

ŁUKASZ STRYŻ OGD

DUCHOWOŚĆ A ŚWIAT. WYZWANIE ZAWARTE W MYŚLI ROMANO GUARDINIEGO

1. WPROWADZENIE: DYSKUSJA O „ODŚWIATOWIENIU” CHRZEŚCJAŃSTWA

Zastanawiając się nad rolą i formą duchowości w życiu chrześcijańskim, warto zwrócić uwagę na dyskusję teologiczną dotyczącą relacji między Bogiem a światem, a w konsekwencji między chrześcijaństwem a światem. Choć z jednej strony dyskusja ta nie jest niczym nowym, a przysłowiowe *otwarcie się na świat* stało się w erze posoborowej jednym z paradygmatów wszelkiego dyskursu o Kościele, to z drugiej strony precyzyjne określenie tej relacji wciąż wzbudza emocje, szczególnie tam, gdzie ma to wpływ na konkretny kształt życia chrześcijańskiego.

Doskonałym tego przykładem jest dyskusja, jaka rozgorzała po ostatniej wizycie papieża Benedykta XVI w jego rodzinnym kraju, i poprzez pryzmat której wielu – przynajmniej w świecie niemieckojęzycznym – spogląda na całość przesłania tego papieża. Chodzi tutaj o interpretację słowa *Entweltlichung*, użytego przez Benedykta XVI w czasie przemowy wygłoszonej 25 września 2011 roku przed zgromadzonymi we Fryburgu Bryzgowijskim przedstawicielami świeckich katolików zaangażowanych w życie społeczne i polityczne¹. Analizując sytuację Kościoła w społeczeństwach zsekularyzowanych i zastanawiając się konieczną jego przemianą, Papież zaapelował wówczas o *Entweltlichung der Kirche*, co można dosłownie przetłumaczyć jako „odświatowienie Kościoła”. Celowo przytaczam jednak to wyrażenie użyte przez Benedykta XVI w oryginalnym brzmieniu, gdyż nie należy ono do słownictwa powszechnego w języku niemieckim i na próżno szukać go w słownikach. Już same próby przełożenia go na inne języki wzbudzają więc niemałe trudności i zmuszają tłumacza do pewnej interpretacji papieskiego przemówienia.

¹ Tekst przemówienia dostępny jest w wielu wersjach językowych na: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/travels/2011/index_germania_ge.htm [dostęp: 18.10.2013].

Na oficjalnej stronie internetowej Watykanu znaleźć można tłumaczenie na język polski niemieckiego rzeczownika *Entweltlichung* jako „oderwanie od świata”, a czasownik *entweltlichen* ma odpowiednik „odcinać się od świata”.

Jak łatwo możemy zauważyć, terminy te tradycyjnie kojarzą się przede wszystkim z ascezą i życiem niemal klasztornym. Jednak nie tylko tłumacze na języki obce, lecz również większość niemieckojęzycznej opinii publicznej w ten sposób zinterpretowało papieskie słowa. Były to, jak łatwo można się domyśleć, komentarze krytyczne wobec domniemanego wezwania do przysłowiowego zamknięcia się w zakrystii i do wycofania się z dialogu ze światem. Czy Benedykt XVI rzeczywiście zamierzał wezwać świeckich katolików do tego, aby zrezygnowali z prób kształtowania życia publicznego, zaprzestali zajmowania się polityką, gospodarką i sprawami społecznymi, a zwrócili się jedynie ku modlitwie i czynkom miłosierdzia, wyczekując spełnienia się nadziei na życie wieczne? Czy rzeczywiście jego wizja Kościoła sprowadza się do instancji troszczącej się jedynie o liturgię i o życie duchowe?

Wydaje się to wątpliwe już w świetle samej tylko uważnej i życzliwej lektury papieskiego przemówienia, jak również artykułu 31-letniego J. Ratzingera, w którym bodajże po raz pierwszy użył tego terminu w kontekście nowego stylu obecności Kościoła w świecie współczesnym². W obydwu tych tekstach Ratzinger mówi o konieczności odkrycia przez Kościół na nowo swego fundamentalnego posłannictwa, które Ojcowie Kościoła wyrazili za pomocą terminu *sacrum commercium*. Kościół ze swej natury jest miejscem wymiany pomiędzy Bogiem i światem, w której to wymianie oddajemy Bogu nasz grzech, a przyjmujemy Odkupienie. W ten sposób Odkupienie, które dokonało się we Wcieleniu, Męce i Zmartwychwstaniu Syna Bożego, nieustannie realizuje się w świecie. Kościół nie ma więc nic swojego, czym mógłby się chlubić i co mógłby sam z siebie dać światu, a istnieje jedynie w tym w nieustannym zwróceniu się Odkupiciela ku światu. Musi on więc być otwarty na Boga i przeniknięty Jego [s]twórczym słowem, i zwracać się jednocześnie ku światu, którego jest częścią, tak aby wszystkie troski świata zostały oddane Bogu i przez Niego przemienione. Ta święta wymiana dotyczy nie tylko sfery duchowej, ale całego świata. Historia pokazuje jednak, że nierzadko Kościół ulegał pokusie samozadowolenia i zwykłego przystosowania się do standardów swej epoki, przestając być miejscem, w którym nowość Ewangelii rzeczywiście przemienia kształt tego świata. Upodobanie do sprawowania władzy i bogactwa są zazwyczaj tego najbardziej jaskrawymi symptomami. *Entweltlichung* – „odświatowienie” polega więc w tym kontekście na zerwaniu ze wszystkim, co uniemożliwia Kościołowi bycie narzędziem Odkupienia świata we wszystkich jego wymiarach. Jak powiedział już Paweł VI, jeśli Kościół „co dzień dokładnie siebie poznaje i stara się wprowadzić w życie przykład, który mu

² Artykuł pod tytułem *Die neuen Heiden und die Kirche* ukazał się w czasopiśmie „Hochland”, październik 1958, s. 4–11; został zamieszczony również na: <http://www.kath.net/detail.php?id=36968> [dostęp: 18.10.2013].

Chrystus zostawił, często dochodzi do stwierdzenia, iż różni się on bardzo od poglądów i sposobu życia ludzi, wśród których żyje i do których stara się zbliżyć” (ES 58).

Warto zauważyć jednak, że J. Ratzinger używa pojęcia *Entweltlichung* – *odświatowienie* także w sensie negatywnym! Tak oto, komentując znaczenie niedzieli dla życia chrześcijańskiego, sprzeciwia się on nieuwzględnianiu jej wymiaru społecznego. Wymiar ten podkreślany jest przez Stary Testament w kontekście sposobu świętowania szabat i jako taki należy do istoty Dnia Pańskiego. Biblijna teologia stworzenia przekłada się na konkretną formę życia, czego przepisy szabatowe są wyrazem. Jednostronne ich pomijanie, na rzecz podkreślenia wymiaru kultycznego i duchowego Dnia Pańskiego, zostaje przez autora określone jako niebezpieczne *Entweltlichung* – *odświatowienie*, które zamazuje chrześcijański sens wolności i kultu³. Teologia nitroszcząca się o konkretny świat przestaje być teologią chrześcijańską, która opiera się na jedności Objawienia zawartego w całości Biblii. Chrześcijaństwo, a tym samym duchowość chrześcijańska, nie mogą być formami dezaprobaty wobec materii i tego, co „przyziemne”. Także duchowość chrześcijańska musi być formą *sacrum commercium* pomiędzy Bogiem i światem.

Mówiąc o roli duchowości w życiu chrześcijańskim, musimy mieć więc przed oczyma holistyczną wizję tego życia, tak jak jawi się ono w całości Objawienia. Teologiczna mowa o jakimś szczególnym aspekcie rzeczywistości jest możliwa tylko jako próba zrozumienia Słowa o całości tego, co istnieje, czyli o Bogu, o świecie i o człowieku.

Chcąc dotrzeć do całościowej wizji wiary chrześcijańskiej, warto sięgnąć do twórczości Romano Guardiniego (1885–1968), teologa, któremu Benedykt XVI zawdzięcza bardzo wiele i którym fascynował się już jako student teologii. Jak zauważa Józef Szymik w swym komentarzu do teologii Josepha Ratzingera:

„To pod wpływem melancholijnej głębi tego człowieka, jego duchowości, niestrudzonych poszukiwań nowego kształtu obecności nauki o Bogu w Kościele, nauce i kulturze XX wieku, krystalizowało się Ratzingerowe rozumienie teologii”⁴.

³ „Man verliert mit solcher Entweltlichung den Ausgangspunkt der christlichen Freiheitslehre und verfälscht so auch die christliche Kultidee, die in der Wochenstruktur des Schöpfungsberichts ihr wesentliches Grundmuster sieht, das freilich durch das Pascha Christi erst seinen dramatischen Gehalt empfangen hat” (J. RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, t. XI: *Theologie der Liturgie*, Freiburg im Breisgau 2008, s. 251).

⁴ J. SZYMIK, *Theologia Benedicta*, t. I, Katowice 2010, s. 27.

2. ROMANO GUARDINIEGO TEOLOGICZNE SPOJRZENIE NA ŚWIAT

2.1. Teolog w poszukiwaniu świata

To właśnie interpretacja słowa *świat* jawi się jako klucz do zrozumienia teologicznych zmagañ Romano Guardiniego, który 2 października 1953 roku, po spotkaniu z Hansem Ursem von Balthasarem i Adrienne von Speyer, zanotował w swoim dzienniku następującą refleksję:

„Religijny problem naszych czasów nie tyle polega na pytaniu, czy Bóg istnieje i w jaki sposób istnieje, lecz czy i w jaki sposób możliwa jest koegzystencja świata z Bogiem. Czy w takim świecie jest miejsce dla Boga i dla człowieka, tak aby on, kwintesencja stworzenia, mógł być człowiekiem?”⁵.

