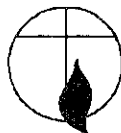


przegląd powszechny

4/944/2000

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Prowincja Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo WAM

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

Witold Adamczewski SJ, ks. Ignacy Bokwa, ks. Waldemar Chrostowski,
Aniela Dylus, Michał Jagiełło, ks. Helmut Juros, Jan Kieniewicz, Andrzej
Koprowski SJ, Barbara Marcinik, Ryszard Otowicz SJ, Krzysztof Renik,
Wojciech Roszkowski, Sergiusz Sterna-Wachowiak, Adriana Szymańska

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ

Grzegorz Dobroczyński SJ

(z-ca red. nac.)

Dariusz Kowalczyk SJ

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

Jerzy Wocial

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE,

SKŁAD I ŁAMANIE:

Joanna Kwiatkowska

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGLĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

(022) 848-91-31 w. 212, 211

tel. administracji (022) 848-91-31 w. 214

tel. fax (48) (022) 848-09-78

Prenumerata:

roczna 71,50 zł

za 1 półrocze 39,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
8,00 zł)

Konto prenumeraty:

BSK SA O/Kraków,

nr konta: 10501445-1202272884

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 10201068-51624-270-1-PLN

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

Skład i druk: Wydawnictwo WAM, Księża Jezuit, Kraków

Numer zamknięto 21 III 2000 r.

Redakcja zastrzega sobie prawo skracania tekstów nie zamówionych
i zmiany tytułów. Materiałów nie zamówionych nie odsyłamy.

Spis treści

Marek Blaza SJ

Sakrament królewskiego kapłaństwa

11

Katolicka i prawosławna teologia bierzmowania nie powinny stać wobec siebie w opozycji, ale powinny się uzupełniać, ponieważ ich źródłem jest starożytna praktyka udzielania chrztu, bierzmowania i Eucharystii podczas jednego obrzędu przez biskupa w Wigilię Wielkanocną.

Karl Lehmann

Jaki konsensus osiągnięto?

27

Ważną sprawą jest dostrzeżenie, iż osiągnięte stadium konsensusu nie oznacza jedności. Na drodze ku jedności ważną przesłanką jest zbliżenie teologiczne, jednakże kościelnej jedności nie można stworzyć wyłącznie za jego pomocą.

Karol Karski

Postęp w dialogu katolicko-luterańskim

35

Istnieje uzasadniona wątpliwość, czy „Wspólna deklaracja” zostanie zrozumiana przez współczesnego człowieka. Zadaniem teologów jest wyrażanie nauki o usprawiedliwieniu w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka, a jednocześnie akcentowanie, że chodzi tu o kwestię zasadniczą dla egzystencji chrześcijańskiej, o nasze zbawienie.

Dariusz Kowalczyk SJ

W drodze ku całej prawdzie o usprawiedliwieniu

51

Usprawiedliwienie trzeba widzieć w perspektywie bezpośredniego oglądania Boga, które jest celem i spełnieniem człowieka. Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem – powtarzali Ojcowie Kościoła. I niewątpliwie ta perspektywa przebóstwienia człowieka może pomóc luteranom i katolikom w pełniejszym odnalezieniu jedności.

Joseph von Eichendorff

Wiersze

65

Maria Krzysztof Byrski

Dlaczego?

70

Wraz z ostatnią pielgrzymką Ojca Świętego do Indii powróciło niepokojące dla chrześcijan pytanie: dlaczego hindusi zdają się zupełnie nie zainteresowani tym, co – jak wierzymy – ma im do powiedzenia Jezus z Nazaretu, którego uważamy za Chrystusa?

Andrzej Lam

Poetycka ojczyzna Eichendorffa

76

Tajemniczy związek Eichendorffa z ojczystą krainą od dawna intrygował badaczy, kazał bowiem wciąż od nowa rozpatrywać relację, jaka istnieje w sztuce między jednostkowym, zakorzenionym w realiach życia, doświadczeniem, a symboliczną projekcją uniwersalną.

Demokracji trzeba się uczyć

86

Z posłem Arturem Płoksztu, polskim deputowanym do parlamentu Litwy, członkiem komisji finansów, rozmawia Krzysztof Renik.

Państwo polskie przykładu duże znaczenie do położenia mniejszości polskiej na Litwie, natomiast Litwa chciałaby widzieć w Polsce przede wszystkim adwokata i pomost na swej drodze do Europy.

Poparcie przyjdzie wiosną

91

Z posłem Litewskiej Partii Konserwatywnej Zygmuntem Mackiewiczem, członkiem komisji spraw zagranicznych litewskiego parlamentu, rozmawia Krzysztof Renik.

Polacy nie są wrogo nastawieni do integracji, ale też nie są jej entuzjastami. Opinię polską kształtuje tu, między innymi, ta część polskojęzycznej prasy, której redaktorzy wywodzą się z aparatu partyjnego komunistycznej Litwy. Trudno spodziewać się, by ci ludzie stali się nagle entuzjastami integracji z Unią Europejską.

Edytoriał z „La Civiltà Cattolica”

Dojrzałość i śmierć wiary

16 października 1999

96

Do osiągnięcia wiary dojrzałej jest konieczne przejście od wiary „tradycyjnej” do wiary „osobistej”. To przejście wymaga prawdziwego nawrócenia, ono zaś zakłada uświadomienie sobie, czego wiara wymaga w wymiarze intelektualnym, w wymiarze wolności, w wymiarze powszedniego życia.

