

Leszek Łysień
Instytut Teologiczny w Bielsku-Białej

Zmierzch chrześcijaństwa, chrześcijaństwo zmierzchu

Key words: decline, Christianity, atheism, idolatry, decline of historical forms of Christianity

Pojemna wielce jest kategoria „zmierzchu”, którą zgodnie z przyjętą przeze mnie formułą zastosować należy do tematu zaznaczonego powyżej. Jak wieloma znaczeniami rozbłyska, będziemy wiedzieć, kiedy sięgniemy po jedno czy drugie dzieło owego „znawcy” i „barda” zmierzchów wszelakich, również i zmierzchu chrześcijaństwa, Friedricha Nietzschego. A zatem zwyrodnienie, dekadencja, wyczerpanie, ciężkość, znużenie, bezwład, schyłek. Ale przecież w kategorię tę wpisane są treści zapowiadające wejście czegoś nowego, nieoczekiwanego, zatem jakieś odrodzenie, sił nowych wzmaganie się. Jakaś inspirująca wieloznaczność ściele się zatem na tej kategorii, swoista otchłanność, które warto wykorzystać, podejmując namysł nad chrześcijaństwem zmierzchaniem, jak również nad epoką, która cała zmierzchem się zdaje: czyż nie dobiegają nas zewsząd głosy o czasie post-sekularnym, post-industrialnym, post-chrześcijańskim itd.?

Semantyka kategorii „zmierzch”

Biorąc do ręki tomik poezji Heinricha Heinego można się natknąć na krótki wierszowany utwór o treści następującej:

„Stanęła nad morzem panienka
I wzdycha sobie bez końca,
Tak wzrusza ją i lęka,
Wieczorny zachód słońca.
To sztuczka już nie nowa,

Niech się panienka nie smuci!
Ono tu z przodu się chowa,
A z tyłu znów się wróci” (Heine 1987: 102)

Wiersz oczywiście nawiązuje do zjawiska fizycznego: zmierzchów, zachodów i wschodów słońca. Konstatuje cykliczność zjawisk natury, które z nieuchronną koniecznością zachodzić muszą, a których biegu nic w mocy nie jest zatrzymać. No chyba że ludzka ospałość i obojętność totalna, jak choćby ta wyrażona napisem na murach jednego z uniwersytetów zachodnich: „z powodu braku zainteresowania jutro nie odbędzie się”. Ale sytuacja taka jawi się jako przypadek skrajny. Owa cykliczność, następowanie świtu po zmierzchu, a potem *da capo al fine*, może rodzić smutek bezbrzeżny, jakiego świadectwo inny poeta pozostawił, tym razem Juliusz Słowacki:

„Patrząc na słońce, co mi rzuca z fali
Ostatnie błyski...
Choć wiem, że jutro błysnie nowe zorze,
smutno mi, Boże!” (Słowacki 1965: 28).

A zatem zmierzch, kres, upadek, kryzys. Lecz chcemy kategorie te stosować nie do zjawisk astronomicznych, nie do dziedziny nauk fizykalnych, ale do świata ducha. Tutaj innym kolorytem zaczynają się mienić. Słowa te, brane potocznie, bezrefleksyjnie, jak się zdaje posiadają negatywną zgoła konotację, są wyrazem jakiejś klęski, nieuniknionej porażki. Nie znam tekstu, który miałby taką siłę rażenia w opisie zmierzchu o znaczeniu dla ludzkości ogromnym, wręcz przełomowym, jak ów z *Wiedzy radosnej* F. Nietzschego, a który słowami człowieka oszalałego wykrzykuje straszliwą prawdę:

Cóż uczyniliśmy, odpętuując ziemię od jej słońca? Dokąd zdąża teraz? Dokąd my zdążamy? Precz od wszystkich słońc? Nie spadamy ustawicznie? I w tył i w bok, i w przód, we wszystkich kierunkach? Jestże jeszcze jakieś na dole i w górze? Czyż nie bładzimy jakby w nieskończonej nicości? Czyż nie owiewa nas pusty przestwór? Czy nie pozimniało? Czy nie nadchodzi ciągle noc i coraz więcej nocy? Nie trzebaż zapalać latarni w przedpołudnie? Czy nie słyhać jeszcze zgielku grabarzy, którzy grzebią Boga? Czy nie czuć nic jeszcze boskiego gnicia? I bogowie gniją. Bóg umarł. Bóg nie żyje (Nietzsche 2003: 110–111).

