

Przyjdź królestwo twoje Refleksje na temat wiary i kultury**

Kiedy w roku 1922 władza radziecka rozpoczęła konfiskatę kościelnej własności, rychło napotkała na zdecydowany opór. Ten opór stworzył jej okazję oczerniania duchowieństwa, nazywania ich *krypto-faszystami* oraz organizowania procesów pokazowych w całej europejskiej części Rosji. W procesach tych składali zeznania świadkowie wywodzący się ze środowiska duchownych, którzy opowiadali się za reformą Kościoła, przeciwstawiali się tradycyjnym władzom duchownym i w marcu 1922 roku utworzyli tak zwaną *Żywą Cerkiew*. Reformatorzy ogłosili rewolucję październikową *dziełem chrześcijańskim* oraz uroczyście stwierdzili, że tylko władza radziecka jako jedyna na świecie jest w stanie urzeczywistnić *królestwo Boże*. Czym skończyła się realizacja tego *królestwa*, wiemy dziś aż nadto dobrze¹.

Nietrudno przypuścić, że duchownymi Żywej Cerkwi, z czasem manipulowanymi przez władzę radziecką, nieraz powodowały słabość i lęk. Ale nie tylko. Wielu z nich szczerze pragnęło reform, wcale niekoniecznie radykalnych, choć w ich mniemaniu koniecznych. Pragnęli reform przede wszystkim kościelnych, lecz wzorzec chrześcijańskiego życia chcieli łączyć z socjalizmem. Chcieli sprawiedliwości społecznej, lecz ich wizja królestwa najwyraźniej płynęła nie tylko z wiary, lecz również z modnego w kręgach lewicującej inteligencji światopoglądu naukowego. Głosząc, że tylko władza radziecka jest w stanie urzeczywistnić królestwo Boże, musieli po części przyjmować marksistowski obraz świata, gdzie rzekomo niewzruszone prawa

* Dr Krzysztof Dorosz jest członkiem Kolegium Redakcyjnego „Jednoty” – periodyku wydawanego przez Konsystorz Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Polsce.

** Artykuł ten w skróconej wersji ukazał się w „Tygodniku Powszechnym” nr 50/2009, s. 20-21.

¹ Zob. M. Burleigh, *Sacred Causes: The Clash of Religion and Politics, from the Great War to the War on Terror*, HarperCollins, New York-London 2006, s. 45-46.

historii zmieniają wszystko na lepsze, by doprowadzić w końcu do epoki materialnego dobrobytu i społecznej szczęśliwości.

Reformatorzy z Żywej Cerkwi nie byli pierwszymi chrześcijanami, którzy wierzyli w rychłe nadejście królestwa. Ale byli zapewne pierwszymi, którzy mniej lub bardziej świadomie opierali tę wiarę na założeniach uchodzących w tym czasie za naukowe. Trudno im się dziwić. W umysłach milionów ludzi, wówczas, jak i teraz, nauka stanowi niezawodną drogę do prawdy. Praktyczna, zorientowana technologicznie, nie zajmuje się kontemplacją bytu, lecz stosuje swoje teorie i odkrycia do materialnej rzeczywistości. Dotychczas filozofowie jedynie interpretowali świat – powiedział Karol Marks – chodzi jednak o to, by go zmienić. Dlatego Żywa Cerkiew mogła uroczyście stwierdzić, że rewolucja październikowa jest dziełem chrześcijańskim.

Ale za tę deklarację przyszło zapłacić wysoką cenę. Członkowie Żywej Cerkwi nie zapomnieli wprowadzić o projektach reform, ale zamieniali swoją wiarę w *porękę dóbr niewidzialnych* (Hbr 11,1) na marzenia o naprawie konkretnej rzeczywistości społecznej. Żądając bardziej sprawiedliwego świata, wchodzili w klimat politycznej i filozoficznej kultury, którą uznali za duchowego przewodnika lub przynajmniej doradcę. W tym samym mniej więcej czasie wielu niemieckich protestantów poddawało wiarę w Chrystusa jako Pana duchowemu władztwu krwi i ziemi. W roku 1932 powstał ruch pod nazwą *Deutsche Christen*, którego członkowie wierzyli, że Bóg objawił się ludziom nie tylko w Piśmie Świętym i w Chrystusie, lecz także w naturze i historii. Ta wiara pozwoliła wielu z nich dzielić władztwo Chrystusa z władzą Hitlera i przyjąć go jako zbawiciela zesłanego Niemcom przez Niebiosa. *Swastyka* – powiedział jeden z przywódców ruchu – *jest znakiem ofiary, która umożliwia promieniowanie Chrystusowego krzyża w nowy sposób*².

Oczywiście są to przykłady skrajne. Dobrze jednak ilustrują odwieczną skłonność człowieka do pokładania większej ufności w otaczającej go kulturze, filozofii czy nauce niż w Słowie Bożym. Kiedy ludzie utożsamiają to Słowo z kulturą – jak nieraz się to działo i dzieje – czerpią duchowy pokarm w mniejszym stopniu z Objawienia, w większym zaś cywilizacji, historii czy natury. Tak zwany *protestantyzm kulturalny*, tak bardzo krytykowany przez Karla Bartha, był tego wyraźnym przejawem. Ze skrajnych przykładów komunizmu i narodowego socjalizmu zdaje się wynikać prosta prawda: wiara i kultura nie idą ze sobą w parze i chrześcijanin nie powinien ich łączyć.

