a „ludzkim” (nie-sakramentalnym) doświadczeniem. Przeciwnie, chrześcijanie żyją jako chrześcijanie każdym aspektem i momentem ludzkiej kultury, począwszy od odkrycia naukowego czy wyczynu lekkoatletycznego aż po akceptację bólu i przegranej. Krzyż towarzyszy wszystkim ludziom, jednak do chrześcijan przychodzi wraz z ukrzyżowanym na nim Jezusem. I to właśnie sakramentalność pozwala nam, niosącym nasze krzyże, uczestniczyć w Jezusowym konaniu. Co jest jednak modalnością chrześcijańskiego doświadczenia? Czyli, innymi słowy, w jaki sposób sakramenty oddziałują na nas tak, że możemy powiedzieć, iż ich doświadczamy? Dlaczego możemy mówić o doświadczeniu, a nie o mitycznej fantazji?

Nie mówię tutaj o psychologicznym doświadczeniu skutków sakramentu, jakbym był w stanie odróżnić własne odczucia zależnie od przyjęcia lub nieprzyjęcia sakramentu. Odnoszę się raczej do świadomości nowych rzeczywistości, w których mogę uczestniczyć tylko na mocy bycia dotkniętym sakramentalnie. Pomocna może tu być analogia. Gdy przekracza się granicę, krajobraz nie zmienia się: nie mogę więc na podstawie moich zmysłów odróżnić, czy znajduję się w Szwajcarii w chwili, gdy przekroczyłem już granicę z Włochami. Ale dla żołnierza ruchu oporu, uciekającego od swoich prześladowców podczas drugiej wojny światowej, świadomość przekroczenia granicy była wszystkim. Istniało rzeczywiste doświadczenie granicy z przejmującym poczuciem wynikającego stąd wyzwolenia. Wolność nie była fantazją, gdyż granica była rzeczywistością, choć niedostrzegalną dla zmysłów w postaci krajobrazu. Tak jak granica, sakramentalna rzeczywistość

prowadzi nas do świadomości nowego krajobrazu, który wpływa na nas głęboko – znaczonego przez oznakowania, które są kulturowe i jako takie dostępne doświadczeniu zmysłowemu. Mamy tu możliwość odwołania się tylko do dwóch przykładów.

Pierwszym jest doświadczenie chrztu. Zaś aspektem, który zostanie tutaj rozważony, jest świadomość, jaką on wywołuje odnośnie przynależności do szerszego zakresu relacji, znanej jako „świętych obcowanie”. Będąc wszczepionym w Jezusa, jak w kanał łaski, uczestniczę w obszernej naturze łaski. Ta świadomość wpływa głęboko na moje osobiste doświadczenie ludzkich więzi. Na mocy chrztu zatem mogę na przykład „poczuć” wyjątkową więź z tymi, których znałem i kochałem, a którzy już umarli. Jest to wyjątkowe, czyli specyficznie chrześcijańskie, doświadczenie, gdyż świadomość chrztu wyposaża moją pamięć o nich w możliwość obcowania z nimi dzięki mocy przeobfitej łaski, w którą wszyscy jesteśmy wszczepieni. Oczywiście kult zmarłych jako taki nie jest wyłącznie fenomenem chrześcijańskim. Jednak pamięć, która jest świadoma własnego współodkupieńczego zasięgu, jest unikalna.

Drugim przykładem jest małżeństwo. Wyjątkowo chrześcijański jest w nim sposób, w jaki sakrament zakotwicza dwie istoty ludzkie oraz rodzinę, która bierze z nich swój początek, w wymiarze trynitarnym. Nierozzerwalność więzi między mężem i żoną oraz więzi między rodzicami a dziećmi, nie powstając jako legalne obciążenie, wyraża wyjątkowy aspekt miłości, który jest echem tego, co wiemy o Trójcy: całkowite niemal mieszanie odmienności i powszechności. Mąż i żona, rodzice i dzieci posiadają wyjątkową relację między sobą, która jest zupełnie wyłączna wobec innych – choć nie jest egoistyczna. Jej specyficzność czyni ją wyłączną: wbrew czasowi, ich życie jest związane do tego stopnia, że nikt inny nie może w nim uczestniczyć. A przecież im bardziej wyłączne jest małżeństwo, tym bardziej szerokie się staje w swym zasięgu, a przez to miłość tak przeżywana promieniuje i dzieli się z innymi. Świadomość, że nikt nie może przestać być poślubionym, a bardziej jeszcze że nikt nie może być sierotą, jest typowym i wyjątkowym doświadczeniem chrześcijańskim. Tylko świadomość sakramentu umożliwia nam bogactwo takiego głębokiego ludzkiego doświadczenia.

