

Wybór tekstów z prezentowanego tomu 7/1:

dr hab. Marzena Górecka prof. KUL

1) Komunia

Punktem kulminacyjnym Eucharystii jest Komunia, ona chce być przyjmowana. Jeśli dobrze to rozważymy, to wówczas ukaze się nam kolejny stan rzeczy. Co właściwie dzieje się w Komunii świętej? Wszyscy przystępujący do Komunii spożywają jeden i ten sam Chleb, Chrystusa, Pana. Jedzą z jednego Stołu Boga, przy którym nie ma żadnych różnic, przy którym przedsiębiorca i robotnik, Niemiec i Francuz, uczony i nieuczony – wszyscy są tak samo ważni. Jeśli chcą należeć do Boga, przynależą do jednego Stołu – Eucharystia gromadzi ich wszystkich w jednej wspólnocie Stołu. I jak już powiedziano, jeden jest nie tylko Stół, lecz to, co spożywają, jest całkowicie jednym i tym samym. Wszyscy spożywają Chrystusa, ponieważ wszyscy jako ludzie wchodzą w duchowy związek z tą samą podstawową rzeczywistością – z Chrystusem, wszyscy wchodzą niejako w duchową przestrzeń, którą jest Chrystus. W momencie duchowego uniesienia Augustyn był przekonany, że słyszy głos Pana, który mówił do niego: Jestem chlebem mocnych. Pożywaj Mnie. Nie ty jednak zamienisz Mnie w siebie na podobieństwo zwykłego pokarmu, lecz Ja zamienię cię w siebie. To oznacza, że w przypadku zwykłego posiłku człowiek jest silniejszy niż pokarm. Spożywa go, w procesie trawienia pokarm się rozkłada i (na ile to potrzebne) zostaje zasymilowany przez ciało, przemieniony w endogenną substancję, staje się częścią nas samych, przemienia się w substancję naszego ciała. W Eucharystii pokarm, czyli Chrystus, jest silniejszy od nas i jest czymś więcej niż my. Stąd też jej sens jest dokładnie odwrotny: ona chce nas przemienić, upodobnić do Chrystusa, tak byśmy wyszli z siebie, wzniesli się ponad samych siebie i upodobnili się do Chrystusa. Znaczy to jednak również, że wszyscy komunikujący są przez Komunię wyprowadzani z siebie samych i przystosowani do jednego pokarmu, czyli do duchowej rzeczywistości Chrystusa. To zaś z kolei oznacza, że jednoczą się również wzajemnie ze sobą. Wszyscy zostają wyprowadzeni z siebie i włączeni w to samo centrum. Ojcowie powiadali: Stają się (albo powinni się stać) „Ciałem Chrystusa”. I to jest właściwy sens Komunii świętej: że komunikujący jednoczą się ze sobą przez upodabnianie się do jednego Chrystusa. Podstawowym sensem Komunii nie jest spotkanie pojedynczego człowieka z jego Bogiem – ku temu prowadziłyby także inne drogi –, lecz jej sens polega właśnie na zjednoczeniu się pojedynczych ludzi ze sobą przez Chrystusa. Ze swej istoty Komunia jest sakramentem chrześcijańskiego braterstwa.

Wydaje mi się to niezwykle ważne dla praktyki przyjmowania Komunii. Już w naszych modlitwach komunijnych powinniśmy sobie za każdym razem uświadamiać, że przyjęliśmy sakrament braterstwa, i próbować zrozumieć, jakie to na nas nakłada zobowiązanie. Powinniśmy więc na nowo jeszcze bardziej uświadomić sobie, że katolicyzm nie oznacza jedynie wertykalnego powiązania pojedynczego człowieka z Chrystusem i z Ojcem, nie jest też tylko powiązaniem z najwyższym szczytem hierarchicznym, papieżem, lecz że do istoty katolicyzmu zasadniczo należy również powiązanie horyzontalne, powiązanie ze sobą komunikujących jednostek i wspólnot. W gruncie rzeczy nacjonalizm narodów katolickich jest rzeczą głęboko zawstydzającą, która pokazuje, jak dalece zapomniany został prawdziwy sens Komunii. Być katolikiem nie znaczy tylko tyle, że wszyscy mówimy „tak” Rzymowi, lecz także to, że wzajemnie mówimy sobie „tak”,