Dzieląc dylematy swej epoki, Guardini zmagał się z pytaniem, czy istnienie Boga, który jest Bytem Absolutnym, nie niweluje sensu istnienia tego, co fragmentaryczne, przypadkowe i przemijające? Czy wielkość Boga nie jest przygniatająca dla tego, co nie jest absolutne – dla człowieka i świata? Czy można kochać Boga i ten piękny, a jednocześnie tak kruchy i dramatyczny świat? Jednocześnie w czasach Guardiniego, tj. w pierwszej połowie XX wieku, wiele pewników epoki oświecenia, na których opierała się dotąd kultura, okazało się nieprzydatnych do wyjaśniania sensu rzeczywistości, a kolejne wojny światowe pozostawiały po sobie nie tylko zgłiszcza miast, ale również ideałów i nadziei.

Chrześcijanie od tej dezorientacji wolni nie byli, a jeszcze trudniej było im zaświadczyć o nadziei, w której na mocy swej wiary winni mieć udział. Guardini odkrył sens swego powołania w Kościele właśnie w tej perspektywie. Nie był on teologiem w ścisłym, akademickim tego słowa znaczeniu. Najpierw na uniwersytecie w Berlinie, a od 1948 roku w Monachium, obejmował on profesurę *Christliche Weltanschauung* – światopoglądu chrześcijańskiego. Termin ten wyraża geniusz Guardiniego i jego niepowtarzalny styl uprawiania teologii, polegający na nieustannym spotykaniu się pełni wiary z bogactwem rzeczywistości: prawda Objawienia to jakby platforma, z której możliwe jest spojrzenie (*Anschauung*) na świat (*Welt*). To wiara daje udział w spojrzeniu, którym Jezus Chrystus, Bóg-Człowiek, ogarnia całość rzeczywistości. Tylko Jego spojrzenie jest prawdziwym *Weltanschauung* – nie jednym z możliwych *światopoglądów*, lecz całkowitym *ogłędem świata*⁶.

⁵ R. GUARDINI, *Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns*, w: tenże, *Stationen und Rückblicke. Berichte über mein Leben*, Mainz – Paderborn 1995², s. 191. [Tłum. Ł.S.].

⁶ Główne założenia swej metody przedstawia Guardini w swym wykładzie inauguracyjnym na Uniwersytecie Berlińskim, który ukazał się pod tytułem *Vom Wesen der katholischen Weltanschauung*, w: R. GUARDINI, *Unterscheidung des Christlichen*, t. I: *Aus dem Bereich der Philosophie*, Mainz – Paderborn 1994³, s. 21–43.

Ta koncepcja uprawiania teologii nie była owocem jedynie godzin spędzonych za biurkiem i w bibliotekach. Wypłynęła ona z egzystencjalnych zmaganiń młodego Romano Guardiniego, który rozpaczliwie szukał miejsca w życiu, będąc rozdzielany przez przeciwieństwa i sprzeczności tak swego świata wewnętrznego, jak i tego zewnętrznego. To właśnie wiara, polegająca na pełnym zawierzeniu prawdzie Objawienia, obecnej w Kościele, pozwoliła mu na przyjęcie i owocne przeżycie złożonej rzeczywistości i na pogodzenie różnych jej biegunów, które dotąd jawiły mu się jako tragiczna sprzeczność.

Wychodząc od tego doświadczenia, nie mógł zadowolić się uprawianiem jedynie teologii systematycznej, jak miało to miejsce na ówczesnych wydziałach teologicznych, z którymi Guardini się zetknął. Jak sam mówił, nie interesowało go aż tak bardzo to, co ktoś na jakiś temat powiedział, ale to, czym jest prawda⁷. Nie uważał on za sedno myślenia teologicznego analizowania poszczególnych prawd wiary, ale uczynienie z Objawienia punktu wyjścia do wszelkiego namysłu nad światem⁸. Będąc przekonany, że teologia (i tylko ona) jest w stanie wyjaśnić rzeczywistość, opuścił wąskie granice wydziału teologicznego (na którym proponowano mu profesurę teologii systematycznej), aby móc pośredniczyć w spotkaniu pomiędzy teologią i światem, urzeczywistniając pierwotne zadanie Kościoła: bycie sakramentem zbawienia dla świata. Po latach tak skomentował swoją decyzję, w podjęciu której pomógł mu Max Scheler:

„Tym, co tutaj opuściłem, była systematyczna teologia; tym, czego szukałem, był *świat*. To pierwsze nie mogło jednak zostać opuszczone; tak powstała jedność owego spojrzenia, które wychodząc od wiary obejmuje żywą rzeczywistość świata”⁹.

2.2. Świat jako rzeczywistość dynamiczna

Czym jest jednak w ujęciu Guardiniego *świat*? Nasz autor podjął próbę wypracowania w miarę precyzyjnego filozoficzno-teologicznego języka do opisywania świata.

Przed wszystkim świat nie jest dla Guardiniego czymś statycznym i w sobie zamkniętym. Nie jest też po prostu empirycznym zbiorem przedmiotów i zjawisk, które można zbadać za pomocą metod i przyrządów, służących technice czy naukom przyrodniczym. To oczywiście część tego fenomenu, który zwykliśmy określać mianem świat. Guardiniego pasjonuje świat jako rzeczywistość, w której żyje człowiek i którego doświadcza zawsze jako *swojego* świata. Świat to ta rzeczywistość, która

⁷ Zob. R. GUARDINI, *Berichte über mein Leben*, s. 24.

⁸ Zob. R. GUARDINI, *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*, Mainz – Paderborn 1987², s. 28n.

⁹ R. GUARDINI, *Stationen und Rückblicke*, s. 300. [Tłum. Ł.S.].

mnie otacza, a której doświadczam jako nietożsamej ze mną. Jednak już to sformułowanie zwraca naszą uwagę na drugi aspekt świata: to ta rzeczywistość, która zawsze w jakiś sposób mnie zawiera. Świat jest zawsze dla mnie w jakiś sposób *moim* światem, choćby przez to, że jest to świat, o którym *ja* myślę. Świat i człowiek nie są ze sobą tożsami, będąc jednocześnie nierozdzielni¹⁰. Moje bycie dane jest mi jako bycie w świecie i nie mogę (nie jestem w stanie) abstrahować samego siebie od tego kontekstu. Bycie człowiekiem to bycie-w-spotkaniu ze światem.

To, co żywe i konkretne, dane jest człowiekowi zawsze jako istniejące w napięciu między przeciwstawnymi biegunami rzeczywistości. Filozofia przeciwieństw, jak w młodzieńczym dziele Guardini określił swą metodę analizy świata¹¹, stara się ukazać właściwe relacje-napięcia między tymi biegunami, broniąc się jednocześnie przed zakusami zniwelowania ich w imię jakiejś syntezy lub systemu. To, co żywe i konkretne, nie mieści się w żadnym systemie, jak chciały tego różne nurty idealizmu, z którymi Guardini się zmagał. Zwraca on uwagę na strukturę rzeczywistości polegającej na napięciu między dwoma biegunami: jeden z nich znajduje się zawsze w tym, co zewnętrzne, w przedmiotach, które mnie otaczają; drugi jest we wnętrzu mojego osobowego istnienia¹². Dopiero jedność napięć, które wydarzają się pomiędzy tymi biegunami, a więc pomiędzy doświadczanym przeze mnie światem zewnętrznym i mną samym, który tej rzeczywistości doświadczam, nazywać możemy światem człowieka (*Menschenwelt*).

Świat w tym ujęciu jest rzeczywistością dynamiczną, która się nieustannie wydarza. Każde moje spotkanie ze światem zmienia zarówno świat, jak i mnie samego. Człowiek nie jest tylko biernym odbiorcą bodźców zewnętrznych, ale w jakimś stopniu sam decyduje o sposobie, w jaki reaguje na to, co napotkał. Wybiera to, co według niego godne uwagi i sympatii, to, co chciałby poznać lepiej i wejść z tym w jakiś typ relacji. Inne rzeczy zaś ignoruje lub stara się je wyprzeć ze świadomości.

Proces poznawczy prowadzi do działania. Człowiek wkracza w świat zewnętrzny, zaczynając się z nim zmagać i go przekształcać. Tak oto wytwarza się kolejne napięcie, którego jednym z biegunów jest natura, a drugim kultura, a więc to, co pierwotne, i to, co przez człowieka przetworzone¹³. Guardini zwraca uwagę, że także tutaj nie możemy tych dwóch aspektów od siebie oddzielać, gdyż w rzeczywistości istnieją one jako sobie przyporządkowane. Natura, pozostawiona sama sobie, dziczeje, staje się prymitywna. Ona niejako domaga się tego, aby człowiek się nią zajął.

¹⁰ Zob. R. GUARDINI, *Die Annahme seiner selbst*, w: tenże, *Die Annahme seiner selbst. Den Menschen erkennt, wer von Gott weiß*, Mainz 2005^s, s. 9.

¹¹ Zob. R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz – Paderborn 1998⁴.

¹² Por. R. GUARDINI, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre von Menschen*, Würzburg 1955⁴, s. 104.

¹³ Zob. R. GUARDINI, *Reflexionen über das Verhältnis von Kultur und Natur*, w: tenże, *Unterscheidung des Christlichen*, s. 206n.

