

EUCHARYSTIA, ODNOWA STWORZENIA I POSŁANNICTWO WIERNYCH ŚWIECKICH W ŚWIECIE

„Wspólnota nie jest najpierw przedmiotem wyboru, ale darem zawsze już wcześniej dawanym, który wzywa do dziękczynienia i dawania jeszcze więcej”

1. Eklezjologia komunii: „nowy” sens świata i misji laika

Głoszona przez Sobór Watykański II eklezjologia komunii jest „nowym” (i odnowionym) ujęciem nie tylko Kościoła, ale i świata. W świetle wielkiego tekstu *Gaudium et spes* (nr 22) możemy powiedzieć, że eklezjologia ta uwypukla w sposób organiczny trynitarne i eucharystyczne powołanie stworzenia w Jezusie Chrystusie, pogłębiając i przeobrażając tym samym sam sens stworzenia w jego pierwotnej i naturalnej zarazem integralności¹

Adhortacja *Christifideles laici* określa laika w pojęciach otrzymanej na chrzcie „nowości życia chrześcijańskiego” i na podstawie jego „charakteru świeckiego” (nr 16). Cały więc „«świat» staje się polem i narzędziem ludzi świeckich w realizacji ich chrześcijańskiego powołania, sam bowiem przeznaczony jest na to, by wysławiać Boga Ojca w Chrystusie” (nr 15). Krótko mówiąc, obecność laika w świecie jest we właściwym sensie teologiczna, a nie tylko socjologiczna lub (socjo)etyczna²

Zawarty w teologii komunii sens tej „świeckiej” lub „światowej” obecności ukazuje podwójną jedność celu egzystencji laika na mocy

¹ Cytując KDK 22, papież Jan Paweł II stwierdza, że najważniejsza prawdopodobnie nauka Soboru wyraża się w tym, że „o ile różne kierunki dziejowe i współczesne prądy ludzkiej myśli były i są skłonne rozdzielać, a nawet przeciwstawiać sobie teocentryzm i antropocentryzm, to natomiast Kościół, idąc za Chrystusem, stara się wnosić w dzieje człowieka organiczne i dogłębne zespolenie obojga” Encyklika *Dives in misericordia*, 1.

² Por. ChL 15.

nowego życia w Chrystusie, przekazanego mu w chrzcie: „przywrócić stworzeniu całą jego pierwotną wartość” i doprowadzić na nowo wszystko w Chrystusie i przez Niego oraz Jego Eucharystię do Ojca, tak „aby Bóg był wszystkim we wszystkich” (por. J 12, 32; 1 Kor 15, 28)³

Własna tożsamość – i misja – wiernego laika polegają, jednym słowem, na byciu eucharystyczną obecnością w samym sercu „świeckości”, obecnością, która właśnie przez swój nadprzyrodzony charakter odnawia właściwe świeckie znaczenie stworzenia, jego naturalną integralność, względnie jego słuszną autonomię (por. KDK 36) – właśnie jako stworzenia.

2. Walka pomiędzy „kulturą śmierci” a „kulturą życia”

Powyższe zasady otrzymują konkretne znaczenie w odniesieniu do „znaków czasu”, które Ojciec święty odczytuje w terminach dogłębnej walki pomiędzy „kulturą śmierci” a „kulturą życia”⁴

a) „Kultura śmierci”

Uznając w pełni wszelkie pozytywne przejawy rozwoju dzisiejszego społeczeństwa, Jan Paweł II opisuje jednak naszą sytuację jako przejaw „dramatycznego zmagania między złem i dobrem, między śmiercią i życiem, między «kulturą śmierci» i «kulturą życia»” (EV 28). Utożsamiając „kulturę śmierci” ze „strukturą grzechu” (EV 16), Papież podaje główne rysy tej kultury: „Właściwe kryterium, które powinno przesądzać o uznaniu godności osoby – to znaczy kryterium szacunku, bezinteresowności i służby – zostaje zastąpione przez kryterium wydajności, funkcjonalności i przydatności: drugi człowiek jest ceniony nie za to, kim «jest», ale za to, co «posiada, czego dokonuje i jakie przynosi korzyści». Oznacza to panowanie silniejszego nad słabszym” (EV 23).