Eksklamację owego zmierzchu zmierzchów wkłada myśliciel w usta szaleńca (błazna?), który ma zarezerwowany dla siebie przywilej mówienia bezkompromisowej prawdy. Oznajmia zatem zebranym na rynku, zadowolonym z siebie ateistom, tym co w „(B)boga” już od dawna nie wierzą, konsekwencje świata *post mortem Dei*. Tekst zdaje sprawę z wydarzenia, które już się dokonało, ale którego konsekwencje są ciągle w drodze, dopiero się odsłonią, ujawnią. Wiemy wszakże z kolejnych aforyzmów nietzscheańskich (wyborną niemczyzną pisanych), że ów zmierzch i noc po śmierci Boga (jakiego? chyba Boga, którego obraz się rozmył i wyczerpał, zbyt znanego, oswojonego, zbyt ciężkawego, jakiejś karykatury Boga raczej), są zapowiedzią czegoś radykalnie innego (już nie poranka takiego, jaki był poprzednio, wedle cyklicznego następowania po sobie dnia i nocy), rzecz dzieje się przecie w świecie ducha. Stanowią zatem zapowiedź innego dnia, nowych przestrzeni, narodzin czegoś dogłębnie nowego. To zmierzch, potem noc, jaka zapada po śmierci starego Boga, raczej obrazu Boga, który się zużył, wyczerpał, który zresztą nigdy nie żył, każe Nietzschemu wznosić pełne bólu i tęsknoty modły do Boga Nieznanego: „Przemów wreszcie! Czego chcesz ode mnie Napastniku na wielkich drogach życia? Ukryty za błyskawicami, Nieznany, przemów! Czego chcesz ode mnie nieznany Boże” (Nietzsche 2011: 32). Oto zmierzch, który niesie zapowiedź nowej jutrzienki, nowych, niewyobrażalnych wyzwań. W godzinie zmierzchu wypowie Nietzsche dające do myślenia słowa o chrześcijaństwie owego czasu: „lepsze pieśni musieliby mi śpiewać, na bardziej zbawionych musieliby mi wyglądać, abym uwierzył w ich Zbawiciela”. Sam czeka na Boga, który by tańczyć potrafił, a zatem wyzwolonego spod ciężkiej materii pojęć scholastycznych, sztywnego gorsetu katechizmowych formułek, spod rozmycia na kartach nieznośnych podręczników dogmatyki i teologii moralnej. Do Boga żywego prowadzić musi wychowanie dostojne, zaś o nim napisze obrazoburca niemiecki: „Od dostojnego wychowania jest bowiem nieodłączny taniec w każdej formie, możność płasania nogami, pojęciami, słowami: mam – że jeszcze nadmienić, iż trzeba umieć pisać także piórem – że trzeba uczyć się pisać?” (Nietzsche 1991: 65). Nauczyć się trzeba inaczej mówić o Bogu, językiem pełnym lekkości, porywu, inspirującym myśl i czyn, odsłaniającym przed człowiekiem nowe przestrzenie, wyrwywającym go z przytłoczenia przeciętnością i nijakością, ciężarem rzeczywistości zbyt ludzkiej, arcyłudzkiej. Dlatego w kazaniach chrześcijańskich diagnozuje i wytyka Nietzsche owego „ducha ciężkości”, zwłaszcza tzw. moralizny, truczyny pesymistycznego, zapyziałego moralizatorstwa. Nikomu mowa taka skrzydeł nie dodaje, przeciwnie, przytłacza i zniechęca (patrz: znakomite,

otwarte na możliwość inspirowania się myślenia ewangelicznego myślą Nietzschego analizy, Michalski 2007). Thomas Mann w powieści *Buddenbrookowie* przytacza słowa pieśni, jaką śpiewano w czasie nabożeństw w kościołach protestanckich:

„Jestem przeklęty grzechów wór,
Pogardy godny twór,
Przegryzła duszę moją złość,
Jak rdza przegryza gwóźdź.
O Panie, wielka litość Twa!
Weź mnie za ucho, jako psa!
I prowadź mnie grzesznego
Do Tronu Niebieskiego” (Mann 1988: 202–203).

Takiej również poetyki chrześcijańskiej wieści zmierzch i noc autor *Antychrześcijanina*.

Zmierzch okazuje się być czasem, porą czasu sprzyjającą czemuś. W tym szczególnym czasie coś dojrzało, rodzi się jakaś doniosła mądrość, która domaga się właściwej chwili, by wybrzmieć. Jak powiada Fryderyk Hölderlin: „rozumny Bóg nienawidzi niewczesnego rozkwitu”. Można przywołać przykłady z taką ekspresją opisanego przez Nietzschego zmierzchu, stanowiącego etap niezbywalny na drodze wiodącej do ostatecznego rozbłysku sensu. Ów rozbłysk poprzedzony zostaje wyniszczającym a zarazem wyzwalającym kryzysem. Czyż „precz od wszystkich słońc” nie znalazł się ten, który wykrzyczał z krzyża „Boże mój, Boże mój czemuś mnie opuścił?”. A czyż w atmosferze tego zmierzchu „precz od wszystkich słońc” nie znalazła się Teresa z Lisieux, doktor Kościoła, kiedy w mękach konania szeptała: „Już nie wierzę już w życie wieczne: wydaje mi się, że po tym śmiertelnym życiu nic już nie ma” i „Dręczą mnie myśli najgorszych ateistów”? (cyt. za Halik 2004: 40). A Simone Weil, która nie chciała, złożona chorobą, przyjąć pokarmu, swoją jego część oddając bardziej potrzebującym braciom i siostram, zdiagnozowana przez lekarza jako przypadek „niezrównoważenia psychicznego”? Czyż św. Jan od Krzyża nie przedziera się ku Bogu poprzez „noc ciemną”, podczas której podlegają rozbiciu wszystkie pojęcia Boga z takim pietyzmem budowane przez nasz aparat poznawczy i składane w naszej pamięci? (Jan od Krzyża 1975: 434–519). Dlatego pozwolić musimy, aby one umarły, stwarzając przestrzeń dla Boga żywego. Aby głos tego Boga usłyszeć, musimy „zabić pamięć”, spuścić na nią zasłonę mroku. Wiemy dobrze, że zmierzch to nie była ostatnia pora czasu, która stała się ich wszystkich udziałem. W końcu, jak głosi mędrzec