Wbrew sentymentalnym mitom, człowiek nigdy nie może dyspensować się od swej odpowiedzialności za kształtowanie tego, co pierwotne. Z drugiej strony kultura, która nie szanowałaby tego, co pierwotne i naturalne, staje się czymś sztucznym i nienaturalnym, wręcz nieludzkim. Pomiędzy naturą i kulturą stoi więc człowiek i to jego zadaniem jest znalezienie właściwego balansu pomiędzy nimi.

Czy człowiek jest jednak do tego zdolny na tym etapie rozwoju cywilizacji? Guardini obawia się, że nie. Obawy te zrodziły się podczas jego wizyt w kraju, skąd pochodziła jego rodzina. Odwiedzając w latach 20. północne Włochy, wstrząśnięty był rozmiarem bezmyślnej i z niczym nieliczącej się ingerencji człowieka w tamtejszy krajobraz, który kształtował się na przestrzeni wieków jako harmonijna synteza naturalnego piękna i dzieł ludzkich. Listy znad Jeziora Como są wyrazem wstrząsu Guardiniego na widok tego spustoszenia:

„Czuję wyraźnie, że oto pojawia się świat, w którym *człowiek* – w tym specjalnym znaczeniu tego słowa – nie jest w stanie dłużej żyć. [...] Tutaj wprost zanikają możliwości do życia...”¹⁴.

Jak możliwe jest więc ustrzeżenie się od tego zawężonego, egoistycznego i władczego sposobu podchodzenia do świata? Człowiek niszczy go, nie dostrzegając powiązań między poszczególnymi elementami i nie traktując go jako całość. W ten sposób powstaje jednak świat nieludzki, nieprzyjazny człowiekowi. Dla Guardiniego jasne jest, że będziemy w stanie zobaczyć świat we właściwym świetle tylko wtedy, jeśli zobaczymy w nim Boga, i to nie jako jeden z elementów rzeczywistości, ale jako tego, kim On naprawdę jest, jako absolutny fundament i źródło, z którego początek biorą świat i człowiek.

2.3. Świat jako *sacrum* i *profanum*

Guardini zwraca uwagę, że od zarania ludzkości świat postrzegany był zarówno jako rzeczywistość duchowa, jak i materialna, jako *sacrum* i *profanum*. Te same przedmioty i zjawiska, do których podejść można w sposób empiryczny, w innych okolicznościach wzbudzają w człowieku uczucia powagi wobec czegoś tajemniczego i wzniosłego, co wymyka się ludzkim zmysłom i pojęciom. Człowiek czuje, że musi się temu pokłonić, i to w taki sposób, w jaki nie mógłby tego zrobić w obliczu czegoś wyłącznie ziemskiego¹⁵. Najsilniej dokonuje się to tam, gdzie człowiek odczuwa kruchość swego jestestwa w świecie, który poprzez swe sprzeczności jawi mu się jako zagadka, skoro „pomimo wszelkich odkryć, pozostaje nieznanym”¹⁶.

¹⁴ R. GUARDINI, *Briefe vom Comer See*, Mainz 1965⁶, s. 12. [Tłum. Ł.S.].

¹⁵ POR. R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Mainz – Paderborn 1990², s. 22.

¹⁶ Tamże, s. 64. [Tłum. Ł.S.].

To szczególnie w tym momencie ocieramy się o poczucie, że nie jesteśmy w swym istnieniu niezależni, ale coś nas w istnieniu podtrzymuje. Ta tajemnicza rzeczywistość jawi się człowiekowi również jako szansa wybawienia z tego, co życiu zagraża.

Analizując pierwotne wierzenia religijne, które znajdują wyraz w mitach, Guardini nie traktuje ich jako form jedynie archaicznych. Konstatuje on, że wymiar duchowy jest częścią świata i że człowiek w sposób intuicyjny interpretuje świat w sposób symboliczny, odnosząc wszystkie elementy rzeczywistości do czegoś, co jest ponad ich empirycznymi właściwościami. Doświadczenie religijne, które w istocie jest intuicją o pochodzeniu świata od Innego i o tym, że tylko ten Inny może światu istnienie zagwarantować, jest więc na tym poziomie doświadczeniem racjonalnym.

Doświadczenie religijne domaga się przepracowania i interpretacji. Pierwotne mity religijne są świadectwem zmagania o nadanie sensu owej praintuicji o istnieniu Innego. Guardini stwierdza jednak, że mity poświadczają niezdolność do odczytania tej intuicji i próbują zinterpretować doświadczenie sacrum w sposób wewnątrzświatowy. Mityczni bogowie i zbawiciele są w ostateczności częścią wewnątrzświatowego rytmu i porządku rzeczy¹⁷. Także oni podporządkowani są prawu wiecznego powrotu, kręgu narodzin i śmierci. Tym samym są oni przypieczętowaniem tragizmu świata, który łaknie zbawienia, ale nie może go osiągnąć. Doświadczenie sacrum w świecie jawi się więc w dwuznacznym świetle. Przecucie, że świat pochodzi od Innego i ku Niemu zmierza, prowadzi ostatecznie do samozasklepienia się świata, który już nie szuka Innego, ale zastępuje Go kategoriami wewnątrzświatowymi.

2.4. Świat jako stworzenie

To, co wymiar sacrum, obecny w świecie jako jego konstytutywny element, pozwala w jakiś sposób przeczuwać, staje się zrozumiałe nie na drodze naturalnej religijności, a tylko poprzez samoobjawienie się Innego¹⁸.

Pierwszą i podstawową wypowiedzią Pisma Świętego na temat świata jest to, że został on stworzony¹⁹, co implikuje absolutną wolność Boga Stworzyciela, który w żaden sposób nie jest częścią świata. Świat jest jednocześnie całkowicie zależny od Jego wolnej stwórczej woli.

„Świat nie jest konieczny w swym istnieniu, jednakże istnieje; a to dlatego, ponieważ został stworzony. Akt, poprzez który został on stworzony, nie musiał się wydarzyć, ale się wydarzył, ponieważ był chciany. Teoretycznie możliwe

¹⁷ Zob. szczególnie: R. GUARDINI, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*, w: tenże, *Unterscheidung des Christlichen, Band 2: Aus dem Bereich der Theologie*, Mainz – Paderborn 1994³, s. 155–204.

¹⁸ Por. tamże, s. 11.

¹⁹ Por. R. GUARDINI, *Welt und Person*, s. 27.

byłoby, że «mógłby on nigdy nie zostać chciany», ale jednak został – ponieważ był chciany. Oznacza to, że świat nie jest żadną koniecznością, lecz jest faktem”²⁰.

Biblijna wizja zawiera więc ze swej istoty trzy aspekty: świat materialny, człowieka i Boga. Relacje między nimi są dynamiczne. Zdaniem Guardiniego, tylko w tej optyce jesteśmy w stanie zrozumieć sedno biblijnego opisu początku świata jako raju. Rajski ogród, interpretowany teologicznie – a nie naturalistycznie, mitycznie lub sentymentalnie – to wyraz najgłębszej tożsamości i powołania stworzenia. To obraz świata przeżywanego przez człowieka w stanie pełnej jedności z Bogiem. Jest to tym samym wizja świata, jakiego Bóg chciał,

„jaki miał nieustannie powstawać ze spotkania człowieka z tym, co pierwotnie stworzone (*mit der ersten Welt*). W nim miało się wydarzać i być tworzone to, co nazywamy życiem i dziełem człowieka: osobowość i wspólnota, poznanie, twórczość i sztuka – ale w prawdzie, czystości i posłuszeństwie”²¹.

W biblijnej wizji stworzenia od samego początku człowiek stoi pomiędzy światem materialnym i Bogiem jako ten, któremu powierzone zostało dzieło panowania nad światem. Joachim Reber podkreśla, że zasługą Guardiniego jest przewyższenie statycznej na rzecz dynamicznej wizji stworzenia, które nieustannie się wydarza i w którym to Bożym dziele stworzenia dzieło człowieka zajmuje pozycję centralną i niezastąpioną²². Raj to nie świat idealny, nieskażony ludzkim działaniem, w którym człowiek pojawił się nagle, ale to ogród, a więc rzeczywistość, która konstytutywnie nosi ślady ludzkiej ingerencji, gdyż ogród przez człowieka jest pielęgnowany i przekształcany. Pierwszy człowiek zaś to nie naiwno-niewinny prostaczek, ale ktoś, kto panuje. Doniosłość tego zadania zdradza możliwości, jakimi Bóg obdarzył człowieka.

Jak więc wytłumaczyć obecny stan świata? Poprzez nieposłuszeństwo Bożej woli, człowiek zdecydował się „wydrzeć Bogu z rąk Jego świat”²³. Świat w którym żyjemy, to według Guardiniego świat wydarty przez człowieka ze wspólnoty z Bogiem. Człowiek, który żyje i działa w świecie, przekształcając go i czyniąc sobie poddanym, to człowiek zbuntowany przeciw Bogu i Jemu się przeciwstawiający. Tym samym zaprzepaszczone została szansa na to urzeczywistnienie wszystkich wspaniałych możliwości, jakie w stworzeniu drzemia. Żyjemy w świecie zaprzepaszczonej szansy – tak zdaje się Guardini interpretować to, co tradycja teologiczna określa mianem

²⁰ Tamże. [Tłum. Ł.S.].

²¹ R. GUARDINI, *Am Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis Kapitel 1–3*, w: tenże, *Der Anfang aller Dinge. Weisheit der Psalmen*, Ostfildern – Paderborn 1987^{4/3}, s. 50. [Tłum. Ł.S.].

²² Zob. J. REBER, *Die Welt des Christen. Philosophische Untersuchungen zum Welt-Konzept Romano Guardinis*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1999, s. 31.