² Powiedział to Walter Grundmann, por. John C. McDowell, *Resistance is Futile? Barmen Today*, www.freewebs.com/johnmcdowell/Publications/Short%20Papers/Barmen_Declaration.pdf.

Ale sprawa nie jest w gruncie rzeczy taka prosta. Człowiek nie jest czystym duchem, lecz istnieniem wcielonym i Boże słowo prawie zawsze dochodzi do niego poprzez materialne pośrednictwo. Widać to szczególnie wyraźnie w chrześcijaństwie, które – pomijając gnostyckie herezje – nie istniałoby bez twierdzenia, iż *Słowo ciałem się stało*. Chrześcijanie zawsze otrzymywali Dobrą Nowinę różnymi drogami: chłonąc świadectwo śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa, czytając ludzkie, czasami arcyłudzkie biblijne opowieści, słuchając zwiastowania przekazywanego przez Kościół, uczestnicząc w sakramentach. Bezpośrednia mistyczna iluminacja oczywiście istnieje, ale jest często niejasna czy wręcz prowadzi nas na manowce. Słowo Boże nie buja w duchowej stratosferze, lecz jest i zawsze było przekazywane za pomocą ludzkiej mowy, wydarzeń rozgrywających się w świecie, religijnych instytucji, sztuki i kultury.

Kultura w najszerszym znaczeniu tego pojęcia zawsze była jednym z najbardziej potężnych przekąźników objawienia. Nie tylko dlatego, że władza polityczna, od czasu gdy Konstantyn został chrześcijaninem, wykorzystywała religijną wiarę dla realizacji własnych ambicji politycznych i włączała ją do istniejącej kultury. I nie tylko dlatego, że sojusz ołtarza z tronem nierazko odpowiadał obu stronom. Nie. Kultura stanowi naturalną sferę wcielonego istnienia człowieka, bez której ludzkie życie jest prawie niemożliwe. Jednocześnie tę naturalną sferę przenika duchowa substancja. Ludzkie kultury bowiem na ogół powstawały wokół jakiegoś objawienia, boskiego lub demonicznego, religijnego lub świeckiego. Kultura zatem stanowi sieć idei, przekonań, sztuk, instytucji i obyczajów, które przekazują wartości wyznawane przez daną ludzką zbiorowość. W otaczającej go kulturze człowiek po raz pierwszy znajduje odpowiedzi na pytania o pochodzenie i cel życia. Z kultury we wszystkich jej postaciach płynie nasza wiedza na temat dobra i zła, prawdy i fałszu, piękna i brzydoty.

Kulturę zawsze kształtują i określają wartości, pozytywne lub negatywne, płynące ze światła lub ciemności. Dla chrześcijan najważniejszą wartością jest bezwarunkowa miłość Boga i bliźniego, dla radzieckich komunistów była nią dyktatura proletariatu, dla nazistów Tysiącletnia Rzesza, której realizacja zależała od wymordowania wszystkich Żydów. W obecnych czasach skłonni jesteśmy szczycić się tym, że żyjemy w kulturze religijnie neutralnej, opartej nie na żadnych duchowych wartościach, lecz na naukowych faktach. Lecz nasza duma jest iluzoryczna; nie płynie wcale z dającej się zweryfikować rzeczywistości, lecz z jednego z założycielskich mitów nowożytności. Ten mit, jak każdy mit od początku świata, dzieli ludzkie istnienie na dwie sfery: sensu i

bezsensu. Do sfery sensu należy dzisiaj nauka i racjonalne poznanie, sferą bezsensu natomiast rządzi wiara, która w słowach pewnego brytyjskiego nastolatka oznacza *przyjęcie z przekonaniem rzeczy, które są nieprawdziwe*.

Niemniej – powtarzam – mamy do czynienia tylko z mitem. Nie brak więc na świecie ludzi, którzy przeciwstawiają się temu mitowi, ponieważ zdają sobie doskonale sprawę, że jakakolwiek nauka, jakiegokolwiek rozumowanie, włącznie z matematyką, zakłada przesłanki, intuicje lub ostateczne przekonania, których niepodobna udowodnić. Choć gmach nauki wydaje nam się niezależny od wiary i wartości, został w gruncie rzeczy zbudowany na metafizycznych fundamentach, które z natury rzeczy nie podlegają empirycznej weryfikacji³. Wszystko to powinno być oczywiste dla każdego myślącego i wykształconego człowieka. Powinno, lecz wcale nie jest, co dobitnie świadczy o potędze mitu, choćby świeckiego.

Jednym z pierwszych dwudziestowiecznych myślicieli, którzy usiłowali systematycznie zdemaskować i obalić ten mit, był niezwykle holenderski uczony Hermann Dooyeweerd, który zmarł w 1977 roku. Z wykształcenia i zawodu Dooyeweerd był teoretykiem prawa, z powołania natomiast filozofem, który świadomie przyjął inspiracje i wpływ chrześcijańskiej wiary w swoim myśleniu. Był ewangelikiem reformowanym, którego kalwińska perspektywa spoczywała na dwóch fundamentach: prymacie Boga we wszechświecie i prymacie wiary w ludzkim sercu. Twierdził, że jego radykalna chrześcijańska filozofia *może rozwijać się jedynie po linii zapoczątkowanej religijną wizją Kalwina*⁴. Co miał na myśli?