z Berlina, sowa Minerwy wylatuje wraz z zapadającym zmierzchem. W porze zmierzchu rodzi się dojrzała mądrość.

Chrześcijaństwo zmierzchu

Zaiste kultura europejska (i to wcale nie jej najgorsza cecha, może jedna z najbardziej fascynujących) jest od początków swoich kulturą ludzi niezadowolonych z aktualnego stanu rzeczy, jest kulturą krytyki i kryzysu, może dlatego, że zdolna do nieustannego kwestionowania swoich osiągnięć i zdobyczy, zdolna też jest do ciągle nowych odczytań swojego dziedzictwa, głębszych i doskonalszych. Już Hezjod odkrył, że żyje w wieku żelaznym, który zostawił daleko za sobą wiek złoty, lecz również miniony co dopiero wiek bohaterów. Wiemy, iż modne wyjątkowo słowo kryzys, jak też i słowo krytyka pochodzą od greckiego słowa *krinein*, oddzielać, odróżniać, zatem osądzać, być zdolnym do wydania sądu. Kryzys zatem to nie byle jaka zmiana negatywna, ale raczej gwałtowne zerwanie ciągłości. Coś się wyczerpało, znużyło, jakaś formacja kulturowa staje się jałowa, nie inspiruje, odchodzi w przeszłość. Pisze Leszek Kołakowski: „Koniec historii, koniec miłości, koniec ideologii..., wszędzie trupy, wszędzie cmentarze, a potem jednak zmarłych wstanie. Ale nawet Bóg, uśmiercany przez Zaratustrę przed ponad wiekiem, a zresztą zabity tysiąc razy przed Nietzschem i później, nie sprawia wrażenia zwłok od tak dawna pogrzebanych” (Kołakowski 2000a: 47).

Zaiste nie milknie pomstowanie na cywilizację, na rozwój niepowstrzymany nauki, powodujący „odczarowanie” świata, spustoszenie duszy ludzkiej, zagubienie człowieka w mrocznym i pustym kosmosie, który głuchy pozostaje na ludzki krzyk niezgody i rozpacz. Czyż owo wyznanie Pascala: „Wiekuiście cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie” (Pascal 1983: 56, 91), nie jest antycypacją eksklamacji szaleńca z *Wiedzy radosnej* Nietzschego? Znowu doświadczenie zmierzchu nieobce było i Pascalowi, ale z tego doświadczenia zrodziło się pełniejsze rozumienie chrześcijaństwa jako wiary zbudowanej na paradoksie, która to kategoria bliższa jest znacznie orędziu chrześcijańskiemu, niż scholastyczny, zbyt ciasny gorset narzucony logice Ewangelii.

Z kolei wiek po Pascalu Jean Jacques Rousseau wytoczy cywilizacyjnym wypaczeniom i rozdrożom pełen patosu proces, o wszystko zło oskarżając człowieka myślącego (że refleksyjność jest stanem przeciwnym naturze, i że człowiek, który rozmyśla, to zwierzę zwyrodniałe). Zaś William Blake, ów „poeta furii” w Franciszku Baconie, Johnie Locke’u i Isaaku Newtonie szatańską trójkę widział, która odpowiedzialna jest za spustoszenie i śmierć ducha ludzkiego i jego powolne konanie w Ziemi Ulro. Znamienne jest, iż