²³ R. GUARDINI, *Am Anfang*, s. 52. [Tłum. Ł.S.].

grzechu pierwotnego. Ludzkość nie jest w stanie nadrobić tej straty własnymi siłami. Choć w wielu mitach żywa jest tęsknota za pięknem świata rozwijającego się w zgodzie z Bożym zamysłem, to jednak prawda tego świata została zatarta. Jedynie samoobjawiający się Bóg może wybawić świat z tej sytuacji.

Spoglądając na całość Objawienia poświadczonego w Starym i Nowym Testamencie, Guardini wyróżnia trzykrotny początek świata – początek rozumiany istotowo, a nie chronologicznie. Wpierw widzimy stworzenie świata i wizję raj. Potem następuje upadek grzechowy, kiedy to człowiek chciał być jak Bóg. „To był ten drugi, zły początek”²⁴. Jednak Bóg uczynił jeszcze jeden, nowy początek – początek odkupienia. Zgodnie ze słowami św. Pawła nowe stworzenie jest możliwe tam, gdzie budzi się do życia człowiek duchowy. Duchowy nie w sensie ezoterycznym, jako przeciwieństwo tego, co materialne, ale jako człowiek z krwi i kości, poprzez którego i w którym Duch Boży może urzeczywistnić swą stwórczą moc²⁵.

2.5. Jezus Chrystus jako spełnienie i jako kryzys świata

Guardini stawia więc powtórnie pytanie o to, czym jest świat widziany w świetle wydarzenia chrystologicznego. Tematyka ta najbardziej widoczna jest w pismach św. Jana Ewangelisty, które przeciwstawiają się gnostyckiej interpretacji sensu stworzenia²⁶. Rozróżnienie między tymi dwoma wizjami jest fundamentalne. Dla gnozy świat materialny jest ze swej natury zły. Stworzenie jest synonimem upadku. Należy się więc od świata uwolnić, aby powrócić do Boga. Oczywiście, że wizji tej nie da się pogodzić z wizją Objawienia, które mówi o tym, że świat jest dziełem Bożym. Nie rozwiązuje to jednak wszelkich trudności. Przecież również chrześcijaństwu nie obce jest mówienie o opuszczeniu świata.

Guardini zwraca uwagę, że w Biblii, głównie w pismach Janowych, obecne są dwie linie mówienia o świecie. Jedna z nich afirmuje miłość Boga do swego stworzenia. Druga przestrzega przed złem świata. Chrześcijańskie podejście do świata musi zawsze uwzględniać oba te bieguny.

W Prologu Ewangelii św. Jana (J 1, 1–18) czytamy, że całość stworzenia stała się poprzez Logos i że tym samym istnienie i urzeczywistnienie się świata dokonuje się poprzez Słowo. Przychodzi Ono do świata jako do swojej własności. W tym samym Prologu powiedziane jest również, że świat nie przyjął przychodzącego do niego Zbawiciela, nie rozpoznał go i potraktował jako intruza. W tej samej Ewangelii mowa jest też o tym, że Bóg kocha świat, że Mu na nim zależy i że chce go zbawić (J 3, 16–18). Jednak świat jest także tą rzeczywistością, która nienawidzi uczniów Jezusa, która sprzeciwia się światłu i wybiera mroki odrzucenia Boga. Uczniowie

²⁴ Tamże, s. 15. [Tłum. Ł.S.].

²⁵ Zob. tamże, s. 115.

²⁶ Zob. R. GUARDINI, *Welt und Person*, s. 98n.

Jezusa są więc w tym świecie, ale nie z tego świata (por. J 17, 14–16). Świat to więc z jednej strony stworzenie, które Bóg kocha i które ze swej istoty przeznaczone jest do spotkania ze swym Stwórcą. Świat to w języku Biblii także synonim samozasklepienia się stworzenia, buntu przeciw Stwórcy i uzurpacji autonomii. Tą mentalnością skażone jest podejście człowieka – kwintesencji stworzenia – zarówno do tego, co spotyka w świecie, jak i do Boga.

We Wcieleniu się Syna Bożego świat na nowo włączony został do wspólnoty z Bogiem. Tym samym sytuacja świata zmienia się w swej istocie. Zostaje on wybawiony od buntu przeciw Ojcu i pojednany z Nim. W Synu stworzenie staje się tym, do czego od początku było powołane. Tak oto pośrodku świata wydarza się prawda relacji pomiędzy Stwórcą i stworzeniem. Tylko Syn, który zna Ojca, w przeciwieństwie do świata, który Go nie zna, może dokonać tego dzieła. Życie Chrystusa to początek Nowego Stworzenia, który przeznaczony jest do tego, aby obejmować wszystkie obszary rzeczywistości.

Chrystus jest spełnieniem się świata i jednocześnie jego kryzysem. Ukazuje światu jego pierwotne powołanie i objawia mu tym samym jego grzech, jego chorobę. Odrzuca zdecydowanie wszystkie jego uzurpacje i wskazuje mu jednoznacznie jego granice. Chrystus stawia świat przed decyzją fundamentalną, gdyż dotyczącą fundamentów egzystencji. W ten sposób ścierają się ze sobą dwa fronty, a jest to starcie eschatologiczne – takie, w którym ostatecznie rozstrzyga się los świata.

Święty Paweł zdaje sobie jednak sprawę z tego, że starcie to rozgrywa się w centrum osoby. W chrześcijaństwie toczy się walka, której Apostoł doświadczył w sposób radykalny. Jednak początek Nowego Stworzenia w sposób ostateczny pojawił się w świecie, co jest fundamentem pewnej nadziei na zwycięstwo.

Tam, gdzie pojawia się prawdziwie wierzący, tam pojawia się nadzieja na miłość, jaką Bóg ukochał świat. Poprzez chrześcijan Bóg chce kochać świat. Wiara uaktualnia jednocześnie kryzys świata. Guardini jest przekonany, że ta dynamika ukonkretnia się w każdej epoce historycznej i że zadaniem każdego pokolenia chrześcijan jest rozróżnienie i rozpoznanie, jaki kształt przybiera ta walka w ich czasach, tak aby ich wiara była w stanie przewyciężyć zły, zbuntowany świat i pokochać jednocześnie świat miłowany przez Boga. Fundamentem każdej chrześcijańskiej krytyki pod adresem świata musi być miłość ku niemu. Chrześcijanie mają dać światu to, co nie pochodzi od nich samych – jako od części świata, lecz nowy początek, który światu został подарowany przez Tego, który nie jest światem częścią.

3. AUTONOMIA ŚWIATA JAKO ISTOTA NOWOŻYTNOŚCI

3.1. Fundamenty epoki nowożytnej

Guardini zdawał sobie sprawę, że każdy człowiek, przychodząc na świat, zostaje zanurzony w kontekst danej epoki i w jej sposób odczuwania i interpretowania ludzkiego bycia w świecie. Poszczególne epoki historyczne opierają się na charakterystycznych dla nich paradygmatach myślenia i mówienia o sprawach najistotniejszych. Stanowią one horyzont urzeczywistniania się problematyki zarysowanej w punkcie poprzednim.

Co zatem charakteryzuje czasy nowożytne? Guardini wyróżnia trzy pojęcia, na których opiera się w jego ocenie ta epoka: natura, podmiot i kultura²⁷. Te trzy elementy – „bycie jako przedmiot, jako ja sam (*Selbst*), jako zadanie”²⁸ – tworząc różne konstelacje, składają się na ostateczną strukturę, na której opierają się wszelkie próby wyjaśnienia tego, co istnieje.

Mówiąc o świecie jako o naturze²⁹, człowiek nowożytny zaczyna postrzegać go jako surowiec, który jest po prostu do jego dyspozycji. Tak rozumianym światem można dobrowolnie rozporządzać, co gwarantuje niezliczoną ilość nowych doświadczeń. Niejako zobowiązuje on człowieka do wzięcia świata w swoje ręce i kształtowania według wszystkich swych sił, zdolności i możliwości intelektualnych. Jednocześnie świat jako natura zaczyna nabierać charakteru normatywnego. To, co naturalne, staje się synonimem tego, co zdrowe, co usprawiedliwione i co dobre. Tym samym natura staje się czymś ostatecznym, czymś, co nie potrzebuje uzasadnienia z zewnątrz. Świat jako natura ma sam w sobie źródło swego istnienia.

Charakterystyczna dla nowożytności jest także fascynacja osobowością jednostki³⁰. Człowiek odkrywa samego siebie jako coś frapującego, źródło niezbadanych dotąd sił witalnych. Realizacja wszystkich możliwości drzemiących w człowieku staje się miarą tego, o co należy zabiegać. Człowiek jako podmiot jest ostatecznym fundamentem wszelkich aktów poznawczych i wolitywnych, które prawo bytu zyskują poprzez to, że wypływają z głębi indywiduum. Tak więc naprzeciw świata jako natury stoi człowiek jako niczym nieskrępowany w swych działaniach podmiot.

Na tych dwóch fundamentach opiera się trzeci kluczowy element nowożytnego światopoglądu, czyli kultura³¹. Termin ten – zdaniem Guardiniego – oznacza autonomię ludzkiego działania. Człowiek jest twórcą, a normy jego działania określają

²⁷ Zob. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung*, w: tenże, *Das Ende der Neuzeit. Die Macht*, Mainz – Paderborn 2006^{11/8}, s. 41.

²⁸ R. GUARDINI, *Welt und Person*, s. 22. [Tłum. Ł.S.].

²⁹ Zob. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, s. 36–38; tenże, *Welt und Person*, s. 15–17.

³⁰ Zob. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, s. 38–40; tenże, *Welt und Person*, s. 17–20.