Idąc śladami Reformatora, utrzymywał, że rozum, spaczony upadkiem człowieka, nie jest w stanie sprawować nadzoru nad zasadami ludzkiej wiedzy i wskazywać drogę naszemu poznaniu. *Biblia* – pisał Dooyeweerd – *nie uprawnia poglądu, na mocy którego mielibyśmy uznać upadły rozum za suwerenny organ duchowy człowieka. Dlatego właśnie – twierdził – Objawienie Boże musi objąć nasze serce, najgłębszy korzeń całej naszej egzystencji, byśmy „stanęli w prawdzie”*⁵.

Należy dodać, że ani Kalwin, ani Dooyeweerd nie uważali serca za siedlisko naszych emocji, choćby religijnych. W ich przekonaniu serce było czymś znacznie ważniejszym, a mianowicie duchowo najgłębszym i

³ Por. E.A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Dover Publications, Inc., Mineola, New York 2003. [Ta praca została po raz pierwszy opublikowana w roku 1924 pod tytułem *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science*].

⁴ H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, t.1, Paideia Press Ltd., Jordan Station 1984, s. 515.

⁵ Tamże, s. 516.

wszechogarniającym ośrodkiem ludzkiej egzystencji. Kiedy Kalwin twierdzi, że umysłowi ludzkiemu nie wystarcza oświecenie przez Ducha Bożego, *jeżeli jednocześnie jego mocą nie krzepnie serce i nie rośnie w siłę*⁶, daje on zdaniem Dooyeweerda wyraz *czysto biblijnej koncepcji, która naszą wiedzę – a przede wszystkim wiedzę płynącą z wiary – lokuje w sercu, „bo z niego tryska źródło życia”* (Prz 4,23)⁷.

Wiedza płynąca z wiary. Tu właśnie leży istota rzeczy i jądro filozofii Hermana Dooyeweerda. W jego mniemaniu obnoszona z dumą autonomia filozoficznego i teoretycznego myślenia jest iluzoryczna, ponieważ u najgłębszych podstaw ludzkiego myślenia zawsze leży świadomy lub nieświadomy akt wiary. Religijna neutralność jest mitem. Ta teza może zdziwić katolików, którzy co najmniej od czasu Tomasza z Akwinu przyzwyczajeni są do dzielenia rzeczywistości na sferę objawioną i naturalną; w pierwszej panują prawdy wiary, w drugiej względnie neutralny rozum. Nie zdziwi natomiast ewangelików reformowanych, którzy zawsze podkreślali absolutną suwerenność Boga we wszystkich dziedzinach bytu.

Teza Dooyeweerda została podchwyciona i rozwijana w różnych kierunkach przez uczonych i filozofów w jego ojczystej Holandii, w Stanach Zjednoczonych i w Kanadzie. Rzecz jasna, że kiedy iluzoryczna autonomia ludzkiego rozumu została podważona i obnażona przez marksizm czy psychoanalizę, myśliciele religijni, zwłaszcza ewangelicy reformowani, którzy próbowali filozoficznego uzasadnienia wiary, mieli ułatwione zadanie. Tacy uczeni, jak Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff czy Roy Clouser, by wymienić choćby kilku, filozofowie raczej niż teologowie, opublikowali utrzymane w rygorach ścisłego myślenia książki, które prezentują epistemologiczną prawomocność wiary, dając jej tym samym prawo intelektualnego obywatelstwa we współczesnym świecie.

Mit religijnej neutralności Roya Clousera stanowi szczególnie fascynujące i przekonujące zastosowanie filozofii wiary wypracowanej przez Dooyeweerda. Opatrzona podtytułem *Próba przedstawienia ukrytej roli religijnych przekonań w teoriach*⁸, książka spełnia obietnicę zapowiedzianą w tytule. Poddaje mianowicie procesy budowania teorii rygorystycznej analizie, która obnaża ich religijne, choć często ukryte, założenia. Analiza Clousera nie zatrzymuje się na poziomie ogólnym. Autor omawia szereg konkretnych przykładów teorii matematycznych, fizycznych i psychologicznych, szukając u ich podstaw

⁶ *The Institutes of the Christian Religion*, III,2,33.

⁷ H. Dooyeweerd, dz.cyt., s. 516-517.

religijnej wiary. „Religijnej” nie w potocznym znaczeniu tego słowa, ponieważ tacy wybitni uczeni, jak Bertrand Russell, John Dewey, Albert Einstein czy Werner Heisenberg, których teorie Clouser omawia w swojej książce, nie wierzyli w Boga i nie należeli do religijnej wspólnoty. Lecz religijnej w tym sensie, że u podstaw ich teorii zawsze znajduje się jakaś nie podlegająca dowodzeniu wiara w coś, co Clouser nazywa samo-istniejącą rzeczywistością. Słowem, ludzki rozum, a nawet i ludzkie rozumowanie, nie jest w stanie właściwie działać, być może nawet ruszyć z miejsca, bez takiego czy innego aktu wiary. Religijna neutralność jest mitem.