Antoine Nicolas Condorcet, który był pewien, iż natura żadnych granic nie określiła doskonaleniu się człowieka, wzrostowi jego wiedzy, bogactwa i cnoty, po napisaniu swojego *Szkicu obrazu postępu ducha ludzkiego przez dzieje*, truciznę zażył w więzieniu paryskim. Zbliżając się do czasów nam bliższych, w osobie Edmunda Husserla stykamy się z diagnozą czasów jemu współczesnych zgoła inną i innym remedium na kryzys doświadczany przez epokę. Filozof ów jest przeświadczony, iż specyfiką kultury europejskiej jest rozumienie, które odgrywa rolę zasadniczą. Rozumienie zaś oznacza nieustanne kwestionowanie i niezgodę na dany, osiągnięty stan rzeczy. Rozumienie jest pytaniem i dociekaniem. Według Husserla mieliśmy do czynienia z niewłaściwą postacią racjonalizmu, która wpędziła w zmierzch swoisty cywilizację euroatlantycką. Lekarstwem na tę sytuację ma być husserlowska fenomenologia transcendentálna, zaś diagnozę i prognozę zawierają dwa jego dzieła niezbyt obszerne, ale treściowo pojemne: *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia* oraz *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*. Rodzi się jednak pytanie, czy obecna technika, która jest przedłużeniem nauki, owa technonauka, nie utraciła potencjału krytycznego, czy jest zdolna do kwestionowania swoich osiągnięć oraz swoistej mądrej powściągliwości? Czy nie stała się bezduszną i bezmyślną machiną, która pędzi, traturując wszystko po drodze?

Być może jest tak, że cywilizacja współczesna dotknięta jest hedonistycznym zubożeniem, zainfekowana nihilistycznym zniedołężnieniem oraz wyabsolutnionym relatywizmem i ciasnym pragmatyzmem (w postaci ideologii scjentystycznego racjonalizmu, która wygnała z naszego życia wszystko, co istnieje poza obszarami dostępnymi technonauce), dla którego w wersji wcale nie skrajnej, ale standardowej, różnica między jaroszem a ludożercą jest jedynie kwestią smaku, a niewolnictwo równie dobre jak wolność, jako że nic nie jest samo w sobie dobre lub złe. Być może, że wielu współczesnych traktuje religię jedynie jako wzruszenie w dobrym tonie, czy efektowny dodatek do różnych akcji politycznych, charytatywnych i wszelkich innych. Jeśli z takim właśnie zmierzchem mamy obecnie do czynienia, to z całą pewnością stanowi on swoiste wyzwanie dla chrześcijaństwa, ale już nie tego, do którego zwycięstwa przyczynił się Konstantyn, tzn. jako ideologii panującej. Podkreślał cytowany już Kołakowski, że cywilizacji, której jedynym dobrem jest przyjemność, chrześcijaństwo uznać nie może, jeśli nie chce się samo zabić. Ale istniejąc w kontekście takiej cywilizacji, może się zabić na dwa sposoby: albo przystrajając się w barwy istniejącej cywilizacji, dlatego właśnie, że istnieje, albo też próbując, przeciwnie,

utwierdzać się przymusem prawnym, co jest tak czy owak nieskuteczne, albo skuteczne tylko na chwilę (por. Kołakowski 2000a: 61).

Gdzie indziej zaś dodawał, iż:

nad zniszczeniem chrześcijaństwa pracują ci klerykałowie, którzy wysuwają pretensje semiteokratyczne, domagają się prawnych przywilejów dla Kościoła, prawnych restrykcji i cenzur, księża parszający złością, pisma katolickie pełne nienawistnych potępień (których ludzie już się przecież nie boją) (Kołakowski 2011: 68-69).

Dlatego – konkluduje myśliciel – potrzebujemy chrześcijaństwa, które nie jest ani złote, ani purpurowe, ani czerwone, ale szare (Kołakowski 2006: 221).

Zmierzch pewnej formacji chrześcijańskiej

Poza wszelką dyskusją jest, że obecne chrześcijaństwo będzie wystawione na ciężką próbę przez nieumiejętność takiego głoszenia słowa, które słowo to żywotnym czyni, które zdolne jest dotrzeć do sumienia, otwierać je przez przykład i wiarę, zwłaszcza wśród ludzi młodych i wykształconych. Ale też przez napuszony kult, wyprane z treści gesty liturgiczne, puste działania, które służą biurokratycznemu samozadowoleniu Kościołów. Pytania niebagatelne stawiał pod adresem religii (chrześcijaństwa nade wszystko) Anthony de Mello: „A jeśli kult nie daje ognia, jeśli adoracja nie prowadzi do miłości, jeśli liturgia nie prowadzi do jasnej percepcji rzeczywistości i Bóg nie wiedzie do życia, to czemu służy religia? Poza tym, że tworzy więcej podziałów, konfliktów i fanatyzmu?” (De Mello 1983: 78).

J. Riviere z pewną rezygnacją, ale i tajoną nostalgią pisał w 1907 roku do Paula Claudela:

Widzę, że chrześcijaństwo umiera [...]. Nikt już nie wie, po co jeszcze wznoszą się nad naszymi miastami te strzeliste wieże, które nie wyrażają już niczych modlitw; nikt już nie wie, co mają znaczyć te wielkie budowle, w których mieszczą się dziś dworce i szpitale, a z których lud wypędził mnichów. Nikt już nie wie, co mają znaczyć te stiukowe krzyże na grobach, dzieła sztuki tchnące ohydą (cyt. za: De Lubac 2004: 143).