uznajemy się za wspólnotę uczestniczących w Ciele Chrystusa, a przez to w Duchu Chrystusa. Z tej perspektywy wczesne chrześcijaństwo interpretowało istotę Kościoła. Mówiono: Kościół jest Ciałem Chrystusa, co powinno znaczyć, że jest wspólnotą tych, którzy wspólnie przyjmują Ciało Chrystusa i przez to stanowią jedno również wzajemnie między sobą. Istota kościelnej jedności dokonała się w sposób widzialny poprzez to, że poszczególne wspólnoty mogły razem przystępować do Komunii, to znaczy, że każdy chrześcijanin mógł przystępować do Komunii w każdej chrześcijańskiej wspólnocie i w ten sposób, przez jeden Chleb, wszyscy mieli świadomość powiązania z jednym Panem i z Jego Duchem i czuli się wobec Niech zobowiązani. Coś z tej kościelnej świadomości byłoby nam na nowo potrzebne. Kościół nie jest partią ani aparatem politycznym, lecz wspólnotą w Ciele Chrystusa. Potrzebuje z pewnością również administracji i aparatu, ale ze swej istoty jest on czymś więcej.

2) Sakramenty

Współczesny człowiek nie pojmuje już właściwego sensu sakramentów, często w ogóle nie rozumie, dlaczego musi przychodzić do kościoła na nabożeństwa. Nie chce on być niereligijny, ale jest przekonany, że człowiek ma bezpośrednie odniesienie do Boga i że wcale nie potrzebuje pośrednictwa sakramentów oraz Kościoła. Mówi: Czy naprawdę muszę iść do kościoła, ażeby znaleźć Boga? Czy Bóg nie jest wszędzie? Czy spotkanie Boga w naturze nie jest oznaką większej religijności niż spotkanie w głuchej przestrzeni kościelnej? Czy na przykład we wspaniałej katedrze lasu albo w królewskiej górskiej wolności działanie Boga nie jest często potężniejsze, bardziej żywe i bliższe niż w znużonym, sentymentalnym tłumie ludzi zapełniających mniej lub bardziej gustowny kościół? Kto w Eucharystii widzi tylko obecność Boga, ten rzeczywiście nie może znaleźć właściwej odpowiedzi na te pytania. Tu jednak, jak widzieliśmy, chodzi o coś znacznie więcej. W Eucharystii jest obecny nie tylko Bóg, lecz także Człowiek Chrystus Jezus, to znaczy Bóg, który stał się naszym ludzkim Bratem. I dlatego jako całość służy ona nie tylko spotkaniu z Bogiem, lecz także – za sprawą Boga – jednoczeniu się ludzi w wierze i we wspólnocie Ciała Chrystusa. Dlatego sakramenty i kult kościelny mają trojaki kierunek oddziaływania, decydujący o ich znaczeniu.

Są gwarantami rzeczywistej odpowiedzi Boga na *religio* człowieka, gwarantami, że religijność ostatecznie nie jest monologiem człowieka, pięknym, ale pustym uczuciem, lecz że otrzymuje on odpowiedź, iż Bóg jest jego partnerem, jego „Ty”, który się nim naprawdę zajmuje. Sakramenty stanowią gwarancję i kontynuację historycznej rzeczywistości Chrystusowego zbawienia. W Chrystusie Bóg naprawdę stanął na tej ziemi i w sakramentach jest On nadal na niej obecny. Włączył się w nurt historii, stał się właśnie naszym Bratem. Dopiero w ten sposób, przez odpowiedź Boga, religijność otrzymuje swą zobowiązującą powagę, swą godność i wielkość, bez których pozostawałaby tylko egzaltacją.