Jakie z tego płyną wnioski? Po pierwsze przekonanie, że wiara jest niezbywalnym żywiołem ludzkiego serca i ludzkiego istnienia; po drugie, że całe nasze życie od niej zależy. Dlatego mówienie o wierze i kulturze jakby były różnymi i równymi sobie sferami bytu nie ma większego sensu. Wiara jest pierwotna i głębsza, kultura jest wtórna i płytsza. Musimy zatem zdać sobie sprawę, że każdą kulturę inspiruje wiara; inspiruje pozytywnie bądź negatywnie, budując życie lub niszcząc. Wiara przenika kulturę na szereg niewidocznych sposobów, nadając jej kształt i kierunek. Trzeba zarazem pamiętać, że kształt niekoniecznie oznacza ład, kierunek zaś nie musi być właściwy. *Niejedna droga zda się człowiekowi prosta, lecz w końcu prowadzi do śmierci* – czytamy w Przypowieściach Salomonowych (14,12). Winniśmy zatem pytać nie o kształt kultury, lecz o wiarę, jaka ją inspiruje.

Dzisiaj wielu chrześcijan, zaniepokojonych dystansem, jaki powstał między wiarą i kulturą w ciągu ostatnich kilkuset lat, zadaje sobie pytanie o ich wzajemne związki. Ale ten dystans jest objawem głębszej choroby, niepokojącej i groźnej, choć często trudnej do uchwycenia. Choroba polega nie tylko na tym, że otaczająca nas kultura w większości swoich założeń i dążeń odeszła od chrześcijaństwa, lecz także na zapomnieniu. *Zapomnienie* – pisze francuski teolog prawosławny Olivier Clément – *oznacza paraliż zdolności zdumienia, podziwu, a nawet widzenia. To rodzaj drzemki, wędrówki we śnie, wyrażonej bądź nadmierną aktywnością, bądź bezwładem. To stan umysłu, w którym jedynymi istotnymi kryteriami życia są użyteczność, zysk i związek między ceną i jakością towarów lub usług*⁹. Człowiek zobojętniał na tajemnicę i zapomniał o wdzięczności.

⁸ Por. R. Clouser, *The Myth of Religious Neutrality; An Essay on the Hidden Role of Religious Beliefs in Theories*, Revised Edition, University of Notre Dame Press 2005.

⁹ O. Clément, *Three Prayers*, tłum. Michael Breck, ST Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 2000, s. 73.

Zapomnienie z kolei prowadzi – by użyć medycznej metafory – do postępującego rozrostu złośliwego anty-chrześcijańskiego nowotworu. Nieraz trudno go dostrzec, ponieważ nasza cywilizacja nadal żyje ze swego chrześcijańskiego kapitału, choć cały czas go uszczupla. Większość współczesnych Europejczyków i Amerykanów nie odrzuciła tradycyjnej chrześcijańskiej etyki, nie wyzwoliła się z wielu chrześcijańskich zwyczajów myślowych, nie wymazała w swoich duszach nakazu pomocy bliźniemu, choć często uważa ten nakaz za twór humanizmu, nie chrześcijaństwa.

Jednocześnie w otaczającej nas kulturze wieje duch bezlitośnie anty-chrześcijański. Traktuje on wiarę z lekko skrywaną pogardą, do czego zyskał jakoby prawo na mocy naukowych przesłanek, i ma ją za zdumiewający zabobon warstw niewykształconych czy po prostu głuptasów. Przyjmuje też nierzadko postawę moralnej wyższości wobec etyki chrześcijańskiej, widząc w niej groźne narzędzie zniewolenia człowieka lub fasadę walk politycznych w instytucjach religijnych lub w świecie. Pogarda i wyższość anty-chrześcijańskiej kultury wyrasta z wielu świeckich mitów wyznawanych przez „kulturalnych szyderców”, wykształconych, lecz w ostatecznym rachunku mało inteligentnych. Na przykład: tylko natura lub materia istnieje sama przez się, cała zaś reszta życia, włącznie z religią i wiarą, jest wobec nich pochodna i daje się zredukować do swoich fizycznych składników. Stworzenie, upadek i odkupienie są pozbawioną realnej treści bajką wymyśloną przez naiwnych i przyjmowaną przez bezmyślnych; świat i ludzkie życie powstały w wyniku całkowicie ślepych procesów natury. Mówienie wobec tego o wszechobejmującym sensie ludzkiego życia jest szczytem nonsensu. Pojęcie miłości Boga – ponieważ nie posiada żadnego prawomocnego desygnatu – jest czystą fikcją. Lecz jeśli natura nie znosi próżni, wiara dotrzymuje jej w tym kroku. Podczas gdy miłość Boga prawie już z naszej kultury znikła, miłość własnego „ja” beczelnie się w niej panoszy.