³¹ Zob. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, s. 40–41; tenże, *Welt und Person*, s. 21–23.

jego własne możliwości. Aktywność ludzka nie powinna być krępowana przez żadne normy pochodzące z zewnątrz. Porównując światopogląd nowożytny ze średniowieczem, Guardini widzi różnicę podstawową w tym, że w średniowieczu człowiek starał się „zrealizować dzieło, a nie zastanawiał się nad tym dziełem – a to dlatego, że interesowało go to, czego należało dokonać, a nie on sam jako twórca”³².

3.2. Nowożytność a biblijna wizja stworzenia

Jaki jest jednak stosunek nowożytnego sposobu rozumienia egzystencji do tego, co biblijne Objawienie mówi o świecie? Mimo świadomości, jak złożone są procesy i prądy myślowe, które składają się na nowożytność, Guardini twierdzi jednoznacznie, że epoka ta ukonstytuowała się w opozycji to tradycji judeo-chrześcijańskiej. Przysnaje on z jednej strony, że w pojęciach natura, podmiot i kultura wyraża się faktyczny postęp ludzkości na drodze poznawania i zgłębiania tajemnic naszego jestestwa, a szczególnie wolę „rzetelności i rzeczowości”³³ w relacji do rzeczywistości stworzonej. Tragizm tej epoki polega jednak na tym, „że to, co prawdziwe w tych pojęciach, zawładnięte zostało przez typ mentalności (*Daseinsgesinnung*), która zwróciła się przeciw sednu Objawienia”³⁴, a szczególnie przeciw fundamentalnemu stwierdzeniu Pisma Świętego, „że świat jest stworzony”³⁵.

„Człowiek sięga po bycie, aby kształtować je zgodnie z własną wolą. Poprzez postrzeganie świata jako natury, wydiera on go Bogu z rąk i ugruntowuje go w samym sobie. Poprzez rozumienie samego siebie jako osobowość i jako podmiot oddziela się od Bożego władania i czyni się panem własnego jestestwa. Poprzez kulturę zabiera się do tego, aby mieć udział w kształtowaniu świata już nie w posłuszeństwie Bogu, ale realizując własne dzieło”³⁶.

Według Guardiniego średniowiecze można określić chrześcijańskim nie ze względu na większy stopień ewangelicznej doskonałości ludzi w tym okresie żyjących, lecz na obiektywną rolę, jaką wówczas odgrywała doktryna chrześcijańska. Chrześcijaństwo było niekwestionowanym fundamentem średniowiecznego światopoglądu, a wszelka aktywność kulturotwórcza starała się brać początek od Objawienia i odzwierciedlać w ludzkich dziełach ten objawiony porządek rzeczy.

Nowożytność kwestionuje rolę chrześcijaństwa jako ostatecznej instancji w sprawach tego świata. Nagle właśnie chrześcijaństwo musi dowieść swej prawdziwości w obliczu nowych odkryć naukowych i nowego poczucia egzystencjalnego. Zmienia

³² R. GUARDINI, *Welt und Person*, s. 21. [Tłum. Ł.S.].

³³ Tamże, s. 26. [Tłum. Ł.S.].

³⁴ Tamże, s. 27. [Tłum. Ł.S.].

³⁵ Tamże. [Tłum. Ł.S.].

³⁶ Tamże, s. 21. [Tłum. Ł.S.].

to kształt chrześcijańskiej obecności w świecie. Traci spokojną i dającą oparcie pewność swego miejsca w całości, staje się ono coraz bardziej apologetyczne, gotowe do obrony swych pozycji we wrogim mu świecie, starając się niemal na każdym kroku podkreślić swoją rację bytu. To z kolei odbierane jest jako kościelna uzurpacja i ingerencja w sprawy tego świata, który rządzi się swoimi prawami. Wizja świata, w którym człowiek żyje codziennie, i chrześcijańska wizja ludzkiego życia zaczynają egzystować obok siebie.

„Nawet wierzący akceptuje ten stan rzeczy, przyjmując, że rzeczywistości religijne są jednym, a rzeczywistości tego świata drugim. Każdy z tych obszarów powinien więc rządzić się swoimi prawami, a jednostce pozostawić wybór, w jakim stopniu chce w nich obydwu uczestniczyć”³⁷.

W świecie, w którym się po prostu żyje, Bóg nie ma więc swojego stałego miejsca. Świat *obiektywny* jest światem *profanum*, a Bóg do obszaru tego, co obiektywne, nie należy. Jednak człowiek interpretujący swe istnienie symbolicznie będzie się pytał o to, gdzie *jest* Bóg, tym bardziej, że rodzi ono także pytanie o to, *gdzie* egzystuje w takim wypadku człowiek?³⁸

3.3. Zasklepienie się świata jako proces religijny

Rozgrywający się na przestrzeni wieków nowych proces kształtowania się nowego sposobu patrzenia na świat i na człowieka, Guardini przyrównuje do procesu samozasklepienia się świata. O ile średniowiecze próbowało poprzez symboliczną interpretację rzeczywistości niejako uczynić go przezroczystym na Stwórcę i otworzyć świat na spotkanie z Innym, o tyle nowy światopogląd próbuje podkreślić autonomię świata i jego samowystarczalność, zamykając go tym samym na Innego.

Symboliczny sposób patrzenia na rzeczywistość, który w przedmiotach polegał na dostrzeganiu przede wszystkim symboli rzeczywistości nadprzyrodzonej, ustąpił metodzie empirycznej. Tym samym religijne doświadczenie świata zdefiniowane zostało jako nieracjonalne i czysto subiektywne. Świat nie tworzy już owej jedności fizyczno-duchowej, gdyż obiektywne jest tylko to pierwsze.

W powszechnym odczuciu świat i człowiek postrzegani są jako nieograniczeni i nieskończeni w swych możliwościach. W interpretacji Guardiniego proces samozamknięcia, zasklepienia się świata, wydarza się w dwóch wariantach. Z jednej strony świat przeżywany jest jako nieskończony i absolutny, a mnogość bodźców i wrażeń, fascynujących praw i sił natury, jak również zadań do wykonania, naciera na człowieka z taką siłą, że nie toleruje on już nic innego obok tak przeżywanego

³⁷ R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, s. 81. [Tłum. Ł.S.].

³⁸ Por. tamże, s. 43.

świata. Jeżeli jednak tak przeżywany świat nie ma żadnych granic, to nie ma mowy o czymś pozaświatowym. Świat staje się wszystkim, rzeczywistością absolutną. Ten sam proces może przybrać kierunek z pozoru całkowicie przeciwny. Także skończoność świata przeżywana może być jako jedyna licząca się rzeczywistość. I w tym przypadku to doczesno-tragiczne przeżywanie świata niszczy jego autentyczną granicę. „W świecie *nieskończonym* granica niejako wyparowuje; tutaj nakreślona zostaje ona w sposób niezwykle wyrazisty, tak jednak, że nie ma ona już żadnej drugiej strony”³⁹.

Czy zatem prawdą jest, że nowożytność jest tą epoką, która wyrosła z religii, jak to wynika z wielu interpretacji? Opierając się na analizie fenomenologii aktu religijnego dokonanej przez Maxa Schelera⁴⁰, Guardini stawia tezę, że negacja zależności świata od Boga Objawienia judeo-chrześcijańskiego możliwa była tylko pod warunkiem znalezienia innego absolutu. Człowiek, odwracający się od Boga osobowego, nie może zanegować prawdy swego jestestwa i egzystować w próżni. Stara się więc ukonstytuować inne Ty absolutne jako źródło i gwaranta swej pozycji we wszechświecie. W tej optyce nowożytność nie jawi się jako proces wyrastania z religijnej potrzeby bycia zależnym od Absolutu, ale jako inna forma realizacji potrzeb religijnych.

To właśnie posłużenie się naturalną religijnością umożliwiło człowiekowi nowożytnemu ugruntowanie swej autonomii. Spoglądając na omawiane już podstawowe elementy światopoglądu nowożytnego, Guardini konstatuje, że przypisuje im się element religijny. Tak oto na przykład natura nie jest jedynie zbiorem materii i systemem praw fizykalnych, ale staje się matką naturą, której można zaufać i jej się powierzyć⁴¹. To już nie ponadświatowy Bóg, ale świat jako posiadający wymiar tajemnicy i niezbadanej głębi staje się adresatem uczuć religijnych.

„Nowożytny panteizm był próbą podjętą przez pobożność, aby ocalić wyobrażenie o Bogu poprzez umiejscowienie Go w głębinach świata i przedstawienie Go jako jego duszę lub prafundament”⁴².

Zdaniem Guardiniego, nawet tak zdawałoby się areligijny pozytywizm podchodził ze swoistym *nabożeństwem* do natury, akcentując postawy rzetelności i rzeczości jako jedynie słuszne wobec niej⁴³. Wszystkie próby nowożytności, aby widzieć świat jako rzeczywistość definitywną, czerpały siłę ze swego rodzaju religijności.

³⁹ R. GUARDINI, *Welt und Person*, s. 86. [Tłum. Ł.S.].

⁴⁰ Zob. M. BORGHESI, „Dionisismo della totalità” e „finitismo tragico”. *La dialettica del moderno in R. Guardini*, „Sapienza” 40 (1987), s. 130n.

⁴¹ Zob. R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, s. 36.

⁴² R. GUARDINI, *Der Glaube in unserer Zeit*, w: tenże, *Sorge um den Menschen*, t. I, Mainz – Paderborn 1988⁴, s. 99. [Tłum. Ł.S.].

⁴³ Zob. R. GUARDINI, *Welt und Person*, s. 17.