W ten sposób dają one religijności jej cielesność, dbają o to, żeby jej korzenie zapadły w głębę tej ziemi, żeby objęła ona całego człowieka, który nie jest przecież tylko duchem, lecz również ciałem; włączają całą rzeczywistość stworzenia, rzeczy naszej ziemi w sferę świętości i uświęcają je. Religia prywatnego uczucia pozostaje niewidoczna, pozostaje czysto duchowa, i dlatego jest zignorowaniem rzeczywistej istoty ludzkiej, której część stanowi cielesność. Człowiek W przededniu soboru jest istotą cielesną i również ciało należy do sfery religijności. Wszystko inne jest w gruncie rzeczy niewiarygodne i zniweczone. Sfera jedynie duchowa nie należy do porządku życia człowieka. Czyż to nie wspaniałe, że w sakramentach elementy tej ziemi są powołane do niepojętej służby i mogą się stać tradentami Bożej bliskości? Chleb i wino – owoc ludzkiego potu, ludzkiego trudu i pracy – zostają wyniesione

ponad siebie same i pozwalają nam odczuć tajemnicę nowego świata, który zostanie napelniony wspaniałością wiecznego pokoju.

Sakramenty znoszą pojedynczość człowieka przed Bogiem; jednoczą ludzi w jedną wspólnotę świętości. Przygotowują ową wieczną, definitywną wspólnotę, na której ma kiedyś spocząć wieczny pokój: spełnioną wspólnotę tych, którzy weszli do chwały Bożej. Z pewnością rzadko kiedy zostało to jaśniej i dosadniej powiedziane niż w owej cudownej modlitwie eucharystycznej wczesnego chrześcijaństwa, która zachowała się w tak zwanej *Didache*: „Dziękujemy Ci, Ojczy nasz, za życie i za poznanie, które objawiłeś nam przez Jezusa, sługę Twego, Tobie chwała na wieki! Jak ten chleb łamany, rozrzucony po górach, został w jedno zebrany, tak niech Kościół Twój aż po najdalsze krańce ziemi zbierze się w jednym królestwie Twoim, bo Twoja jest chwała i moc przez Jezusa Chrystusa na wieki!”. Taki jest rzeczywiście najgłębszy sens Eucharystii: ażeby zgromadzić rozproszoną i rozdartą ludzkość w jedności jednego Pana Jezusa Chrystusa, który jest jej jedynym prawdziwym życiem.

3) Otwartość Kościoła na różnorodność ducha ludzkiego

Chyba najbardziej rzucającym się w oczy doświadczeniem, które kardynalnie kształtuje duchową sytuację teraźniejszości, jest „zmniejszenie się” świata i całkowicie nowa jedność ludzkości. Doświadczenie to sięga swymi początkami niewątpliwie już co najmniej odkrywczej wyprawy Krzysztofa Kolumba, jednakże dopiero teraz, dzięki niesłychanym możliwościom techniki, zyskuje ono na wstrząsającej aktualności, która dochodzi do świadomości nawet najprostszego człowieka. Kto je śniadanie w Niemczech, na obiedzie może już być w Egipcie, a następne śniadanie spożyć już gdzieś na Dalekim Wschodzie. Kto w Londynie przed telewizorem słucha przemówienia amerykańskiego prezydenta, może jego słowa słyszeć wcześniej niż ktoś siedzący u stóp prezydenta, ponieważ fale elektryczne niosą słowa prędkiej niż akustyczne. Radio i telewizja wnoszą cały świat do każdego domu, a nadto w każdym większym mieście można spotkać ludzi ze wszystkich części globu – świat się skurczył.