Panoszy się, choć jej żywot oparty jest na półprawdach naturalistycznej mitologii. Twierdzenie, że tylko materia lub natura istnieją same przez się, podczas gdy wszystko inne jest rzeczywistością pochodną, ma niewiele wspólnego z rzetelną nauką, dużo więcej natomiast ze scjentyzmem, przekonaniem pod wieloma względami inspirowanym nauką, lecz tylko przekonaniem, które nie podlega dowodzeniu, czyli ze swego rodzaju wiarą. Kilka stuleci temu ta wiara była jak podmuch świeżego powietrza, dzisiaj ludzie trzymają się jej z ponuro zaciśniętymi zębami. Możemy oczywiście reagować śmiechem na panoszącą się miłość własnego „ja” i uznać ją za twór kultury masowej. Ale nowożytny narcyzm i metafizyczny egoizm są

symptomem poważnego duchowego schorzenia: zastąpienia *amor Dei* przez *amor sui*. Choć to schorzenie zostało ukryte w optymistycznym micie oświeconej ludzkości, w oczach chrześcijan nie może ono nie oznaczać idolatrii i nie stanowić podzwonnego dla obdarzonej poczuciem sensu ludzkiej kultury.

Trudno się dziwić, że chrześcijanie mają powody do niepokoju. Trudno się dziwić, że ewangelicy reformowani, choć czasem ulegali kulturze apostazji, są zaniepokojeni. Reformowani przecież zawsze wierzyli, że człowiek ma korzystać z całego stworzenia dla Bożej chwały oraz odpowiednio je kształtować, sprawując urząd dany mu przez Stwórcę¹⁰. Dlatego trudno mówić o kulturze jako takiej, ponieważ w przekonaniu ewangelików reformowanych kultury nie można oddzielić od służby Bogu. Sam Kalwin nie mówił o kulturze jako takiej, ponieważ za jego czasów nie odeszła ona jeszcze od wiary i swoich chrześcijańskich korzeni.

Trudno też mówić o religii jako takiej. Religia – pisał Klaas Schilder, holenderski teolog reformowany okresu międzywojennego – *nie jest tylko dziedziną życia, oddzielną funkcją „serca” lub jego przeznaczeniem, nie jest odosobnionym działaniem pobożnego zgromadzenia ludzi w czasie wzniosłych punktów ludzkiego życia*¹¹. Nie, religia jest służbą Bogu, którą należy odróżnić od religijnego doświadczenia. Teza Schildera nie będzie politycznie poprawna w świecie, który przywykł do traktowania religii jako sprawy ściśle prywatnej. Lecz Schilder wyciąga tylko naturalne wnioski z kalwińskiej perspektywy, gdzie religia oznacza służbę Bogu we wszystkich sferach życia. Bóg nadaje sens wszystkim rzeczom, podczas gdy chrześcijanin przyjmuje ów sens poprzez wiarę w Boże Objawienie i wyraża go w kulturze¹². Kalwin przecież zachęcał wiernych, by uczestniczyli w życiu świata, który uważał za teatr Bożej chwały. Obowiązujące dawniej rozróżnienie na dzieło święte i świeckie miało być zniesione. *Podczas gdy duchowość zakonna traktowała powołanie jako wezwanie ze świata na pustynię lub do klasztoru – pisze Alister McGrath – Luter i Kalwin widzieli w powołaniu wezwanie do świata i jego codziennego życia. Wszelką swoją działalnością człowiek był w stanie oddawać chwałę Bogu. Chrześcijanie zostali powołani na kapłanów świata, oczyszczających i uświęcających jego codzienne życie od środka*¹³.

Kapłani świata. Ale jak mamy sprawować ten urząd? Na czym polega oczyszczanie i uświęcanie codziennego życia? Jak mamy oddawać chwałę

¹⁰ Por. H. R. Van Til, *The Calvinistic Concept of Culture*, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, Philadelphia 1959, s. 55-56.

¹¹ K. Schilder, *Christ and Culture*, PREMIER, Winnipeg 1977, s. 41

¹² Por. Henry R. Van Til, dz. cyt., s. 177.

¹³ Por. A. McGrath, *Calvin and the Christian Calling*, „First Things”, 6-7 (1999), s. 31-35.

Bogu we wszystkim, co robimy? Mamrocząc pobożne słowa i wykrzykując pochwały? Wzbudzając w sobie uczucie wdzięczności? Jak związać wiarę i kulturę, skoro zostały już rozłączone w naszych niereligijnych i zadufanych w sobie czasach? W jaki sposób w klimat zwątpienia i rozpaczcy mamy wnieść wiarę w Objawienie? To są fundamentalne pytania.

Nie tylko teraz, kiedy siła chrześcijaństwa słabnie, a wiara odchodzi w psychiczny niebyt; kiedy protestantyzm, na ogół zamknięty w swoich własnych społecznościach i duchowo coraz bardziej mizerny, traci intelektualny niepokój i teologiczny rozmach, kiedy jego niegdyś potężny głos próbuje przekonywać wpólnawróconych, którym na niczym w gruncie rzeczy nie zależy. Wielu ewangelików reformowanych mówi o kulturalnym mandacie danym nam przez Boga i o nakazie uprawiania Jego ogrodu, ale to nie wystarcza. Wielu czerpie z dziedzictwa Jana Kalwina i twierdzi, że w zasadzie nie ma podziału na wiarę i kulturę, ale to za mało. Wiara i kultura coraz bardziej od siebie się oddalają. Jak temu zapobiec? Nasza duchowa spuścizna wzywa nas do pełnienia urzędu kapłańskiego wobec świata. Ale co to dokładnie znaczy?