Papież mówi także o dominującej obecnie „atmosferze kulturowej, która nie dostrzega żadnego znaczenia czy wartości cierpienia, a przeciwnie, uważa je za zło samo w sobie, które należy za wszelką cenę wyeliminować”, oraz o „swoistym prometeizmie człowieka”, który ludzi się, że potrafi „zapanować nad życiem i śmiercią” (EV 15). Mówi również o „egoistycznej koncepcji wolności” (EV 13) i o fałszywej autonomii, która nie potrafi po prostu dostrzec tego, iż autentyczna

³ Por. tamże, nr 14.

⁴ Zob. zvl. enc. *Evangelium vitae*, nr 28.

wolność, „w której istotne znaczenie ma wymiar relacyjny”, wiąże się ściśle z prawdą. Chodzi tu – zdaniem Papieża – o ten rodzaj „mentalności, która doprowadzając do skrajności, a nawet wypaczając pojęcie subiektywności, uznaje za posiadacza praw tylko tego, kto dysponuje pełną albo przynajmniej zaczątkową autonomią i wychodzi już ze stanu całkowitej zależności od innych” (EV 19). Tak zwanego człowieka współczesnego interesuje już tylko „działanie” i dlatego stara się on „wykorzystywać wszelkie zdobycze techniki, aby programować i kontrolować narodziny i śmierć, rozciągając nad nimi swoje panowanie”; sama zaś „natura, przestając być *mater*, czyli matką, zostaje sprowadzona do «materiału», którym można swobodnie manipulować” (EV 22). Tymczasem tak wyraźne w dobie współczesnej „osłabienie wrażliwości na Boga i człowieka prowadzi nieuchronnie do materializmu praktycznego, co sprzyja rozpowszechnianiu się indywidualizmu, utylitaryzmu i hedonizmu” Dlatego też „tak zwana «jakość życia» jest interpretowana najczęściej lub wyłącznie w kategoriach wydajności ekonomicznej, nie uporządkowanego konsumpcjonizmu, atrakcji i przyjemności czerpanych z życia fizycznego, natomiast zapomina się o głębszych – relacyjnych, duchowych i religijnych – wymiarach egzystencji” (EV 23). Paradoksalnie jednak, „sprzeniewierzając się własnym zasadom” (EV 20) demokracji, „to panowanie silniejszego nad słabszym” (EV 23), „przeradza się w istocie w system totalitarny” w tym znaczeniu, że „Państwo nie jest już «wspólnym domem», gdzie wszyscy mogą żyć zgodnie z podstawowymi zasadami równości, ale przekształca się w państwo tyrańskie, uzurpujące sobie prawo do dysponowania życiem słabszych i bezbronnych, dzieci jeszcze nie narodzonych, w imię pożytku społecznego, który w rzeczywistości oznacza jedynie interes jakiejś grupy” (EV 20).

Jan Paweł II umieszcza ostatecznie źródło tego prymatu skuteczności, funkcjonalności i pożytku w utracie zmysłu Boga, specyfikującym naszą kulturę: „W rzeczywistości żyjąc tak «jakby Bóg nie istniał», człowiek zatracą nie tylko tajemnicę Boga, ale również tajemnicę świata i swojego istnienia”⁵ Dlatego też „nie traktuje już życia jako wspaniałego daru Bożego, który został powierzony jego odpowiedzialności, aby on strzegł go z miłością i «czcił» jako rzeczywistość «świętą». Życie