Powtórzmy raz jeszcze, że to właśnie w świetle Objawienia Guardini dostrzegamy wartość religijności naturalnej. Będąc częścią stworzenia, ma ona udział w jego godności, a jej sensem jest odsyłanie do prawdziwej transcendencji, wskazywanie na Tego, od Którego świat pochodzi i ku Któremu zmierza⁴⁴. Jak więc doszło do tego, że impet ten skierowany został niejako do wnętrza świata? Według Guardini to tutaj tkwi sedno nowożytniej deklaracji autonomii świata.

„Podejmuje ona [nowożytność] próbę niesamowitej nikczemności i oszustwa. Chęć autonomii oddziela tę pełnię tajemniczości i zagadkowości, w które Bóg wyposażył swe dzieło, od Niego samego, ponadświatowego, wolnego, suwerennego i świętego, i ugruntowuje ten wymiar w tym, co stworzone. Z tej tajemniczości, która jak promień prowadzić chce tam, skąd pochodzi, czyni ona wymiar głębi świata samego”⁴⁵.

Jakie jednak miejsce w tym nowym światopoglądzie przypada problematyce związanej ze śmiercią i życiem wiecznym? Guardini stwierdza, że przez długi okres obszar ten pozostawał niejako ostatnim bastionem chrześcijaństwa. Śmierć pozostawała tym momentem, który mimo wszystko wskazywał zarówno na ostateczne granice tego, co doczesne, jak i na spotkanie z Tym, który jako jedyny jest wieczny. Wszelkie wyobrażenia o życiu wiecznym wiązały się więc nieodzownie z chrześcijaństwem. Różne nurty nowożytności odpowiadały zdaniem Guardiniemu na pytanie o śmierć w sposób wymijający, który nie mógł mierzyć się z chrześcijaństwem.

W miarę rozwoju nowożytności pojawia się przekonanie, że „świat bez zaświatów jest niekompletny”⁴⁶ i że królestwo zmarłych należy zdobyć dla tego świata. W analizie Guardiniemu etap ten dokumentuje twórczość dwóch genialnych i opiewających duchowy wymiar świata poetów, Hölderlina i Rilkego.

Friedrich Hölderlin (1770–1843) to poeta o niesamowitej wrażliwości religijnej, jedyny od czasów antycznych, „któremu można wierzyć, gdy mówi, że wierzy w bogów”⁴⁷. Choć studiował teologię, to jednak zmagając się o rozjaśnienie sensu egzystencji, zwracał się do religii antycznej Grecji jako do formy religijności dotyczącej tego, co w świecie pierwotne. Wchodząc od tego doświadczenia, Hölderlin reinterpreteruje motywy chrześcijańskie. Chrystus to – obok Heraklesa i Dionizosa – jeden z bogów, a judeo-chrześcijańska wizja historii i wieczności, która ze swej istoty stoi w opozycji do mitycznej wizji nieustannego powrotu w cyklu natury, staje się dialektycznym momentem świata. Granica między życiem i śmiercią nie

⁴⁴ Zob. tamże, s. 89.

⁴⁵ Tamże, s. 89. [Tłum. Ł.S.].

⁴⁶ Tamże, s. 90. [Tłum. Ł.S.].

⁴⁷ R. GUARDINI, *Hölderlin. Weltbild und Frömmigkeit*, Mainz – Paderborn 1996⁴, s. 13. [Tłum. Ł.S.].

jest już ostateczną granicą oddzielającą świat od nicości, ale granicą przebiegającą wewnątrz świata i wyznaczającą jego dwa sektory. Życie i śmierć to dwa tak samo realne i sensowne warianty istnienia, które składają się na całość⁴⁸.

Religijność pogańska święci tutaj tryumfy. Dzieło Chrystusa staje się częścią mitu o nieustannym powrocie tego samego, a On – kolejnym mitycznym wybawcą. Tak oto rodzi się zdaniem Guardiniego postchrześcijańskie i nowopogańskie poczucie egzystencjalne. Elementy chrześcijańskie nie zostają zanegowane, „ale nie trzeba mówić, że tym sposobem właściwa substancja chrześcijaństwa się rozplywa. Jego sens zanika”⁴⁹.

O ile w poezji Hölderlina toczy się jeszcze walka pomiędzy tym, co chrześcijańskie, a tym, co pogańskie, to w urzekająco pięknej poezji Rainera Marii Rilkego (1875–1926) walka ta jest już ostatecznie rozstrzygnięta, a chrześcijaństwo całkowicie zsekularyzowane. O ile u Hölderlina doczesność i wieczność są jeszcze dwoma dialektycznymi momentami całości, to u Rilkego stapiają się one w całość. To, co skończone, nie potrzebuje już tego, co absolutne, aby ugruntować się w swym istnieniu. To doczesność jest absolutna. Dlatego też śmierć przedstawiana jest tutaj jako „zażyły pomysł natury”⁵⁰, który należy potulnie przyjąć jako część istnienia. Nie ma ona już nic wspólnego z grzechem i karą, lecz jest nieodzownym momentem bycia.

Ten postulowany w imię duchowego przeżywania świata zanik protestu w obliczu śmierci jest jednak dla Guardiniego najwyraźniejszym znakiem, że u podstaw tego typu religijności-duchowości leży wizja nieodkupionego, zasklepionego w sobie świata. W takim świecie nie ma już miejsca rzeczywistą transcendencję, która wiąże się z wiarą w Boga Objawienia judeo-chrześcijańskiego, i tym samym nie ma w nim miejsca na chrześcijańską koncepcję osoby ludzkiej. „Nikt nie może nazywać śmierci *zażyłym pomysłem natury*, jeżeli ma pojęcie o tym, kim jest osoba ludzka”⁵¹. Zmaganie się Guardiniego z Rilke jest szczególnie intensywne, gdyż jest on świadomy, że ta mityczna religijność o pozorach chrześcijaństwa jest szczególnie atrakcyjna w czasach, kiedy to technika święci tryumfy, a człowiek nie jest zdolny do odpowiedzenia sobie na podstawowe pytania o sens swego istnienia.

⁴⁸ Zob. R. GUARDINI, *Welt und Person*, s. 92.

⁴⁹ R. GUARDINI, *Hölderlin*, s. 457. [Tłum. Ł.S.].

⁵⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Einsiedeln – Freiburg 1995², s. 89. [Tłum. Ł.S.].

⁵¹ R. GUARDINI, *Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins. Eine Interpretation der Duineser Elegien*, Mainz – Paderborn 1996⁴, s. 371. [Tłum. Ł.S.].

4. CHRZEŚCJAŃSTWO A DUCHOWOŚĆ NA PROGU CZASÓW PONOWOCZESNYCH

4.1. Religijność i Objawienie: spotkanie i rozróżnienie

W swoich analizach Guardini zwraca uwagę na konieczne rozróżnienie pomiędzy religijnością a wiarą w ujęciu judeo-chrześcijańskim. Choć przez długi czas rzeczywistości te były w świadomości osób należących do europejskiego kręgu kulturowego ze sobą splecione, tak że funkcjonowały w zasadzie jako synonimy, to jednak w czasach ponowoczesnych różnica między nimi staje się bardziej niż jaskrawa.

Dla Guardiniego wymiar religijny jest częścią świata, a jako taki wymiar ten ma udział w pięknie i godności stworzenia oraz w jego upadku i uwikłaniu w zło. Naturą religijnego wymiaru świata jest niejako bycie adwentem, wyczekiwaniem świata na przyjście Innego. Aby jednak religijność mogła pełnić tę rolę, musi zostać wybawiona ze swego uwikłania w grzech, w bunt świata przeciw swemu Stwórcy. Chrześcijaństwo w zetknięciu z pogańską religijnością spełniło taką rolę. Tam, gdzie mity opowiadały o bogach podporządkowanych prawom tego świata, czyniąc z nich element zamkniętego kręgu narodzin i umierania, powstawania do życia i przemijania, Objawienie ukazało oblicze jedyne i prawdziwego Boga, który od świata jest niezależny, a jednocześnie tego świata chce, kocha go i daje mu istnienie. Tym sposobem religia przestała być ostatecznym wyrazem zasklepienia się świata w sobie, a mogła przyjąć tę rolę, jaka została jej naznaczona na początku: odsyłania do prawdziwej transcendencji, otwierania świata na spotkanie ze swym Stwórcą.

Guardini nie idealizuje bynajmniej tej syntezy religijności z wiarą. Na wielu etapach swej historii chrześcijaństwo ulegało pokusie, aby patrzeć na Objawienie przez pryzmat religii, a nie na odwrót, zaciemniając tym samym przekaz ewangeliczny i popadając w struktury nieodkupionego świata. Interpretacja świata tylko w kategoriach symbolu innej rzeczywistości skutkowało również tym, że nie dostrzegano faktycznej autonomii stworzenia, jak i rzeczywistych zadań, które w tym świecie czekają na chrześcijanina. Guardini mówi tutaj o „religijnym spięciu”⁵², w którym to, co absolutne, nie pozostawiało przestrzeni dla tego, co doczesne i jako takie chciane przez Boga. Trzeźwość i rzeczowość, z jaką nowożytność spojrzała na stworzenie, pozwoliły odkryć nowe pokłady prawdy o świecie, a tym samym o Bogu, który go stworzył.

Włosko-niemiecki teolog zwraca uwagę na potrzebę nieustannego egzaminowania wszystkiego, co ma związek z religijnością człowieka, wychodząc zawsze od istoty wiary, a więc od Osoby Jezusa Chrystusa. W interpretacji Guardiniego metoda ta odpowiada wewnętrznej naturze Objawienia, które jest Słowem przychodzącym

⁵² R. GUARDINI, *Welt und Person*, s. 25. [Tłum. Ł.S.].

do świata jako do swojej własności. Nie jest ono *ze* świata, ale *dla* świata. Poprzez Wcielenie Bóg nie podważył realizmu tego świata, ale objawił, że to, co skończone, ma miejsce w tym, co absolutne. Odróżnienie ma za cel nowy typ relacji, a nie separację bądź zmieszanie. Chodzi o spotkanie Boga ze światem.