Na te pytania padały różne, teoretyczne lub praktyczne, odpowiedzi w dotychczasowej historii. Jednej odpowiedzi, która okazała się mieć dalekosiężne konsekwencje, udzielił rzymski cesarz Teodozjusz, kiedy w roku 380 ogłosił chrześcijaństwo religią państwową. Był to początek długiego procesu przekształcania wiary w Objawienie w instytucjonalne struktury, które do pewnego stopnia przejęły funkcje kapłańskie. Być może Teodozjusz działał częściowo z pobudek politycznych, nie ulega jednak wątpliwości, że był pobożnym chrześcijaninem, który pragnął podać transfuzję chrześcijańskiej wiary swemu pogańskiemu imperium, by w ten sposób oczyszczać i uświęcać jego codzienne życie. Na początku XXI wieku trudno twierdzić, że ten eksperyment powiódł się całkowicie. Wiara chrześcijańska zanika. Zanika od dłuższego czasu nie tylko dlatego, że scjentyzm zdołał przekonać bardzo wielu ludzi, by Bogiem głowy sobie nie zaprzęтали, lecz również dlatego, że wiara oparta na państwowym lub instytucjonalnym przymusie najczęściej tłumi twórcze możliwości współczesnego człowieka i wzbudza jego niechęć.

Zupełnie inną odpowiedź na pytanie o kapłańskie powołanie człowieka dał w XVIII wieku żydowski ruch chasydzki, którego istotę Martin Buber ujął jednym celnym i wymownym zwrotem: uświęcanie dnia codziennego. Rzecz znamienna, że chasydzi, na ogół ubodzy i narażeni na trudy życia, byli ludźmi pełnymi radości, świadomymi obecności Boga. Oczyszczali i uświęcali codzienne życie tańcem, modlitwą, medytacją, zagłębiając się w swoją mistyczną mądrość. Jak im się to udało? Nie jest to do końca jasne. Podczas

gdy Martin Buber uważał, że uświęcenie codziennego dnia płynęło z ich całkowitego oddania się temu, co w danym momencie robili, Gershom Scholem wielki uczony i historyk mistycznej tradycji żydowskiej, nie zgadzał się z tym. Twierdził, że najważniejsze dla chasydów było nie „egzystencjalne” zaangażowanie się we wszystkie przejawy życia, lecz mistyczna wiara pochodząca z kabalistycznej mądrości, inspirowana przez przywódców ruchu i praktykowana na co dzień przez większość wiernych.

Nie mnie rozstrzygać, kto w tym sporze miał rację. Nie ulega jednak wątpliwości, że żydowscy chasydzi XVIII stulecia byli „kapłanami świata”, a przynajmniej tej jego części, którą fizycznie i duchowo zamieszkiwali. Czy możemy się od nich czegoś nauczyć? Niemało, ale nie samej istoty duchowej egzystencji. Bycie kapłanem świata, oczyszczanie i uświęcanie codziennego życia zależy w ostatecznym rachunku nie tyle od metody, co od siły i żywotności wiary. Chociaż cesarz Teodozjusz podjął świadomą decyzję ustanowienia chrześcijaństwa państwową religią, prawdopodobnie nie zdołałby wiele zdziałać, gdyby wiara w Ewangelię nie opanowała już wielu serc i umysłów w jego imperium. Również chasydzi poruszali się na grzbiecie fali, której pochodzenie stanowi tajemnicę. Duch wieje, tam gdzie chce.

Co więc my możemy zrobić, chrześcijanie XXI wieku, zwłaszcza ewangelicy reformowani, którzy obchodzą rocznicę wielkiego Jana Kalwina? Na pewno możemy obficie czerpać z jego myśli, pełnej duchowych skarbów, których część została zapomniana lub odłożona na „lepsze czasy”. Możemy rozwijać jego intuicje i przemieniać je w twórcze inspiracje. Możemy czytać wielkich teologów naszej tradycji, wydobywając z ich dzieł idee żywe, zdolne do głęboko duchowego kształtowania naszego życia. Możemy spojrzeć na inne chrześcijańskie tradycje, być może nawet na judaizm, i uczyć się od nich, zachowując wierność własnemu dziedzictwu. Protestantyzm powstał z konfliktu, który nakazywał gwałtowne odrzucenie nie tylko błędów i grzechów innych wyznań, lecz także ich mądrości. Czy nie nadszedł już czas sięgnięcia po tę mądrość? Czy nie nadszedł czas odkrycia, że niektóre z duchowych skarbów katolicyzmu czy prawosławia nie są sprzeczne z tradycją reformowaną, lecz dopełniają ją i spełniają?