Dochodzi do tego następna rzecz: Podczas gdy do niedawna jeszcze ludzkość była podzielona na liczne odrębne kultury narodowe, dzisiaj miasto w Chinach lub Japonii nie wygląda istotnie inaczej niż w południowej Afryce, Europie lub Ameryce. Na odrębne kultury nakłada się coraz szybciej ujednoczona kultura techniczna, która wprawdzie dopuszcza jeszcze jakby pojedyncze dialekty, w całości jednak stała się czymś w rodzaju jednego duchowego języka ludzkości. Cała ludzkość myśli i mówi dzisiaj w kategoriach technicznej cywilizacji europejsko-amerykańskiej barwy i przez to w całości weszła w stadium ujednoczenia, które w basenie śródziemnomorskim w czasach Jezusa osiągnęła jedna kultura hellenistyczna. Oczywiście jest, że dla Kościoła sytuacja taka stwarza nowe możliwości, ale również przynosi nowe zadania i niebezpieczeństwa. Jako *Catholica* był on zawsze ukierunkowany na całą ludzkość, a ruch zmierzający do zjednoczenia ludzkości, które się dokonuje na naszych oczach, oznacza nowe uwarunkowania w realizacji ogólnoludzkiej misji. Jeśli dana historyczna godzina jest w każdym wypadku również wyrazem jakiegoś szczególnego wezwania Bożego, jakiegoś *kairosu*, który mamy dostrzec, jasne jest wtedy, że szczególnym zadaniem dzisiejszego Kościoła jest otwarcie oczu na całość ludzkości. W jeszcze pełniejszym sensie niż dotychczas musi się on stać Kościołem całego świata. Ustanawianie tubylczych hierarchii w krajach misyjnych stanowi doniosły krok w tym kierunku; za nim muszą pójść następne. Należy się przy tym zastanowić przede wszystkim nad następującą sprawą. Gdy chrześcijaństwo wchodziło na drogę prowadzącą do świata,

wszędzie znajdowało tak zwaną *koine*, czyli jeden wspólny język grecko-rzymskiej kultury. Duch tego języka przenikała przede wszystkim panteistyczno-immanentystyczna filozofia stoicka. Był to jednak język zrozumiały, w którym wszędzie myślano i mówiono. Misja chrześcijańska bez oporów przyjęła go, ażeby w nim głosić orędzie Jezusa Chrystusa. W ten sposób *koine* dawnego pogaństwa stała się na koniec językiem prawdziwie chrześcijańskim. Dzisiaj Kościół stoi ponownie wobec swoistej *koine*, którym jest jednolite myślenie i mówienie w kategoriach cywilizacji technicznej, obowiązujące nawet poza granicą, którą zawiesiła nad ludzkością żelazna kurtyna. Czy nie powinien on podjąć nowego wysiłku i spróbować posługiwać się *koine*? W kontekście problemu misyjnego wiele się mówi o akomodacji, czyli dostosowaniu dóbr wiary do rozmaitych kultur narodowych. Nie zaprzeczając nieprzemijającemu znaczeniu tego problemu, o którym wkrótce będzie tu ponownie mowa, można jednak zapytać, czy nie tak samo pilnym zadaniem jest rozejście się za nową formą przepowiadania, w której dzisiejsze myślenie technicznej kultury jedności będzie wykorzystywane w głoszeniu Jezusa Chrystusa, a nowa *koine* ludzkości zostanie przekształcona w chrześcijański dialekt.

Nasuwa się tu jeszcze jedna myśl. Zwycięstwo cywilizacji technicznej jawi się jak zwycięstwo europeizmu. Towarzyszy mu jednak coraz wyraźniejsze słabnięcie elementu europejskiego. Podjęta pół wieku temu próba protestanckiego dogmatyka Ernsta Troeltscha, który na podstawie zrodzonej z chrześcijaństwa wyższości kultury europejskiej chciał jednocześnie wykazać wyższość chrześcijaństwa nad wszystkimi innymi religiami, byłaby dziś nie do pomyślenia. Na przeszkodzie stoi doświadczenie dwóch wojen światowych, w których jasno ukazały się otchłanie i ponure możliwości kultury europejskiej.