Życie wewnętrzne jako miejsce spotkania z Bogiem to właśnie ta rzeczywistość spotkania ze Słowem Wcielonym, a nie samourzeczywistnienie własnej głębi i dążenie do coraz to większej subtelności. To spotkanie z Innym, który jest mi bliższy niż ja sam sobie. Wszystkiemu, co jawi się jako naturalna głębia człowieka, Chrystus staje w poprzek i krzyżuje wszelkie pretensje do chlubienia się.

„Żadne pochodzące ze świata uduchowienie – a do świata należy w tym sensie wszystko, czym człowiek jest sam z siebie – nie prowadzi do duchowości chrześcijańskiej. Do niej prowadzi tylko wiara; gotowość pójścia tam, gdzie jest Chrystus; to dokonujące się w chrześcijańskim postępowaniu i cierpieniu przeobrażenie, stawanie się dziećmi Bożymi ([por.] J 1, 12)”⁵³.

4.2. Duchowość postchrześcijańska

Szczególną trudność przedstawia według Guardiniego fakt, że w epoce postchrześcijańskiej wiele form duchowości posługuje się symbolami lub terminami zaczerpniętymi z chrześcijaństwa, które tymczasem zatraciły w powszechnej świadomości swe biblijne znaczenie. Wiele z wartości i pojęć chrześcijańskich wydaje się być dobrem uniwersalnym, które już nie potrzebuje otoczki kościelno-dogmatycznej, aby się ostać.

Nasz autor z niepokojem spoglądał w przyszłość, wyrokując, że cywilizacja, która wychowała się w zetknięciu z Objawieniem judeo-chrześcijańskim, nie może traktować wartości chrześcijańskich jako danych raz na zawsze i rezygnować ze spokojem z wiary, która wydaje się tylko niepotrzebnym balastem. Choć wpływ wiary chrześcijańskiej będą jeszcze przez jakiś czas widoczne w zsekularyzowanym społeczeństwie, to jednak z czasem one zanikną. Guardini przestrzega, że ta dwuznaczność nie może trwać zawsze, a wraz z procesem zapominania o Bogu w przetrzeni społecznej, społeczeństwo będzie musiało się przekonać, co to znaczy żyć bez Boga. Nietzsche był prawdopodobnie jednym z pierwszych, który w swym geniuszu zdawał sobie z tego sprawę. Guardini interpretuje wycie psa w *Tako rzecze Zaratustra* jako obraz egzystencji, w której pamięć o Bogu osobowym nie odgrywa już żadnej roli⁵⁴.

⁵³ Tamże, s. 57n. [Tłum. Ł.S.].

⁵⁴ Zob. tamże, s. 32, przyp. 1. Por. F. NIETZSCHE, *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa 1907 (reprint), s. 192.

Zdaniem Guardiniego czasy współczesne zobowiązują chrześcijan do uświadomienia sobie powagi sytuacji, a dychotomia pomiędzy wiarą a religijnością czy duchowością jako taką jest tutaj elementem istotnym. Nowożytność bowiem zatoczyła krąg, tak że wymiar duchowy człowieka nierzadko zostaje odseparowany od Objawienia i jako taki staje się instrumentem, za pomocą którego świat na nowo stara się uzasadnić swą samowystarczalność i odgrodzić od swego Stwórcy. Guardini punktuje tę nową sytuację w tekście opublikowanym w 1933 roku:

„Jeszcze nie tak dawno wydawało się, że decyzje muszą być podejmowane w obliczu następujących możliwości: świat materialistyczny lub przesiąknięty duchem; świat w pogoni za zyskiem, rozkoszami i władzą lub świat kształtowany przez sumienie i gotowy do moralnego przewyciężenia samego siebie; niereligijnie świecki lub pobożny i przepełniony religijnością świat; świat czysto doczesny i kończący się wraz ze śmiercią lub świat świadomy życia po śmierci i na nie ukierunkowany; świat pozytywistyczny, w którym liczą się tylko rachunek ekonomiczny i technika lub świat, w którym jest miejsce na religijny entuzjazm, na celebrację, na misterium, na cuda itd. We wszystkim tym ta druga możliwość utożsamiana była po prostu z życiem chrześcijańskim, a ta pierwsza ze światem bez Objawienia i wiary. Coraz to wyraźniej dochodzi jednak do nas, jak błędne było to ujęcie. Świat staje się coraz to pełniejszy, rozwijając w sobie rzeczywistości, które uchodziły za coś charakterystycznego dla życia chrześcijańskiego, odrzucając jednocześnie coraz to bardziej zdecydowanie to, co chrześcijańskie”⁵⁵.

Nowe formy religijnego przeżywania świata lub też brak doświadczenia religijnego w zsekularyzowanym i stechnicyzowanym świecie Guardini postrzegał w przededniu Soboru Watykańskiego II jako największe wyzwanie stojące przed chrześcijaństwem dlatego, że uważał to za sytuację całkowicie bez precedensu. Czy da się wierzyć bez religijności? Jak wygląda taka duchowość? Zauważyć trzeba, że ewentualny zanik religijności nie jest dla Guardiniego równoznaczny z zanikiem wiary. Wiara jest ze swej istoty posłuszeństwem samoobjawiającemu się Bogu. Naturalna religijność może pomagać wierzyć, ale może też jej sens zaciemnić. Wiara, która musi obejść się bez pomocy przeżycia religijnego, jest moźolniejsza, ale być może czystsza i mocniejsza w swym wyrazie.

Tak więc fundamentalne rozróżnienie, przed którym stoi chrześcijanin, nie sytuuje się pomiędzy duchowością a materializmem, lecz między Objawieniem a zbuntowanym światem. Różne formy religijności lub duchowości mogą stać się zaprzeczeniem tego, co pochodzi od Boga prawdziwego. Tak samo utożsamianie chrześcijaństwa z samą tylko duchowością jest mniej lub bardziej świadomą formą jego marginalizacji.

⁵⁵ R. GUARDINI, *Welt und Person*, s. 97. [Tłum. Ł.S.].

4.3. Duchowość a teologiczny wymiar stworzenia

Guardini stawia jednak również pytanie o to, dlaczego u schyłku nowożytności z jednej strony pojawiają się propozycje religijności w swej istocie antychrześcijańskie, a z drugiej strony wznoszony jest postulat ateizmu. Analizując pisma Nietzschego⁵⁶ oraz Dostojewskiego⁵⁷, odkrywa on w nich motyw walki z Bogiem jako z wszechpotężnym Innym, który odziera człowieka z godności i odbiera mu przestrzeń rozwoju. Ateizm jest tutaj postulatem stawianym w imię dobra człowieka.

Jak już wspominaliśmy, fundamentem negacji Boga jest zawsze bunt stworzenia do uznania swej skończoności i zależności od Stwórcy. Dlatego to świat nieustannie ulega pokusie do zamknięcia się w sobie i do podejmowania prób bycia niezależnym i autonomicznym w stosunku do Boga. Guardini jest jednak świadomy, że proces ten przybiera różnorakie formy w różnych okresach historycznych. Postulat ateizmu wyrosły ze skądinąd religijnego motywu walki z Bogiem – wszechpotężnym intruzem – nie byłyby możliwe w takim natężeniu, gdyby nie kształt chrześcijaństwa w tym okresie.

Jedną z cech chrześcijaństwa w tym okresie było zapomnienie o świecie⁵⁸. W sytuacji, gdy rodzące się nurty nowożytności odmawiały Bogu miejsca w rzeczywistości, proklamując świat jako rzeczywistość neutralną i w swej naturalnej postaci funkcjonującej i obywającej się bez Boga, chrześcijaństwo stopniowo zaakceptowało ten stan rzeczy, skupiając się jedynie na rzeczywistościach duchowych i ewoluując w stronę „religijności czysto religijnej”⁵⁹, istniejącej obok innych autonomicznych sfer czysto świeckiego świata, takich jak polityka, gospodarka, nauka itp. Stało się ono poprzez to coraz bardziej odrealnione, niemające w istocie wiele wspólnego z życiem w świecie i niezdolne do wytłumaczenia tego, czym świat jest.

Guardini zdaje sobie sprawę, że nie jest to biblijna wizja relacji między Bogiem i światem. Bóg nie jest tożsamy ze światem, ale nie jest też *całkowicie* inny w stosunku do niego, gdyż świat swe istnienie ma w Bogu. Dlatego też relacja między Bogiem i światem opiera się zarówno na podobieństwie, jak i na zawsze większym niepodobieństwie między nimi, jak stwierdził Sobór Laterański IV: „*Quia inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*” (DS 806). Doświadczenie tej relacji między Bogiem a światem, która wymyka się prostym pojęciom, a pełny wyraz znalazła w życiu Jezusa z Nazaretu,

⁵⁶ Zob. na przykład R. GUARDINI, *Welt und Person*, s. 38n. Choć Guardini nie zrealizował swego zamiaru, aby poświęcić Nietzschemu osobną monografię, to zmaganie się z jego myślą przewija się w wielu jego tekstach. Na ten temat zob. G. BRÜSKE, *Aufruf zur Freiheit. Anthropologie bei Romano Guardini*, Paderborn – München – Wien – Zürich 1998, s. 113.