⁵ „Gdy zatem zanika wrażliwość na Boga, zostaje też zagrożona i zniekształcona wrażliwość na człowieka, jak stwierdza lapidarnie Sobór Watykański II: «Stworzenie (...) bez Stworzyciela zanika. (...) Co więcej, samo stworzenie zapada w mroki przez zapomnienie o Bogu» (KDK 36)” (EV 22).

staje się dla niego po prostu «rzeczą», którą on uważa za swą wyłączną własność, poddającą się bez reszty jego panowaniu i wszelkim manipulacjom” (EV 22). Ostatecznie jednak „Krew Chrystusa objawia, jak wielka jest miłość Ojca, a zarazem ukazuje, jak cenny jest człowiek w oczach Boga i jak ogromna jest wartość jego życia” (EV 25).

b) „*Kultura śmierci*” jako „*struktura grzechu*”

Ten podany przez Papieża krytyczny opis „kultury śmierci” nie polega tylko na bardzo negatywnym stwierdzeniu faktu, iż ludzie – w ramach tej kultury – starają się często „programować i kontrolować życie i śmierć” z racji współczucia (badania na komórkach zarodkowych, zapłodnienie *in vitro*, itd.), albo też z motywów opartych często na szczerych przekonaniach religijnych (na przykład w Stanach Zjednoczonych sondaże wykazują, że ponad 90 procent ludności wierzy w Boga). Opis ten opiera się raczej na porządku (ontycznym), zgodnie z którym jest organizowany cały styl życia, działania, myślenia danej osoby, pomimo i w obrębie tego, co może mieć skądinąd nastawienie religijne, bądź też być wyrazem współczucia. Właśnie dlatego Ojciec święty odnosi się do „kultury śmierci” jako do „struktury grzechu” (*peccati institutum* – EV 12; *structura peccati* – EV 24)⁶.

c) „*Kultura życia*”

Przywołana przez Papieża jako odpowiedź na „kulturę śmierci” natura „kultury życia” zawiera się już dosyć wyraźnie w powyższym opisie: jest to kultura zakorzeniona w sensie wspólnoty i w relacji skoncentrowanej ostatecznie na eucharystycznej miłości Jezusa Chrystusa, która zawiera w sobie całość życia, łącznie z jego cielesnością:

„Jest ona zwiastowaniem Boga żywego i bliskiego, który wzywa nas do głębokiego zjednoczenia z sobą i otwiera nas na niezawodną

⁶ To, co Papież rozumie przez „strukturę grzechu”, jest oczywiście zawsze zakorzenione w grzechu osobistym. Jednak ten grzech indywidualny ma wymiary społeczne, które przekraczają jednostkę i przenikają w struktury społeczeństwa. Jak Jan Paweł II ukazuje w enc. *Dominum et vivificantem* (nr 56), grzech, jako „subiektywny” bunt przeciw Bogu, może przybrać „zewnętrzna” formę filozofii lub ideologii, która ustawia dany program lub instytucje cywilizacji, nadając im określone znaczenie i specyfikę, właśnie jako instytucjom. Tego rodzaju filozofia, taka wizja świata nie musi być, rzecz jasna, wyraźnie pomyślana lub określona jako taka. Wprost przeciwnie, pojęcia te mogą często pozostawać w niej ukryte i działać dzięki temu w sposób mniej lub bardziej uświadamiany, a nawet niewidoczny, w łonie porządku pierwotnego, a w konsekwencji w funkcjonowaniu tychże instytucji (zwłaszcza w przypadku społeczeństw liberalnych). Na temat sekularystycznej logiki religii w Ameryce zob. „klasyczną” deklarację: Will Herberg, *Protestant Catholic Jew*, Chicago 1983.

nadzieję życia wiecznego; jest potwierdzeniem nierozzerwalnej więzi, jaka łączy osobę, jej życie i jej cielesność; jest ukazywaniem życia ludzkiego jako życia «w relacji», jako daru Boga, owocu i znaku Jego miłości; jest proklamacją niezwyklej więzi Jezusa z każdym człowiekiem, która pozwala rozpoznać w każdej ludzkiej twarzy oblicze Chrystusa; jest ukazywaniem, że «bezinteresowny dar z siebie» to zadanie i miejsce pełnej realizacji własnej wolności” (EV 81).