Okropność tych wojen, okrucieństwa, których dopuszczały się te tak zwane ludy chrześcijańskie, w świecie niechrześcijańskim zrodziły głębokie wątpliwości dotyczące chrześcijaństwa i jego możliwości przeobrażenia człowieka i świata. Azjata (którego tutaj przede wszystkim bierze się pod uwagę) nie rozróżnia przy tym chrześcijan i niewierzących, którzy żyją w krajach chrześcijańskich, nie jest też gotów wyraźnie odróżnić podstawowej słuszności chrześcijaństwa od faktycznej niewierności chrześcijan. Wskazuje na fakty, na to, że dwa tysiące lat chrześcijańskiej historii wypełnionych było nieprzerwaną wrzawą wojenną i przelewem krwi, okrucieństwem, nietolerancją i krwawym prześladowaniem innowierców. Będzie natomiast wskazywał na cierpliwy geniusz Indii, na pełen rezygnacji i przebaczący uśmiech Buddy i znajdował w tym obietnicę pokoju bardziej wiarygodną od oferty chrześcijaństwa. Sprzeciwianie się obecności chrześcijaństwa jest dla niego dodatkowym potwierdzeniem jego własnej narodowej i religijnej przeszłości. Tak więc przeżywamy dziś paradoksalny fenomen: zwycięstwo technicznej cywilizacji ludzkości towarzyszy także – ograniczony wprawdzie – renesans poszczególnych kultur narodowych. Amerykę Południową zalewa fala „indianizmu”, ludy arabskie próbują na nowo przemyśleć spuściznę Koranu. Buddyzm i hinduizm podejmują nawet walkę o duszę człowieka zachodniego. Wtajemniczony słyszy tu jednak wiele fałszywych tonów, ponieważ wie, że we wszystkie te ruchy weszło milcząco wiele duchowego dobra przejętego od chrześcijaństwa oraz że może dopiero to właśnie nadaje całości jej uwodzicielski blask, z drugiej strony jednak nie będzie mógł negować własnych wartości obcego, przedchrześcijańskiego i tego, co jest obok chrześcijaństwa.

Wszystko to wywiera wpływ na chrześcijaństwo, które dotychczas pod wrażeniem silnej politycznej pozycji Europy było nazbyt skłonne przypisywać kulturowemu dziedzictwu Zachodu pewien charakter absolutny, względnie łatwo pozwalający wierzyć również w absolutny charakter chrześcijaństwa. Pojawienie się nowych, mających wymiar światowy perspektyw pozbawiło kraje zachodnie złudzeń, uświadomiło im granice ich kulturowego i historycznego znaczenia, ale tym samym odebrało jednocześnie najważniejsze zewnętrzne wsporniki ich wiary w absolutność chrześcijaństwa i skazało je na relatywizm, który zapewne

należy do najbardziej charakterystycznych rysów duchowego życia naszych czasów i podskórnie przedostaje się w liczne szeregi wiernych. Nie ma się co ludzi: relatywizm nie musi być czymś złym we wszystkich swoich składnikach. Jeśli prowadzi do przyjęcia relatywnego charakteru wszystkich postaci ludzkich kultur i tym samym do wzajemnego informowania się, w którym nikt nie absolutyzuje swego ludzkiego, historycznego dziedzictwa, wtedy może służyć nowemu międzyludzkiemu porozumieniu i pomagać w otwieraniu granic, które do tej pory wydawały się zamknięte. Jeśli służy uznaniu relatywności, a stąd i zmienności czysto ludzkich form i instytucji, może wtedy przyczyniać się do uwolnienia tego, co jest prawdziwie absolutne, od otoczki elementów pozornie absolutnych i wyraźniejszego postrzegania go w jego prawdziwej czystości. Negacją wiary jest on wtedy dopiero, gdy odrzuca wszelki wymiar absolutny i dopuszcza jedynie relatywność wszystkiego. W każdym razie może jednak, jak widać, zmusić do chrześcijańskiego rachunku sumienia i wskazać jedno z zadań, którymi sobór ma się zająć: większe jeszcze od dotychczasowego otwarcie Kościoła na całą tę różnorodność ludzkiego ducha, właściwego mu jako *Catholica*, przez ojców chętnie przyrównywanej do oblubienicy, o której psalmista mówi, że jest obleczona różnaitością (Ps 44,10 Wulgata). Nie wolno w każdym razie zapominać, że owemu dokonującemu się dzisiaj w ludzkości niesłychanemu ruchowi w kierunku jedności towarzyszy wyraźna refleksja retrospektywna, koncentrująca się na odrębnych wartościach narodowych ludów pozaeuropejskich przebudzonych do nowej samoświadomości. Kościół musi w tym czasie zwracać uwagę na obydwie te ruchy, obydwie mogą się stać użyteczne w pełnieniu jego zadania. Jako jeden nowy lud złożony ze wszystkich narodów zawsze próbuje odcisnąć na ludzkości znak jedności oraz w jedności wiary i kultu pełnić swoją przekraczającą wszystkie granice misję pokojową. Jako lud prawdziwie duchowy, który nie pokrywa się całkowicie z żadnym ziemskim, historycznym ludem, lecz ma podstawę w nowym narodzeniu z Ducha i wody (J 3,5), musi być otwarty także na całą różnorodność ludzkiej istoty i w obrębie nadrzędnej jedności respektować także prawo różnorodności. W epoce prawdziwie globalnego i prawdziwie teraz katolickiego katolicyzmu musi coraz mocniej dostosowywać się do tego, że nie wszystkie prawa muszą w równej mierze obowiązywać we wszystkich krajach, że przede wszystkim liturgia – jeśli ma prowadzić ludzi do prawdziwie „rozumnej służby Bożej” (Rz 12,1) – musi być i zwierciadłem jedności i jednocześnie należyty wyrazem danej odrębności duchowej. Będzie to samorzutnie prowadziło do umocnienia władzy biskupiej, która jest przecież związana z konkretnym miejscem i tym samym przyporządkowana jest szczególnemu zadaniu Kościołów partykularnych, jednocześnie jednak każdy taki Kościół wiąże z całym episkopatem i tym sposobem włącza w jedność, która swe nienaruszalne centrum ma w stolicy Piotra.