Z listu tchnie atmosfera rozkładu, końca, zmierzchu, śmierci, nadchodzącej nocy. Pytamy: czy to dobrze, że religia strzelistych wież, wystawnej sztuki, ogromnych i sytych bogactwem (materialnym nade wszystko) opactw klasztornych oraz mentalności w nich wyrażonej, odchodzi w przeszłość? Czy wyłoni się z niej coś nowego, co porwie człowieka w otchłanną

przestrzeń Transcendencji? Przecież w odległym o całe lata świetlne XIII wieku (tam też miał miejsce potężny kryzys chrześcijaństwa) św. Franciszek w zburzonym i podziurawionym kościele San Damiano dojrzał Boga, a potem wyśpiewał wspaniałą Pieśń słoneczną porywającą ku Stwórcy i stworzeniu widzianemu oczami nowymi.

Kiedy w 1970 roku Józef Tischner napisał esej *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, rozpętał ogromną polemikę ze swoimi tezami w eseju pomieszczonymi. Temperatura owych dysput (jak też ich jakość) wskazywała na to, że polemisci, dobrze osadzeni i krzepko utwierdzeni w tomistycznej wersji chrześcijaństwa, nie dostrzegali zmierzchu pewnej historycznej jego formacji, w ramach której dokonała się synteza Objawienia chrześcijańskiego z podstawowymi danymi filozofii racjonalnej typu arystotelesowskiego. Pisał Tischner, iż teologia tomistyczna zmierzała do unaukowania Objawienia, tzn. uczynienia z Objawienia nauki ścisłej, podobnej w swej budowie formalnej do obowiązującego nas dzisiaj modelu nauki. I dodawał: „Jak w łonie każdej filozofii ukryta jest negacja samej siebie, tak w chrześcijaństwie ukryta jest cicha negacja każdej filozofii chcącej jego treść wyczerpać bez reszty” (Tischner 2000: 223), wcześniej precyzując: „Ostrze kryzysu dotyka pewnej historycznej wersji chrześcijaństwa, jednego ze sposobów interpretowania jego podstaw i jego istoty, który wiąże się ściśle z filozofią tomistyczną” (Tischner 2000: 202).

Podobnie całą sprawę postrzegał Kołakowski. Zdaniem autora *Jeśli Boga nie ma*, chrześcijaństwo zbyt długo trzymało się scholastycznej racjonalności swojej doktryny. W perspektywie credo racjonalistycznego religia jest zbiorem twierdzeń. Utrzymując, że podstawowe twierdzenia tradycji chrześcijańskiej można przedstawić jako racjonalnie usprawiedliwione w tym samym sensie, co prawdy naukowe – usiłowało ono być drugorzędną wiedzą takiego samego zasadniczo rodzaju, co wiedza świecka. Konkurując z nauką naturalną kolejną rzeczy przesuwano się na margines współczesnego życia. Technonauka nie dlatego usuwała wszystko, co nią nie było w niebyt, że było irracjonalne, ale dlatego, że nie przynosiło dóbr, jakie nauka przynosi, dóbr wymiernych, które przyczyniały się do podnoszenia życia materialnego na wyższy poziom, natomiast w dziedzinie przyrostu wartości duchowych nauka pozostawała jałowa, przyczyniając się do ich erozji. Nasz kult nauki wcale nie powoduje, że stajemy się bardziej „racjonalni”; jesteśmy tak samo zabobonni, jak nasi przodkowie dwa tysiące lat temu (por. Kołakowski 2000a: 69–80).

W „czasie marnym”, a takim jawi się czas obecny, chrześcijaństwo winno sięgać ze wzmoczoną energią do ukrytych w swojej głębi pokładów