Pełny sens przywołanych tutaj: wspólnoty i relacji, znajduje swe korzenie w Kościele rozumianym jako „komunia” – i to jest podstawowe dla zrozumienia powołania laika.

Albowiem właśnie dlatego, że wynika z komunii eklezjalnej, udział wiernego laika w trynitarnej misji Chrystusa wymaga przeżywania jej i wypełniania w komunii i dla wzrostu samej komunii⁷ Innymi słowy, komunია jest już sama w sobie misją laika⁸

3. Znaczenia wspólnoty stworzeń, rozumiane w duchu eklezjologii komunii

Pojęcie Kościoła jako komunii wiąże się co najmniej z pięcioma znaczeniami wspólnoty, względnie relacji jako konstytutywnej podstawy świata stworzonego:

– Adhortacja *Christifideles laici* kładzie nacisk na fakt, że „związek z Bogiem jest elementem konstytutywnym samego «być» i «istnieć» człowieka: bo w Bogu «żyjemy, poruszamy się i jesteśmy» (Dz 17, 28)” (ChL 39);

– „Osoba ludzka posiada naturalny i strukturalny wymiar społeczny, jako że jest powołana w głębi swej istoty do wspólnoty z innymi oraz do dawania siebie innym (...). Tak więc społeczeństwo, owoc i znak społecznej natury człowieka, ukazuje swoją pełną prawdę we wspólnocie osób” (ChL 40);

– Cytowana adhortacja zauważa, że „podstawowym i pierwotnym przejawem społecznego wymiaru osoby jest małżeństwo i rodzina (...), gdyż od początku «mężczyzną i niewiastą stworzył ich» (Rdz 1, 27); a zespolenie ich stanowi pierwszą formę wspólnoty osób” Rodzina „jest podstawową komórką społeczeństwa” (ChL 40). Ojciec święty stwierdza ponadto, że „różnica płciowa stanowi fundamentalną toż-

⁷ Por. ChL 14 i 18-31.

⁸ Por. tamże, 32.

samość osoby”⁹ Twierdzenia te wskazują niedwuznacznie na to, że relacje oblubieńcze i małżeńskie – tzn. ojcostwo i macierzyństwo, „duch dziecięctwa” (lub synostwa) i miłość – są wewnętrzne dla pierwotnej, a tym samym trwałej, tożsamości osoby;

– Komunia, rozumiana zgodnie z trzema powyższymi znaczeniami, dotyka głębi ciała wraz z wynikającym stąd faktem, że – zgodnie z wypowiedzią Jana Pawła II – samo ciało jest „oblubieńcze” Innymi słowy, ciało jest oblubieńcze dlatego, że nosi w sobie, fizycznie, dążenie do wyrażania komunii – ostatecznie rzecz biorąc, komunii zrekapitułowanej na sposób eucharystyczny w Jezusie Chrystusie¹⁰;

– Idea „ciała oblubieńczego” zawiera w sobie dokładnie określone pojęcia przestrzeni, czasu, materii i ruchu, traktowane odąd w ich pierwotnej naturze stworzenia jako zdolne „zawrzeć” i wyrazić wspólnotę, albowiem została ona zrekapitułowana w sakramencie miłości eucharystycznej, w „pracy” i przez „pracę” człowieka (Maksym Wyznawca).

Bycie obecnością eucharystyczną w sercu świata oznacza, krótko mówiąc, to, że wspólnota i relacja się wcielają i przyczyniają się do bytu.