4) Techniczny człowiek a wiara

Jednym z najbardziej rzucających się w oczy skutków zwycięskiego pochodu techniki jest to, co można by nazwać wiarygodnością nauki w oczach mas. Człowiek, który doświadczył, jak wciąż na nowo stawało się możliwe to, co, jeszcze sto lat wcześniej uważano za całkowicie niemożliwe, doszedł w końcu do przekonania, że nic nie jest niemożliwe. Od nauki oczekuje wszystkiego, także zaspokojenia swych najgłębszych ludzkich potrzeb, w sprawie których do tej pory pytał o radę religię. Obietnica Comtesa, że fizyka społeczna, czyli naukowe opracowanie ludzkiego fenomenu, będzie tak samo pozytywna jak każda nauka ścisła, nie przestaje w tle oddziaływać i odgrywa rolę (świadomie czy nieświadomie) intelektualnego zaplecza takich procedur, jak raport Kinseya, który ze średnich wartości statystycznych chciałby wyprowadzać ludzkie normy postępowania, a

miejsce wymogu etycznego zajmuje w nich zwykła informacja naukowa. Człowiek uciekający się do pomocy psychoterapeuty oczekuje od twierdzeń psychologii, wcale nie tak rzadko, wyzwolenia od potrzeby etycznego zmagania i od porażki naukowego wyjaśnienia, które zakłóconej strukturze jego duchowego bytowania przywróci w przyszłości normalne funkcjonowanie bez dokuczliwych pojęć winy i grzechu.

Ale właśnie to może być moment, w którym technicznemu człowiekowi ukaże się na nowo sens wiary. Człowiek pozostaje istotą „nieznaną” (Alexis Carrel), „wielką otchłanią” (Augustyn), w której dzisiaj można wiele wyjaśnić za pomocą metod naukowych, jednak dla socjologii, psychologii, pedagogiki i wszelkich innych nauk, w człowieku zawsze pozostaje jakaś niewyjaśniona i niemożliwa do wyjaśnienia reszta, która w gruncie rzeczy zawsze jest wręcz czymś najważniejszym: właściwy ludzki wymiar człowieka. Miłość pozostaje nadal wielkim cudem niepodlegającym żadnym wyliczeniom, zaś wina pozostaje zawsze mroczną możliwością, której nie da się ująć w żadne statystyki, a w głębi ludzkiego serca zawsze pozostaje owa samotność, która woła za Nieskończonym i której niczym innym w końcu nie da się zaspokoić, bo ciągle aktualne są słowa *solo dios basta* – jedynie Nieskończony wystarcza człowiekowi, którego miara jest ustawiona właśnie nie niżej jak tylko na to, co nieskończone. Czyżby człowiekowi technicznemu nie można było tego uświadomić? Gdy nie ma już natury, która mówi mu o Bogu, to przecież zawsze ma on samego siebie, a jego serce zawsze woła Boga, nawet gdy już nie rozumie tego języka swej samotności i potrzebuje tłumacza, który otworzy jego zmysły. Z pewnością, w erze techniki religia pod niejednym względem będzie miała inną formę, będzie uboższa w treści i formie albo może będzie również głębsza. Człowiek współczesny może słusznie oczekiwać tego, że Kościół pomoże mu w procesie przemiany, że zrezygnuje z niejednej starej formy, która mu już nie odpowiada, że tam, gdzie mniej rozwinięta duchowa sytuacja dopuszczała, a nawet domagała się pewnego zmieszania obrazu świata i wiary, bez wahania uwolni właściwą treść wiary od czasowo uwarunkowanych naleciałości, że w ten sposób pominie to, co przemijające, ażeby tym wyraźniej ukazać mu to, co trwałe. Dzisiejszy człowiek musi na nowo zrozumieć, że Kościół ani się nie boi, ani nie musi bać się nauki, ponieważ jest ona ukryta w prawdzie Boga, który nie może się przeciwstawiać autentycznej prawdzie ani autentycznemu postępowi. To, jak człowiek odczuwa w sobie wolność i spokój wynikające z takiej pewności, być może będzie już dla niego pierwszym drogowskazem do owej niezłomnej wiary, której świat zwyciężyć nie może, a która ma w sobie siłę przewyciężyć świat (1 J 5,4).