⁵⁷ Problematyce religijnej obecnej w powieściach Dostojewskiego poświęcił Guardini swą monografię *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. Studien über den Glauben*, Mainz – Paderborn 1989⁷. W *Welt und Person* Guardini analizuje postać Kiriłowa z powieści *Biesy*.

⁵⁸ R. GUARDINI, *Zur Theologie der Welt*, w: tenże, *Sorge um den Menschen*, s. 78. [Tłum. Ł.S.].

⁵⁹ R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, s. 81. [Tłum. Ł.S.].

stało się jednak wśród chrześcijan czymś na tyle rzadkim, że chrześcijaństwo niezdolne było do przyścia z pomocą czy to szukającym autentycznej interpretacji swego doświadczenia religijnego (Hölderlin), czy to cierpiącym z powodu religijności wypaczonej (Nietzsche, Dostojewski).

Chrześcijaństwo oduczyło się kochać świat tą miłością, jaką kocha go Bóg. Akcentując jednostronnie grzeszność i potrzebę odkupienia, zapomniało o godności tego, co stworzone. Reakcją na to był jednak nierzadko taki rodzaj afirmacji świata, który pod płaszczem pojęć religijnych i wezwań do zaangażowania na rzecz świata skrywał pretensje do autonomii stworzenia wobec Stwórcy.

Dlatego według Guardiniego chrześcijaństwo musi na nowo odkryć świat jako swe istotowe zadanie. Świat nie może jawić się chrześcijanom jako miejsce niebezpieczne, w którym trzeba przede wszystkim chronić się przed wszelkiego rodzaju pokusami, ani jako jedynie swego rodzaju scena, na której człowiek spełnia religijne obowiązki i stara się przypodobać spoglądającemu na niego Bogu. Guardini postuluje odkrycie troski o rozwój świata jako fundamentalnego wymiaru chrześcijańskiego, który ze swej istoty jest wyrazem miłości Boga do świata, który tego świata chce i stara się o niego. „Jezus wybawił nie tylko ducha czy duszę, ale świat i człowieka; i to wybawił ich nie z tego, czym są w swej istocie, ale z ich oddalenia się od Boga i od ich upadku”⁶⁰.

5. KONKLUZJE

Jak zauważył J. Ratzinger, główną troską Guardiniego było to, aby nowa epoka, której narodziny obserwował, zdała sobie sprawę z dramatycznego pytania Chrystusa, czy Syn Człowieczy znajdzie wiarę na świecie, gdy przyjdzie (por. Łk 18, 8)⁶¹. Jest to pytanie także o to, czy w każdej epoce Kościół będzie miejscem *sacrum commercium* pomiędzy uwikłanym w grzech światem a pragnącym jego odkupienia Bogiem. Częścią odpowiedzi na to pytanie jest rozróżnienie (nieodzielenie) wiary, będącej odpowiedzią na samoobjawienie się transcendentalnego Boga, od wszelkich przejawów religijności, w których wiara znajduje nierzadko swój wyraz, ale które są częścią tego świata i jako takie mają udział w uwikłaniu w grzech i w potrzebie odkupienia. Jak zauważył Guardini, w epoce nowożytnej nierzadko jednostronne utożsamianie chrześcijaństwa z religijnością i troską o wymiar duchowy człowieka były formami buntu świata wobec Boga, który stawał się Kimś liczącym się w życiu wiecznym, ale pozostawał intruzem w tym świecie. Chrześcijaństwo zredukowane

⁶⁰ R. GUARDINI, *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik*, w: tenże, *Unterscheidung des Christlichen*, t. II: *Aus dem Bereich der Theologie*, Mainz–Paderborn 1994³, s. 179. [Tłum. Ł.S.].

⁶¹ POR. J. RATZINGER, *Von der Liturgie zur Christologie*, w: *Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini*, red. J. Ratzinger, Düsseldorf 1985, s. 125.

zostało do sfery uczuć, wyobrażeń o rzeczywistościach duchowych i prawd wiary, którym w konkretnym w życiu w świecie nic nie odpowiadało. Prowadziło to do dualizmu pomiędzy tym, co boskie, a tym, co ludzkie i światowe, w wyniku czego codzienne życie chrześcijan i świat przez nich kształtowany stawały się coraz bardziej bezbożne – Bóg *faktycznie* nie miał do nich wstępu. Niejako reakcją na ten stan rzeczy był powrót różnych form religijności mitycznej, czyniącej z boskości immanentny wymiar tego świata. Za każdym jednak razem, jako separacja lub utożsamienie, było to zaprzeczenie idei *sacrum commercium* pomiędzy Bogiem i światem.

Trzeba odpowiedzieć sobie więc na pytanie, jaka religijność i jaka duchowość są pomocne, aby to, czego chciał Jezus, mogło dzisiejszy świat przemieniać i zbawiać. *Odświeżenie* duchowości nie polega na wyobcowaniu jej z realiów tego świata i na idealistycznym oczyszczeniu ze wszystkiego, co dotyczy materii i spraw przyziemnych, ale na oczyszczeniu jej z wszelkich elementów nieewangelicznego separowania tego, co ludzkie, od tego, co boskie. *Odświeżenie* duchowości jest także odmową banalnego utożsamiania tego, co boskie, z rzeczywistościami tego świata i zaangażowania w nie, czyniąc ze spraw przyziemnych sprawę ostateczną. Istotą grzechu tego świata jest właśnie chęć odseparowania się od Stwórcy i chęć ugruntowania własnej autonomii, czyniąc ten kształt świata rzeczywistością ostateczną. Odróżnienie zaś służy relacji, nigdy separacji lub utożsamieniu. Ma na uwadze powołanie chrześcijańskie do pośredniczenia pomiędzy Bogiem i człowiekiem w jedynym Pośredniku i do bycia miejscem *sacrum commercium*. Celem teologii duchowości musi być *ewangelizowanie* życia wewnętrznego człowieka: czynienie z Objawienia, które swą pełnię osiągnęło w Jezusie Chrystusie, punktu wyjścia w wartościowaniu, ocenianiu i oczyszczaniu wszelkich przejawów i form życia wewnętrznego ludzi naszej epoki, a nie na odwrót. Teologia duchowości nie może przy tym zapominać o tej paradoksalnej sytuacji, kiedy to przesiąknięte Ewangelią pierwsze pokolenia chrześcijan nierzadko oskarżane były przez swe niezwykle pogańsko-religijne środowisko o niereligijność, a nawet o ateizm⁶².

RIASSUNTO

ŁUKASZ STRZYŻ OCD

Spiritualità e mondo. La sfida inclusa nel pensiero di Romano Guardini

L'articolo prende l'avvio dal dibattito acceso dopo il discorso di papa Benedetto XVI, tenuto a Friburgo il 25 settembre 2011, durante il suo ultimo viaggio

⁶² Zob. J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968⁹, s. 108.

in Germania, quando il Pontefice tedesco parlò della *Entweltlichung* – *demondanizzazione* della Chiesa. L'uso di questa parola, non comune nella lingua tedesca e perciò difficile da tradurre in altre lingue, pone interrogativi sull'autentica visione cristiana della relazione tra Dio e il mondo. Ne emerge proprio la questione del ruolo e della forma retta della spiritualità nella vita cristiana.

Analizzando il pensiero di Romano Guardini, l'articolo presenta un abbozzo della sua visione cristiana del mondo dove la dimensione spirituale fa parte del creato. Essa indica la provenienza di tutta la realtà dal Creatore, che non appartiene al mondo, ma lo vuole e lo sostiene nell'esistenza. Essendo però una parte del mondo caduta in peccato, tale dimensione spirituale ha bisogno di essere redenta dall'auto-chiusura e dalla ribellione contro Dio, come ne hanno bisogno tutte le realtà create. La religiosità mitica, rendendo gli dei parte del ritmo mondano dell'eterno ritorno, rappresenta il fallimento definitivo della religiosità che, separata dalla Rivelazione giudeo-cristiana, diventa un sigillo della caducità del mondo e della sua incapacità di scorgere il volto di Dio Salvatore e Redentore.

Nell'interpretazione di Guardini l'età moderna, da un lato si dissocia dalla visione cristiana del mondo e fonda la sua autonomia su Dio, dall'altro, però, maschera tale auto-chiusura del mondo facendo riemergere diverse forme di religiosità e spiritualità che, pur usando motivi tratti dal cristianesimo, rappresentano una ricaduta della religiosità naturale umana nello stato di non-salvezza del mondo pagano. Qui risiede la sfida teologica del discernimento di tutte le forme religiosi e spirituali alla luce della visione autentica cristiana della relazione tra Dio e il mondo e il proprio significato della dimensione spirituale in essa. Tale discernimento deve essere attento al significato duplice della parola *il mondo* nel linguaggio biblico. Essa può significare sia la creazione come opera di Dio da Lui voluta, amata e affidata alla cura dell'uomo, sia la pretesa peccaminosa dell'uomo di ribellarsi contro Dio e un tentativo di strappare la creazione dalle mani del Creatore. Una *demondanizzazione* della spiritualità non significa quindi un'astrazione di essa dal mondo concreto, ma proprio una riscoperta della Rivelazione come punto di partenza per la valutazione di tutte le forme della vita spirituale dell'uomo. Soltanto ripartendo sempre dalla persona di Gesù Cristo, l'inizio della Nuova Creazione dato da Dio al mondo, la teologia cristiana sarà in grado di smascherare ogni forma di spiritualità neo-pagana e di evangelizzare la vita interiore degli uomini e delle donne in quest'ora di cambiamenti culturali e sociali profondi per realizzare il concetto patristico di *sacrum commercium*, cioè dello scambio redentrice tra Dio e mondo.