4. „Konstytutywna” natura wspólnoty stworzeń i pierwotne znaczenie ludzkiej wolności jako dar i dziękczynienie

Istotny moment polega na fakcie, że wspólnota jest konstytutywna na mocy pięciu podanych wyżej punktów. Chociaż wspólnota, zgodnie z każdym z tych pięciu znaczeń, ma aktualizować wolność i rozum ludzki, to moment decydujący polega na tym, że wspólnota jest najpierw dana ludzkiej wolności jako warunek, który uprzedza zawsze tę wolność. Wspólnota nie jest bowiem przedmiotem, który się potem wybiera, ale darem zawsze już wcześniej dawanym, który wzywa do wdzięczności i wzajemności.

Konstytutywna natura wspólnoty stworzeń modyfikuje ludzką wolność, mobilizując ją do przejścia od aktu wyboru, pozbawionego pierwotnie jakiegokolwiek porządku, do aktu wyboru ukierunkowa-

⁹ Jan Paweł II, *Przemówienie na wydziale małżeństwa i rodziny Instytutu Jana Pawła II* (sierpień 1999), nr 5.

¹⁰ Gdy chodzi o kosmiczny wymiar Wcielenia, do którego tutaj się nawiązuje, zob. Jan Paweł II, *Enc. Dominum et vivificantem*, 50. Gdy chodzi z kolei o „sakramentalny” charakter stworzenia, zwłaszcza w jego pierwotnym porządku stwórczym, zob. A. Schmemmann, *For the Life of the World*, New York 1998.

nego zawsze uprzednio, poprzez dziękczynienie i dar, ku Bogu i ku innym, przez Boga.

5. Logika autonomii i instrumentalizacji kultury śmierci

a) „Abstrakcyjna” tożsamość osoby w liberalizmie

W przeciwieństwie do tego punktu widzenia możemy powiedzieć, że „struktura kultury śmierci” opiera się na logice „liczenia pępeków”, zawierającej w sobie logikę kogoś innego, traktowanego jako narzędzie lub funkcjonalność. Logika ta się opiera na „abstrakcyjnym” pojmowaniu tożsamości osoby, typowym dla liberalnego Zachodu. Pojęcie „abstrakcyjny” dotyczy liberalnej tendencji do pojmowania tożsamości osoby, abstrahując przede wszystkim i zasadniczo od konstytutywnych odniesień stworzenia, jak to wskazaliśmy w trzecim punkcie tego artykułu.

b) Pojęcie wspólnoty w liberalizmie: unitariańskie i pelagiańskie podstawy

Oczywiście – zgodnie z dotychczasowymi naszymi spostrzeżeniami na temat współczucia i wierzeń religijnych, tak często obecnych w społeczeństwach liberalnych – społeczeństwa te, w swych najlepszych aspektach, potwierdzają potrzebę wspólnoty i relacji. Ważne jednak jest to, że pojmują się tam tę wspólnotę i te relacje przede wszystkim jako dobrowolne z natury. Chodzi więc o ujęcia, według których – chociaż mimowolnie – osoba została najpierw ukonstytuowana sama w sobie i bez jakiegokolwiek uwzględnienia jej relacji z innymi (Bogiem, rodziną, innymi ludźmi, a nawet samym ciałem). Społeczeństwa liberalne nie są w stanie pojąć wspólnoty inaczej niż jako czegoś zewnętrznego w odniesieniu do Mnie w mojej pierwotnej tożsamości konstytutywnej, a więc jako czegoś, co jest wciąż jeszcze do urzeczywistnienia poprzez to, co jest obecnie moim wyborem. Taka właśnie wizja wspólnoty jako całkowicie zewnętrznej dla Mnie, a w konsekwencji także jako swoistej opcji dla mojej wolności, jest znakiem tej ontologii autonomii, z którą wiąże się ściśle kryterium „instrumentalizmu” właściwego „kulturze śmierci”. To, co określono tu mianem uzewnętrzniającej ontologii wspólnoty i odniesień, można by wyrazić w pojęciach bardziej technicznych:

– *Unitaryzm* ontologiczny: „Ja” jest pierwotnie i konstytutywnie obojętne na relację z innym;

– *Ontologiczny pelagianizm*: odniesienie „Ja” do innego jest w konsekwencji najpierw dokonaną przeze mnie reprezentacją lub konstrukcją;

- *Woluntaryzm*: relacja „Ja” do innego jest jak najbardziej arbitralna (albowiem nie chodzi tu nigdy o jakiś pierwotny porządek „Ja”);
- *Mechanizm*: ktoś inny jest pierwotnie bezwartościowy jako inny (natura jest pierwotnie „niema”, zdobywa zaś swą wartość dopiero jako funkcja działania „Ja”: i to właśnie chrześcijański filozof George Gant nazywa „technologiczną ontologią” liberalizmu).

Te cztery cechy brane łącznie prowadzą konsekwentnie do wniosku, iż ktoś inny nie ma żadnego sensu pierwotnego, poza tym jednym, że jest narzędziem, czyli czymś, co jest najpierw funkcją tego, co Ja posiadam, czynię, robię, produkuję. Wartość innego nie ma niczego takiego, co by mu było dane pierwotnie: nie jest to także pierwotny dar dla Mnie w znaczeniu jego konstytucji wewnętrznej i nie jest to w konsekwencji coś, co mogłoby być dla Mnie przedmiotem uznania. Wprost przeciwnie, wartość innego jest zawsze czymś, co powinienem najpierw wybrać lub przyznać jako (całkowicie arbitralną) funkcję mojego interesu.

6. (Subtelne) rozróżnienie na konstytutywną (wewnętrzną) i dowolną (zewnętrzną) wspólnotę a radykalna różnica pomiędzy kulturą życia i kulturą śmierci

Rozróżnienie pomiędzy wspólnotą lub relacją wewnętrzną (czyli konstytutywną) i zewnętrzną (czyli dowolną) jest bardzo subtelne i może się jawić jako tajemnicze – o wiele bardziej dla kogoś, kto dostrzega radykalną różnicę między „kulturą życia” a „kulturą śmierci”. Powinniśmy jednak przypomnieć tutaj, jak bardzo zasadnicze dla wiary chrześcijańskiej jest zweryfikowanie natury tego rozróżnienia. Przypomnijmy na przykład kontrowersje na temat pojęcia *homousion* (Sobór Nicejski I) lub relacji pomiędzy osobą (*prosopon*) i naturą (*fysis*) w Chrystusie (Sobór Chalcedoński): są to rozróżnienia, które – traktowane abstrakcyjnie – można by uważać za całkowicie zbędne, chociaż były one naprawdę nieodzowne do określenia tego, co się faktycznie dokonało we wcieleniu się Boga w Jezusie, a także by wiedzieć, czy hipostatyczne zjednoczenie człowieka i Boga w Jezusie niszczyło, czy też nie, integralność Jego człowieczeństwa. Chodziło więc o rozróżnienia traktowane niezwykle precyzyjnie, które pozwoliły zachować integralność konkretnego życia wiary i kultu.

Zagadnienie dotyczące dowolnej lub konstytutywnej natury wspólnoty stworzeń, w relacji z Bogiem w Jezusie Chrystusie i z innymi, jest ostatecznie tak ważne dla chrześcijan, jak nicejska kwestia dotycząca odróżnienia Jezusa od Ojca, lub też chalcedoński problem różnicy

zachodzącej pomiędzy naturą i osobą w Chrystusie. A to nie dlatego, by stworzenia miały być zjednoczone hipostatycznie z Bogiem, lecz z tej racji, że to jedyne zjednoczenie hipostatyczne Boga i człowieka w Jezusie zawiera już w sobie powołanie człowieka i całego kosmosu, a urzeczywistniona w Jezusie i przez Jezusa we wspólnocie sakramentalnej i eklezjalnej Eucharystia jest nosicielką tego właśnie powołania.