sensu, nasycając nim epokę z sensu wyjałowioną. A nie mogą to być treści naskórkowe, byle jakie. Aby tak było, język, jakim głoszone będzie orędzie chrześcijańskie, sprostać musi subtelności i finezyjnej treści tego orędzia. Czy nie potrzeba „języka tańczącego”, który podejmie narrację niełatwą Boga będącego raczej „wydarzeniem” niż „bytem na szczytach istnienia”? I na to zwracają uwagę myśliciele o dużej wrażliwości teologicznej, że bliżej i z większą rozumnością niż dotychczas przyjrzeć się trzeba zjawisku ateizmu, dotychczas pogardzanemu i za grzech odczytywanemu, wrogiemu i obcemu chrześcijaństwu. Postrzegać go należy raczej jako moment wewnętrzny kerygmatu chrześcijańskiego. Ateizm (oczywiście ateizm protestu, bólu, powagi i zaangażowania, a nie płytki, pragmatyczny, bezmyślny) tak postrzegany, jest reakcją na wulgarną religię, na wiarę ospałą, pewną siebie, oportunistyczną, przynoszącą zyski, cyniczną, na chrześcijaństwo upolitycznione, sankcjonujące przemoc społeczną (w postaci wszelakich rozwarstwień społecznych), przemoc płciową (podkreślającą wyższość jednej płci nad drugą), faworyzującą mężczyzn w stosunku do kobiet. Ateizm tak postrzegany nie jest wrogiem religii, owszem, powinien być jej sprzymierzeńcem, jako że oczyszcza ją z wszelkich bałwanów, bożków pojmowanych jako zapis Boga żywego na miarę człowieka, bóstwa raz utrwalonego i skostniałego w złowrogie sacrum, sankcjonującego tradycjonalistyczne sposoby myślenia i wartościowania. Bóg Biblii jest nowatorem, „czyniącym wszystko nowe”, burzycielem utrwalonych schematów i stereotypów, siłą inspirującą do ciągle nowego i pełniejszego postrzegania jego obecności i znaków tej obecności. A *Ecclesia* (Kościół), który podejmuje się takiego Boga głosić, nie może (nie płacąc ceny własnej marginalizacji, a nawet unicestwienia) zapomnieć o tej dawno odkrytej prawdzie, że jest *semper reformanda*. W swoim wielce kontrowersyjnym dziele, które tyle swojego czasu polemik wywołało, zatytułowanym *Zmierzch Zachodu*, Oswald Spengler zwraca uwagę na sprawę z naszego punktu widzenia niezwykle ważną, iż właściwie pojmowany ateizm jest niezbywalnie koniecznym wyrazem pewnej duchowości, która skończyła swój bieg, wyczerpała swe religijne możliwości i nie inspiruje już ani do myślenia, ani do działania. Taki ateizm (kwestionujący pewną formę teizmu, odsłaniający jej skostnienie) jest jakby szukaniem nowych dróg, tęsknotą za Bogiem żywym, jest oznaką wypalenia się pewnej formy religijności i przygotowywania bardziej dojrzałej (Spengler 2001: 243). Chyba w proteście F. Nietzschego, K. Marksa, Z. Freuda coś z tego znużenia rozkładającym się chrześcijaństwem było. Ojciec Delp, jezuita, zwrócił uwagę na sprawę istotną: Kościół przyczynił się do powstania drobnomieszczaństwa, zaś ono nie przepuściło żadnej okazji,

by wykorzystać Kościół do zaszczepienia w nim samego ideału służby słabości, wygodzie, bezpieczeństwu, apoteozowania władzy, siły, pragmatycznego cynizmu, posługiwania się Bogiem jako gwarantem utrwalania i trwania politycznego i społecznego *status quo* (cyt. za Morawska 1975: 369). Trochę dalej, nawiązując do osoby Chrystusa, Spengler dokonuje jakby rodzaju dekonstrukcji, odzierając Syna Bożego z masek, jakie nałożyły rozmaite epoki na jego okryte Tajemnicą odwieczną oblicze: że zatem Chrystus nie był moralizatorem, zaś w założonej przez Niego wspólnocie ostateczny cel upatrywać w moralizowaniu jest ogromnym nieporozumieniem i rozjeściem się z Jego posłannictwem. Także i przypisywanie Jezusowi celów społecznych, tym bardziej politycznych, jest bluźnierstwem. Nauczanie Jego było zwiastowaniem rzeczy ostatecznych, których obrazy stale wypełniały Jego duszę. Jego Obecność stawiała się światem nowej epoki świata, otwierała nowe niebo i nową ziemię (por. Spengler 2001: 319). To tylko próbka czytania orędzia chrześcijańskiego, które burzy utarte schematy oraz w idole zakreśla obrazy.

To, że chrześcijaństwo nie jest religią, nie jest wcale takie oczywiste. Tymczasem pogląd, że chrześcijaństwo to element większego zbioru o nazwie „religia” (a katolicyzm to podzbiór w obrębie tego zbioru), jest wynalazkiem XIX-wiecznych przedstawicieli liberalnego protestantyzmu, zajmujących się historią religii. Rośnie obecnie liczba różnych szkół duchowości, których zwolennicy przeróżni stosując techniki medytacyjne i wszelkie inne wchodzą na drogę poszukiwań tego, co za Boga bądź bóstwo uważają. Można ich całkiem zasadnie nazwać *homines religiosi*. Chrześcijaństwo od wieków głosiło, że to Bóg poszukuje człowieka, i w gruncie rzeczy takie przeświadczenie stanowi sam rdzeń orędzia ewangelicznego. Mądry papież Jan XXIII uważał, iż w ostatnich stuleciach zbyt wielką wagę przywiązywano do Kościoła jako instytucji. Tymczasem już czas najwyższy, aby chrześcijaństwo postrzegać jako ruch ewangeliczny. Nie znaczy to wcale, że struktury instytucjonalne są zbyteczne. Owszem, potrzebne są, ale jedynie w ich funkcji służebnej wobec Kościoła jako ruchu, który ma człowiekowi przypominać cierpliwie i w języku żywym, a nie technicznym, że Bóg jest w nim zakochany obsesyjnie i poszukuje go w miejscach najbardziej niedostępnych (nawet w pieklach grzechu). Podkreśla Tomáš Halík rolę tzw. eschatologii negatywnej, która często zapominana, ma Kościołowi przypominać, że jego obecny stan (włącznie ze stanem świadomości) jest tylko tymczasowy, możliwy do przewyciężenia. Skoro chrześcijaństwo nie jest ani jedną ze szkół duchowości (tak modnych obecnie), ani religią (w sensie najbardziej powszechnym, w jakim religię się pojmuje – jako siłę integrującą