5) Bojaźń Boża

Już od dawna i często zastanawiałem się nad tym, co to właściwie znaczy, kiedy Biblia wciąż na nowo powtarza: „Bojaźń Boża jest początkiem mądrości”, i przez długi czas trudno mi było wniknąć w sens tego zdania. Teraz jednak, z perspektywy jego odwrócenia, zaczynam je rozumieć tak realnie, że wydaje mi się, jakbym go naprawdę namacalnie dotykał. Albowiem to, co rozgrywa się na naszych oczach, można ująć w słowach: bojaźń ludzka, to znaczy koniec bojaźni Bożej, jest początkiem wszelkiej głupoty. Bojaźń Boża znikła dziś praktycznie z katalogu cnót, odkąd obraz Boga został poddany prawom reklamy. Ażeby można było Boga skutecznie zareklamować, musi się Go przedstawiać dokładnie na odwrót, tak żeby nikt przed Nim nie odczuwał bojaźni. Byłaby to ostatnia rzecz, która miałaby się ukazywać w naszych wyobrażeniach. W ten sposób w naszym społeczeństwie i w samym Kościele coraz bardziej szerzy się to odwrócenie wartości, które było istotną chorobą przedchrześcijańskiej historii religii. W nich bowiem było także utrwalone mniemanie, że dobrego Boga, prawdziwego Boga nie należy się obawiać, ponieważ od Niego, jako Dobrego,

mogło pochodzić tylko dobro. Z Jego strony nie ma powodu czegokolwiek się obawiać. Strzec się trzeba tylko złych Mocy. Tylko one są niebezpieczne, i dlatego tylko z nimi trzeba być w jak najlepszych układach. W tej sentencji należy widzieć istotę kultu bożków jako odstępstwo od kultu Boga. Ale właśnie my jesteśmy w centrum kultu bożków. Dobry Bóg i tak nam nie zaszkodzi; wobec Niego nie jest potrzebne nic więcej jak tylko pewien rodzaj najgłębszego zaufania. Niebezpiecznych Mocy natomiast jest wokół nas aż nazbyt wiele i z nimi trzeba próbować jakoś się układać. I tak też postępują ludzie w Kościele i poza Kościołem – wielcy i mali nie patrzą już na Boga i na Jego kryteria, które są przecież pozbawione znaczenia, lecz patrzą na ludzkie Moce, ażeby jako tako szczęśliwie przejść przez ten świat. W swym postępowaniu nie kierują się już tym, co jest prawdą, lecz pozorami – tym, co myślą o nas inni i jak nas przedstawiają. Dyktatura pozorów jest bałwochwalstwem naszych czasów, istniejącym również w Kościele. Bojaźń ludzka jest początkiem wszelkiej głupoty, jednak bojaźń ludzka panuje niewzruszenie tam, gdzie znikła bojaźń Boża.