Modlitwa Jezusowa, na przykład? Czyż nie jest ona na wskroś biblijna? A takie duchowe praktyki, jak medytacja? Protestanci na ogół je odrzucali, ponieważ wydawały się podważać pierwszeństwo wiary wobec uczynków. Te praktyki nazbyt pachniały samo-zbawieniem, przekreśleniem absolutnego prymatu Boga. Lecz tak wcale nie było. Te praktyki jedynie przygotowywały ludzką duszę na przyjęcie łaski – sprawa na ogół zapoznana w protestanckiej

tradycji. Ewangelicy mieli skłonność kłaść tak wielki nacisk na łaskę, że zbyt łatwo przychodziło im wyobrazić sobie jej zgoła automatyczne działanie. Ale żaden dar, choćby ofiarowany w pełnej wolności, nie działa automatycznie. Dar – od Boga czy od innego człowieka – musi zostać przyjęty, a to przyjęcie czasami wymaga ogromnego wysiłku. Łaska jest jak światło słoneczne. By weszła do naszego domostwa, musimy otworzyć okna. Okna zaś są czasami nie tylko zamknięte, dostępu światła bronią szczelne okiennice. Łaska nas nie dotknie, jeśli nie spróbujemy ich otworzyć. Tu właśnie przychodzi z pomocą modlitwa, medytacja, praktyka obecności Bożej.

W tradycji reformowanej wielką wagę przypisujemy oddawaniu Bogu chwały. Lecz czy chwalenie Stwórcy wystarcza? Czy możemy się zadowolić wysławianiem Go słowami, myślami i uczuciami? Czyż nakaz oddawania Bogu chwały nie oznacza szczególnego wyczucia Jego obecności? *Naucz mnie Boże i Królu* – pisał siedemnastowieczny angielski poeta i duchowny, George Herbert – *we wszystkim widzieć Ciebie*. Czy nie na tym polega najwyższy sposób oddawania Bogu chwały? Na umiejętności widzenia Go we wszystkich rzeczach?

Czy możemy naprawdę stać się kapłanami świata, oczyszczając i uświęcając jego codzienne życie, lecz nie będąc w stanie widzieć Go we wszystkim? Widzieć nie tylko intelektualnie i emocjonalnie, lecz także duchowo i mistycznie. Widzieć Go całym sobą, wyczuwać Jego obecność w każdym ziarnku piasku, słyszeć muzykę Jego Słowa, gdziekolwiek jesteśmy.

Nigdy jednak nie będziemy w stanie widzieć Go w ten sposób mocą aktu woli płynącego z pobożnych myśli. Nie posiadając duchowych talentów Kalwina czy Bartha, potrzebujemy duchowej edukacji. Chłonać myśli wielkich teologów, współżyć z nimi na co dzień to bardzo wiele, lecz czy otworzy naszą duszę na łaskę? Musimy wejść w modlitwę lub medytację i pozwolić im kształtować nasze życie; musimy obdarzać miłością ludzi, zwierzęta i całe stworzenie. Modlitwa i miłość są ważne nie tylko dlatego, że są miłe Bogu, lecz także dlatego, że poddają nasze serca oczyszczeniu. A jak wiadomo, tylko ci, którzy mają czyste serca, będą oglądać Boga (Mt 5,8).

Lecz praktyka i metoda nie zdziałają cudów; same nie doprowadzą nas do Boga. Praktyka i metoda są zawsze owocem autentycznej wiary. Tylko wiara w Objawienie, silna, pełna energii, gotowa do podjęcia ryzyka, pozwoli nam stać się kapłanami świata i wlać w kulturę chrześcijański eliksir. Tymczasem kultura i wiara stają się sobie coraz dalsze, a chrześcijaństwo, któremu brak żywotności i wizji, zazwyczaj nie potrafi przygotować człowieka do udziału w wieczności, a tym samym inspirować literatury i sztuki ani dnia codziennego.

Zajęte społeczną krzątaniną, żyjące bardziej czasem przeszłym niż teraźniejszym, chrześcijaństwo wydaje się zmęczone, a nawet wyczerpane. Wyczerpane do tego stopnia, że niektórzy myślący ludzie próbują już niespokojnie wyobrazić sobie naszą kulturę, której kiedyś zabraknie zaczynu Ewangelii¹⁴.

Czy zabrnęliśmy w ślepią uliczkę? Czy mamy oczekiwać końca nie tylko chrześcijańskiej cywilizacji, lecz także samego chrześcijaństwa? Końca całej moralnej, filozoficznej i artystycznej wyobraźni opartej na Ewangelii, końca wszelkich myśli, koncepcji i uczuć, którym początek dały śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa? Być może. Lecz chociaż koniec chrześcijańskiej cywilizacji wydaje się widoczny, końca chrześcijańskiej nadziei i wiary nie widać. Być może nadejdzie czas, kiedy chrześcijanie, którzy oddają cześć Bogu w duchu i prawdzie, nie dla własnego dobra, ale dla Niego samego, wykopią katakumby, z których wyrosną przyszłe katedry¹⁵. Cywilizacja, w której żyjemy od mniej więcej pięciuset lat, jest cywilizacją prometejską, opartą w dużej mierze na ideałach samowystarczalności człowieka i jego niezależności od Boga. Ale człowiek prometejski, który pragnąłby całkowicie wyzwolić się z tej zależności i sobie samemu przypisać absolutny sens – twierdzi Karl Barth – nie jest w stanie zrealizować swoich pragnień. Bo Bóg nie byłby Bogiem, gdyby nie stanowił granicy dla niezależności człowieka¹⁶.