społeczeństwo, czysto ludzką aktywność zmierzającą do zawłaszczenia tajemnicy), nie jest też teizmem (w sensie doktryny religijnej), zagrożeniem dla chrześcijaństwa nie jest ateizm (który neguje co najwyżej jakąś postać teizmu). Wprost przeciwnie, możemy za Halikiem ateistycznych krytyków religii pojmować jako aniołów użytecznych, oczyszczających naszą wiarę z karykatur i zbyt ludzkich naleciałości (por. Halik, Dostatni 2013, Halik 2009).

Prawdziwym wyzwaniem dla chrześcijaństwa jest bałwochwalstwo, kult bałwanów, także w sensie pętania i zniewalania człowieka, odzierania go z wolności myślenia, lekkości i precyzji w postrzeganiu świata. Idolatria tym niebezpieczniejsza być może, że szczelnie zamyka myśl ludzką (najpierw prowadząc do jej atrofii) na wszelkie przebłyki Boskości. Takim bałwanem może być zamienione w ideologię chrześcijaństwo służące inspirowaniu i podtrzymywaniu rozmaitych bezwstydnym ideologii, również nacjonalistycznych. Takim idolem również może stać się Kościół, sprowadzony do struktur instytucjonalnych, obrosły tłuszczem bogactwa i korupcją swoich urzędników, sklerykalizowany i zamknięty, swoisty dwór królewski, gdzie kardynałowie i biskupi pomagają papieżowi rządzić Kościołem tak, jak niegdyś arystokraci i książęta pomagali królom rządzić swymi narodami.

W epoce zmierzchania starych form i obrazów, które nie przykuwają niczyjej uwagi, trzeba też przemyśleć na nowo sprawę wiary ewangelicznej, biblijnej. Nie można jej pojmować w wąskim sensie akceptacji pewnych twierdzeń, rodzaju światopoglądu, który jest swoistą instrukcją obsługi, rozkładem jazdy, których trzeba się kurczowo trzymać, jeśli chce się bezpiecznie zawinąć do portu przeznaczenia. Należałoby wiarę postrzegać szerzej (nie zawężająco-konfesyjnie, ekskluzywistycznie), jako sposób bycia, jako wyraz pierwotnego zaufania do życia, poczucia sensu istnienia, rozumienia, postrzegania świata, jako szczególną postawę wobec niewyczerpanego Boga – Tajemnicy, Boskiego Ty, który przychodzi zawsze inaczej, niż nasze projekty chciałyby z góry decydować i planować. Jako krytyczną, ciągle pytającą myśl, która obejmuje całego człowieka, kwestionującą to, co dane, inspirującą się ciągłą nowością Boga, wiarę, której nieobce są wątpliwości, niepewność, a dzięki nim zabezpieczona jest przed stoczeniem się w bezmyślną ideologię. Na ten wymiar wiary zwracał uwagę L. Kołakowski: „Wiara religijna jest wyrazem ludzkiego zaufania do życia i poczuciem sensu świata, sensu istnienia. Dlatego nie zginie, na przekór prorocztwom racjonalistów” (Kołakowski 2000b: 92). Jest sprawą bezdyskusyjną, iż prawdę chrześcijańską można z jednej strony rozmiękczyć do tego stopnia, iż uczyni się ją mdłą i niepożywną, z drugiej jednak strony w imię ekle-

zjalnej, konfesyjnej ostrożności można ją tak utwardzić, że stanie się niestrawna. Chrześcijaństwo kryzysu będzie zmuszone balansować pomiędzy postmodernistycznym rozmyciem i sofisteryą rodzącą zwykły zamęt myślowy i niechlujstwo mentalne a fundamentalistycznym zamknięciem się w kręgu obłędnej teo-ideo-logii, która potępiając świat, sama siebie z tego świata wykluczy.