Krótko mówiąc, zewnętrzne raczej niż konstytutywne odniesienie pomiędzy Bogiem w Jezusie Chrystusie a stworzeniami i między samymi stworzeniami pozbawia samo przez się pierwotnej tożsamości moje „Ja” w jego pierwotnym powołaniu do trynitarnej i eucharystycznej miłości, a tym samym także w jego czystym zwróceniu się ku innemu. Przekształca przeto pierwotne znaczenie wspólnoty stworzeń, mianowicie wolność daru tam obecną, tworząc w ten sposób ontologię autonomii (względnie unitaryzmu i pelagianizmu), która czyni cywilizację strukturalnie zranioną i skazaną na „kulturę śmierci”

7. „Strategiczne” odrzucenie, w kontekście liberalnym, konstytutywnej wspólnoty, opartej na eklezjologii komunii eucharystycznej

a) Odrzucenie w imię eschatologii

W społeczeństwach liberalnych chrześcijanie kładą często nacisk na eschatologiczne znaczenie *Gaudium et spes* 22, wraz z przywoływanym tam przeznaczeniem komunii eucharystycznej. Z obawy przed redukcją charakteryzującą niektóre „teologie wyzwolenia” twierdzą, że królestwa Bożego nie da się w pełni zrealizować przed końcem historii. Jest to oczywiście całkiem prawdziwe. Niemniej ten eschatologiczny wymiar, nieodzowny dla trynitarne go i eucharystycznego przeznaczenia człowieka, można poprawnie zrozumieć tylko wówczas, gdy się go zespoli jak najściślej z inkarnacyjnym wymiarem tegoż przeznaczenia. Bez tego „wcielonego” wymiaru bowiem także „światowe” zadanie misyjne laika – mianowicie przywrócenie stworzeniu jego pierwotnej wartości w Jezusie Chrystusie i przez Niego – pozbawione jest swej treści. Niebo zstąpiło na ziemię w Jezusie, aby ziemia mogła już teraz wcielić niebo („przyjdź Królestwo Twoje, bądź wola Twoja jako w niebie tak i na ziemi!”).

b) Odrzucenie w imię „realizmu”

W społeczeństwach liberalnych chrześcijanin nie spieszy się tak często z ukazywaniem wspólnoty w jej sensie silnym, konstytutywnym, czyli w ramach eklezjologii komunii eucharystycznej, albowiem wydaje

mu się to „nierealne” przy uwzględnieniu aktualnych schematów życiowych. Pojawia się jednak w związku z tym pytanie: jak to, co „realne”, „realistyczne”, wciela się dla nas w Jezusie Chrystusie, a w konsekwencji: jak Męka, ukrzyżowanie i śmierć Chrystusa (w rzeczy samej „Błogosławieństwa” objawione i urzeczywistnione w Chrystusie) są ostatecznie nieodzowne? Jak to ukazują nadzwyczaj obficie życiorysy świętych, ryzyko męczeństwa opiera się na głębokim realizmie życiowym.

c) Odrzucenie w imię pluralizmu

Chrześcijanie nie spieszą się na ogół z przedstawianiem wspólnoty w sensie mocnym, konstytutywnym, typowym dla eklezjologii eucharystycznej, albowiem się obawiają, że może być lub jawić się ono jako zniewalające w oczach demokratycznego pluralizmu naszych dzisiejszych społeczeństw. Postawa ta jednak zapomina o podwójnym wezwaniu Jana Pawła II do pojmowania zadania misyjnego tak, jak jest ono opisane w *Gaudium et spes* 22, a mianowicie, że wszystkie serca ludzkie – łącznie z ludzkimi sercami w społeczeństwach demokratycznych – zostały stworzone w niecierpliwości włączenia ich w Boską wspólnotę objawioną w Jezusie Chrystusie i że – z drugiej strony – misjonarski „wymóg”, który zawiera w sobie tę niecierpliwość, jest nosicielem swoich własnych metod, swoich własnych dróg do wolności, która – właśnie jako komunია – jest wciąż zdolna, w swej podstawowej strukturze, wyrażać dziękczynienie i dar, ostatecznie w postawie eucharystycznej.