Chrześcijańskie doświadczenie sytuuje się więc wokół sposobu, w jaki rzeczywistość sakramentalna wpływa na naszą percepcję i nasze istnienie. Niedawne wstrząsy w amerykańskim społeczeństwie, spowodowane pedofilią wśród księży, posłużyły, choć nie bezpośrednio, do

zwrócenia uwagi na to istotne zagadnienie związane z sakramentalnością. Stanowczość, z jaką media, komentatorzy i opinia publiczna, wyrażały konieczność wykluczenia z kapłaństwa, a nie tylko z posługi, winnych, uwypukla podstawowe niezrozumienie „charakteru”, który określa całe katolickie spojrzenie na rzeczywistość sakramentalną. Nikt nie może zostać pozbawiony skutków sakramentu święceń, tak jak nikt nie może przestać być ochrzczonym czy związanym węzłem małżeństwa. Stąd też wynika katolickie stanowisko odnośnie do rozwodów: „rozwód” jest dopuszczalny tylko wtedy, gdy małżeństwo nigdy nie zaistniało (jeśli go w ogóle nie było). Stwierdzenie nieważności nie jest działającą wstecz de-sakramentalizacją, lecz po prostu poznaniem początkowego braku, pomimo którego powstała widzialna relacja sakramentalna, choć sakramentu tak naprawdę nie było.

3. *Absolutne wydarzenie* – Pojęcie „absolutnego wydarzenia” wywołuje najpierw wrażenie, że mamy do czynienia z jakimś pojedynczym zdarzeniem – powiedzmy stworzeniem, wcieleniem, czy końcem świata. Jednak takie odczytanie ujawnia podstawowe niezrozumienie, zakorzenione w poglądzie politeistycznym, który ma na celu podzielenie Absolutu, gdyż właśnie tam absolutne wydarzenie rozumie się jako jedno z serii wielu wydarzeń. Odmienne, monoteistyczne rozumienie tego pojęcia traktuje „absolutne wydarzenie” jako absolutne w tym, że posiada absolutny Podmiot. Dlatego każde wydarzenie, które angażuje samego Boga w świecie skończonym, jest absolutne. Taka jest właśnie w swych początkach wielka intuicja Starego Testamentu ze swoim rozwojem tego, co nazywamy „świętą historią”. Każda Boża ingerencja w Izrael jest „święta” w szczególnym znaczeniu, którym jest „absolutność”. Zgodnie z takim ujęciem, żadne wydarzenie obejmujące Boga jako Podmiot nie może zostać zrelatywizowane, a historia uzyskuje zawsze i w swym pierwotnym wymiarze charakter eschatologiczny. Nasza czasowość jest zatem umieszczona w wieczności, a cielesność naszego przestrzennego ograniczenia – w nieskończoności.

Sakramentalność jest wyrazem tego procesu. Prawdziwa, święta historia już jest sakramentalna: reprezentuje historię Bożego zaangażowania w tym, co skończone. Jednak sakramentalność jest o wiele bardziej specyficzna i wyraźna. Odzwierciedla bowiem świadomy wybór na rzecz Jezusa, aby ucieleśnić kulturowe instytucje przez specyficzne samo-objawienie się Go jako Absolutu. Właśnie dzięki temu, że jest On absolutny-względny, że jest Bogiem-człowiekiem, sakramentalność staje się mostem, który pozwala nam na takie samo połączenie. Sakramenty tworzą kanał dla „relacyjności” (nie relatywiz-

mu), potwierdzając, iż Absolut jest relacyjny (bez relatywizowania Go). Głoszą one, poprzez swoją różnorodność i powtarzalność, podstawową jedność absolutnego Bożego działania, czyli dokładnie: absolutnego wydarzenia.

Kościół jest również połączony. My jesteśmy Kościołem. Ale Kościół jest także instytucją. Miejmy nadzieję, że od teraz będzie już jasne, iż to pojęcie jest oddalone od jakiegokolwiek sztucznego triumfalizmu, z wyjątkiem triumfalizmu krzyża. Kościół jest absolutny, gdyż jest „ciałem” Chrystusa, czyli szczególnym sakramentalnym ucieleśnieniem Jego osobowej woli. Jego osobowe wcielenie trwa w sakramentalnym Kościele jako głębokie kulturowe wcielenie. Odkupienie dotyka nas nie tylko przez wieki jako pojedynczy moment, choć takim z pewnością było. Jezus jest absolutnym Podmiotem, który każdego indywidualnie dotyka poprzez sakramentalną rzeczywistość Kościoła, a to sprawia, że każde działanie Kościoła, każdy instytucjonalny moment, każde sakramentalne działanie jest również absolutne.

* * *

Widzieliśmy, jak grzech może być traktowany jako ontologiczne pomniejszenie i jak Jezusowa potencjalna uległość względem kuszenia byłaby katastrofą ontologiczną i moralną również z racji związku między ontologią a moralnością, z pierwszeństwem moralności. W terminologii Schindlera istnieje głęboka i fundamentalna zamienność porządku bytu i porządku sakramentalnej obecności. Odkupienie daje tyle, ile daje zbawienie. Odkupienie jest zapośredniczone w kulturze, którą odbieramy jako sakramentalność. Dlatego sakramentalność wpływa na nas, sakramentalność jest stałą manifestacją absolutnego zdarzenia. Stare adagium: *Extra Ecclesiam nulla salus*, można zamienić na: *Extra Ecclesiam nullum ens*, które można też wyrazić w słowach: „poza Kościołem nie ma obecności”

tłum. Wojciech Sadłoń SAC