Próba sumujących pytań

Czy wolno zatem mówić o zmierzchu chrześcijaństwa, jego schyłku, kryzysie, upadku? Wolno, i to przynajmniej w trojakim sensie. Po pierwsze w sensie przemijania różnych historycznych postaci chrześcijaństwa. Żyje ono w historii, ale i ponad historię wyrasta, bo też wskazuje cel, który poza historią leży. Żadna z formacji historycznych nie jest w stanie go wyczerpać. Jedynie ciasne przyłgnięcie do historii, utożsamienie się z jej określoną formacją, byłoby śmiercią chrześcijaństwa. Pisał Kołakowski: „Jeśli triumf chrześcijaństwa polega na tym, że wszystkie składniki kultury mają formę chrześcijańską, wówczas kryzys chrześcijaństwa ciągnie się co najmniej od XIV wieku” (Kołakowski 2006: 228). Wolno też mówić o kryzysie chrześcijaństwa z racji jemu samemu immanentnych. Być chrześcijaninem nie jest łatwo, trudno jest sprostać jego wymaganiom. Domaga się ono od każdego człowieka krytycznego i radykalnego spojrzenia na siebie, wyznania grzechów, wzięcia na siebie ciężaru pokuty, zmiany radykalnej w wielu wypadkach swojego życia. A zatem postawy zawsze niewygodnej, nonkonformistycznej. Prawdziwych chrześcijan zawsze było niewielu. Jeśli jest kryzys, to jest on po prostu permanentny, jest nieodzownym sposobem istnienia chrześcijaństwa, albo może wyrazem bardziej uniwersalnego i powszechnego kryzysu, w jakim znajduje się rodzaj ludzki wygnany z raju (por. Kołakowski 2006: 231). W innym jeszcze sensie wolno mówić o zmierzchu chrześcijaństwa. Skoro wyznaje ono Boga, który jest niewyczerpaną Tajemnicą, Boga zawsze niepochwytneho (*Deus semper maior*), zawsze większego niż nieporadne próby nasze, by go językiem i pojęciami pochwyć, to musi być gotowe do ciągłego poszukiwania nowych środków ekspresji, porzucania starych i wykuwania nowych (ale zawsze tymczasowych). Zmierzch chrześcijaństwa jawi się zatem jako szansa dla czegoś nowego, jako próba oczyszczenia dróg, które lepiej doprowadzą pod próg Tajemnicy zawsze z ukrycia ślącej znaki swej obecności.

Bibliografia:

- Halik Tomáš, Dostatni Tomasz (2013), *Różnorodność pojednana. Rozmowy*, przeł. A. Babuchowski, Kraków.
- Halik Tomáš (2009), *Cierpliwość wobec Boga, Spotkanie wiary z niewiarą*, przeł. A. Babuchowski, Kraków.
- Heine Heinrich (1987), *Morze północne i inne wiersze o morzu*, przeł. R. Stiller, Warszawa.
- Jan od Krzyża (1975), *Dzieła*, t. I, przeł. O. Bernard od Matki Bożej, Kraków.
- Kořakowski Leszek (2000a), *Moje słuszne poglądy na wszystko*, Kraków.
- Kořakowski Leszek (2000b), *Mini-wykłady o Maxi – Sprawach. Seria trzecia i ostatnia*, Kraków.
- Kořakowski Leszek (2006), *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków.
- Kořakowski Leszek (2011), *Kościół w krainie wolności. O Janie Pawle II, Kościele i chrześcijaństwie*, Kraków.
- Lubac de Henri (2004), *Dramat humanizmu ateistycznego*, przeł. A. Ziemiicki, Kraków.
- Mann Thomas (1988), *Buddenbrookowie*, przeł. E. Librowiczowa, Warszawa.
- Michalski Krzysztof (2007), *Płomień wieczności*, Kraków.
- Morawska Anna (1975), *Spotkania*, Warszawa.
- Nietzsche Friedrich (1991), *Zmierzch bożyszczy*, przeł. W. Berent, K. Drzewiecki, L. Staff, S. Wyrzykowski, Warszawa.
- Nietzsche Friedrich (2003), *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków.
- Nietzsche Friedrich (2011), *Dytyramby dionizyjskie*, przeł. S. Wyrzykowski, Kraków.
- Pascal Blaise (1983) *Mysli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa.
- Słowacki Juliusz (1965), *Utwory wybrane*, t. I, Warszawa.
- Spengler Oswald (2001), *Zmierzch Zachodu*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa.
- Tischner Józef (2000), *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego [w:] Myślenie według wartości*, Kraków.
- Żółty zeszyt. Ostatnie rozmowy św. Teresy od Dzieciątka Jezus zebrane przez Matkę Agnieszkę od Jezusa* (1988), przeł. E. Szwarzenberg Czerny, J. Dobraczyński, Warszawa.

Leszek Łysień

The decline of Christianity, Christianity of decline

Using a semantically capacious category of decline with reference to the history of Christianity, we clearly see that decline, fall, exhausting of some historical formations of Christianity do not necessarily indicate the gradual disappearance of a evangelical *kerygma*.

On the contrary, it is a chance for a fuller development and bringing forth the hidden novelty of Christ's message. Thus Nietzsche's thought (and similar ideas) can be perceived as a refreshing wave which inspires us to reveal and deepen our understanding of the Gospel's potential.