Te wszystkie odrzucenia dokonywane w imię „strategii” nie są faktycznie czysto strategiczne: wprost przeciwnie, zawierają one w sobie nieodmiennie to, co jest zewnętrzną ontologią wspólnoty, albowiem zaczynają typowo od (liberalnego) pojęcia komunii i „Ja”, z racji którego wspólnota eucharystyczna jest już *eo ipso*, chociaż w każdym z tych przypadków z innego powodu, zawsze jakimś tylko dodatkiem (*superadditum*).

8. Eklezjologia komunii eucharystycznej i ocena wspólnot

Eklezjologia komunii eucharystycznej wymaga oceniania osiągnięć społeczeństw liberalnych w pojęciach różnicy między wspólnotą wewnętrzną i zewnętrzną, a także między tożsamością relacyjną i tożsamością abstrakcyjną.

Rozróżnienie pomiędzy tożsamością relacyjną i tożsamością abstrakcyjną, rozumiane w świetle coraz to bardziej intensywnej walki

między „kulturą życia” a „kulturą śmierci”, uwypukla wielką dwuznaczność, jaka się kryje we wszelkich pozytywnych dokonaniach społeczeństw liberalnych: na przykład tych, które dotyczą „praw” jednostki, wolności wyboru, równości, możliwości samo-określenia się, własnej twórczości, wspólnoty rozumianej jako obopólny i świątły interes, technicznych zdolności współczesnej medycyny i nauki, instytucjonalnych wolności ekonomii rynku i politycznej demokracji, itd. Każde z tych dokonań (stanowiących niewątpliwie pewien rzeczywisty sukces), w miarę jak zakłada (choćby nawet nieświadomie) ontologię tożsamości abstrakcyjnej, nosi już przez to samo w sobie (ontologiczne) zarodki własnej ruiny i swego odwrócenia. Każdy z tych sukcesów nosi już w sobie logikę przewrotu, mocą którego ten, kto jest „mocny”, „produktywny”, „niezależny”, „funkcjonalny”, staje się „słaby”, „nieproduktywny”, „zależny”, „bezużyteczny” (por. EV 23) – wbrew najlepszym pierwotnym zamierzeniom liberalizmu. Praktykowana przez liberalizm logika tożsamości abstrakcyjnej, względnie całkowicie zewnętrzne pojmowanie przezeń wspólnoty, nie wymaga lub nie determinuje wyboru na rzecz kogoś silnego lub produktywnego; po prostu (ontologicznie), logicznie, strukturalnie uwarunkowuje społeczeństwo na rzecz takich wyborów. To, co Jan Paweł II traktuje jako wzrost kultury śmierci, świadczy o wymiarach, jakie już przybrały te szeroko stosowane obecnie poczynania.

Wzrastający globalny wpływ nowoczesnych społeczno-ekonomicznych instytucji zachodnich, widzianych w świetle coraz to bardziej zaawansowanych manipulacji biologicznych życiem, zdrowiem i śmiercią, zwiększa potrzebę wyjaśnienia, w relacji do liberalizmu, rozróżnienia pomiędzy relacyjną i abstrakcyjną tożsamością osoby, i to nie jako przedmiotu spekulacji „akademickiej”, ale w celu zachowania żywej wiary chrześcijańskiej w jej integralności w samym sercu świata. Wyjaśnienie to jest nieodzowne, jeśli i w miarę jak chrześcijanie wierzą, że świat jest wciąż wzywany do realizacji powołania trynitarnego i eucharystycznego, także w łonie społeczeństw naszej kapitalistycznej współczesności.

tłum. ks. Lucjan Balter SAC