Gdzie szukać tej granicy? Tam, gdzie poszczególni chrześcijanie, jak również cała chrześcijańska społeczność modli się słowami *Przyjdź królestwo Twoje*. Ta modlitwa, włożona chrześcijanom w usta przez samego Chrystusa, dowodzi w przekonaniu Bartha *majestatu i wielkości innego królestwa, które jako królestwo Boga radykalnie różni się od królestwa nieładu, gdzie panują bezpieczeństwa i gdzie wszyscy jesteśmy poddanymi*¹⁷. Teraz, gdy bezpieczeństwa i gdzie panują bezpieczeństwa, które człowiek jak uczeń czarnoksiężnika sam wypuścił w świat, coraz bardziej panoszą się w naszej kulturze, często braknie nam ducha i ogarnia nas bojaźń i drżenie.

Lecz chrześcijanom nie wolno nigdy zapominać o danej im przez Boga wolności zwracania się do Niego słowami *Przyjdź królestwo Twoje*. Kiedy więc obdarzeni wolnością, a jednocześnie wzywani nakazem modlitwy, zwracają się

¹⁴ Por. D.B. Hart, *Atheist Delusions; The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*, Yale University Press, New Haven-London 2009.

¹⁵ Por. Cf. Olivier Clément, dz.cyt., s. 72.

¹⁶ Por. K. Barth, *The Christian Life*, Church Dogmatics IV,4, Lecture Fragments, T.&T. Clark, Edinburgh 1981, s. 234; *Das christliche Leben*, Die kirchliche Dogmatik IV,4, Fragmente aus dem Nachlass, Vorlesungen 1959-1961, Theologischer Verlag Zürich 1976, s. 399.

¹⁷ Tamże.

do Boga w ten sposób – powiada Barth – *stoją już tu i teraz na twardym gruncie, kiedy wszystko wokół nich i wszystko w ich sercach, sumieniach i w życiu chwije się i upada*¹⁸. Sam fakt, że właśnie tak wzywają Boga – mówi Barth – dowodzi, że stawia On opór złu, że panowanie bezpańskich sił nie zawisło nad nami jak nieuchronny los¹⁹. Choć królestwo Boże jest niepojętą tajemnicą, choć człowiek nie może i nie potrafi go ustanowić, jego modlitwa wskazuje na działanie Boga. To działanie poruszyło świat, kiedy Słowo stało się ciałem i zawsze jest skierowane ku ludzkim duszom, zawsze w drodze ku sercu człowieka. To działanie jest ciągle nowe, jak łaska Boga jest ciągle nowa. Bóg – mówi Barth – jest dla nas nowy każdego ranka, a Jego królestwo widać nie tam, gdzie On *jest*, lecz wtedy, gdy *przychodzi*²⁰.

Przychodzi spotkać człowieka i całą odrębną od niego rzeczywistość. *Przychodzi nie po to, by objawić nową filozofię czy moralność; przychodzi jako Pan i Władca – mówi Barth – jako ten, kto jest Miłosierny i jako ten, kto jest Święty. Przychodzi i stwarza sprawiedliwość, unicestwiając tym samym nierząd bezpańskich mocy, ujawniając je jako twory naszej wyobraźni, przywracając człowiekowi wolność władania swoimi własnymi zdolnościami, ustanawiając go ponownie panem ziemi i sługą Boga*²¹. Przychodzi zatem – by rozwinąć i posunąć dalej myśl Bartha – aby powołać na nowo związek wiary i kultury, która roi sobie, że jest w stanie żyć i poradzić sobie bez Boga. Nie mamy oczywiście żadnej gwarancji, że tak się stanie, nie możemy liczyć na interwencję Boga ani jej sprowokować. Jego przyjście nie zależy od naszej woli i naszych osiągnięć; ogranicza historię człowieka z zewnątrz i rozciąga nad nią panowanie. Jest eschatologiczne.

Ale „eschatologiczne” nie znaczy ograniczone do przyszłości. Przyszłość – twierdzi Barth – wyszła już naprzeciw tym, którzy wzywają Boga tu i teraz. Świat, który nadejdzie, pojawił się w tym świecie, transcendencja zesłała w immanencję. Możemy tego świata wyczekiwać, możemy go także szukać, ale nie mamy mocy go ustanawiać²². Możemy tylko zwrócić się ku Bogu, odemknąć okiennice naszych dusz i prosić Go, by nauczył nas „we wszystkim Go widzieć”. Jeśli opanujemy tę sztukę choćby w pewnej mierze, będziemy w stanie przenosić góry, a raczej pozwolimy Bogu, by przeniósł je naszymi rękami. Dlatego modlimy się: *Przyjdź królestwo Twoje*.

¹⁸ Tamże. s. 400.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Por. *The Christian Life*, dz.cyt., s. 235-247; *Das christliche Leben*, dz.cyt., s. 401-427.

²¹ Por. *The Christian Life*, dz.cyt., s. 236-237; *Das christliche Leben*, dz.cyt., s. 403-405.

²² Por. *The Christian Life*, dz.cyt., s. 247, *Das christliche Leben*, dz.cyt., s. 427.