Polemiki, dopowiedzenia, listy

Co naprawdę powiedział patriarcha?

109

Sesje – Sympozja**Zbigniew Kubacki SJ: Edukacja dla wszystkich 112**

(Konferencja regionalna „Education For All” dla Europy i Ameryki Północnej w Warszawie, w dniach od 6 do 8 lutego 2000 r.)

Sztuka**Krystyna Paluch-Staszkiel: Niepokoje artysty końca wieku 115**

(Edward Roguszczyk, „Ceramika”. Muzeum Narodowe w Gdańsku, oddział sztuki współczesnej – Pałac Opatów w Oliwie, listopad 1999 – luty 2000)

Teatr**Joanna Godlewska: Nowy teatr warszawski 118**

(Collegium Nobilium w Warszawie, „Dwaj panowie z Werony Williama Shakespeare’a”, przekład – Stanisław Barańczak, muzyka – Michał Litwiniec, reżyseria – Piotr Cieplak, premiera w styczniu 2000)

Film**Jan Pniewski: O fałszu (przeciw moralistom) 120**

(„Jakub kłamca”, reżyseria – Peter Kassovitz, „Pociąg życia”, reżyseria – Radu Mihaileanu)

Książki**Mieczysław Orski: „Psia” doła 123**

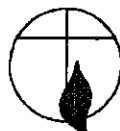
(Grzegorz Strumyk, „Łzy”)

Jacek Bolewski SJ: Opowiedz się... 125

(Antoni Matuszkiewicz, „Dochodzenie”)

Jakub Mach: Jak żyć, aby być człowiekiem 127

(Martin Buber, „Gog i Magog. Kronika chasydzka”)

Z życia Kościoła: Jubileuszowy ekumenizm (Marek Blaza SJ) 130

Sommaire

Marek Blaza SJ

Le sacrement du sacerdoce royal 11

Les théologies catholique et orthodoxe de la Confirmation, au lieu de s'affronter, doivent se compléter, c'est qu'elles procèdent de la pratique ancienne d'administrer par l'évêque le baptême, la confirmation et l'Eucharistie pendant la même cérémonie à la veille de Pâques.

Karl Lehmann

Quel consensus a-t-il été obtenu? 27

Il est important de percevoir que le stade de consensus auquel on est parvenu n'équivaut pas encore à l'unité. Dans la voie de l'unité, l'essentiel c'est un rapprochement théologique, moyen qui toutefois ne suffit pas pour parvenir à l'unité.

Karol Karski

Progrès dans le dialogue entre catholiques et luthériens 35

Un doute justifié subsiste, à savoir si la „Déclaration commune” sera comprise par l'homme d'aujourd'hui. Il appartient aux théologiens d'exprimer la doctrine de la justification dans un langage compréhensible pour l'homme d'aujourd'hui, et en même temps d'accentuer qu'il s'agit là d'une question fondamentale pour l'existence chrétienne, celle de notre Salut.

Dariusz Kowalczyk SJ

En route vers toute la vérité de la justification 51

La justification est à voir dans la perspective de la perception visuelle directe de Dieu qui est le but et l'accomplissement de l'homme. Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu – disaient les Pères de l'Eglise. Et indubitablement, cette perspective de déification de l'homme peut aider les luthériens et les catholiques à retrouver plus pleinement l'unité.

Joseph von Eichendorff

Poésies 65

*Maria Krzysztof Byrski***Pourquoi?**

70

Avec le récent pèlerinage du Saint Père en Inde, revient la question troublante pour les chrétiens: pourquoi les hindous paraissent-ils se désintéresser totalement de ce que – nous le croyons – leur à dire Jésus de Nazareth que nous tenons pour le Christ?

*Andrzej Lam***La patrie poétique d'Eichendorff**

76

Depuis longtemps, l'union mystérieuse d'Eichendorff avec sa contrée natale intriguait les chercheurs, en leur faisant reconsidérer toujours à nouveau la relation propre à l'art entre l'expérience individuelle ancrée dans les réalités de la vie, et sa projection symbolique universelle.

La démocratie, il faut en faire l'apprentissage

86

Entretien avec M. Artur Płocki, député polonais au parlement lituanien, membre de la commission des finances. Propos recueillis par Krzysztof Renik.

L'État polonais attache une grande importance à la situation de la minorité polonaise en Lituanie, alors que celle-ci voudrait voir en Pologne principalement son avocat et un pont sur son chemin de l'Europe.

L'appui viendra au printemps

91

Entretien avec Zygmunt Mackiewicz, député du Parti Conservateur Lituanien, membre de la commission des affaires étrangères du parlement lituanien. Propos recueillis par Krzysztof Renik.

Sans en être des enthousiastes, les Polonais (en Lituanie) ne sont pas hostiles à l'intégration. Leurs opinions en la matière se ressentent notamment de l'ascendant d'une presse polonophone dont les rédacteurs se recrutent dans l'appareil du parti communiste lituanien. Il est difficile d'attendre que ces gens-là deviennent soudain des enthousiastes de l'intégration avec l'Union Européenne.

*Edytorial z „La Civiltà Cattolica”***La maturité et la mort de la foi**

16 octobre 1999

96

Pour parvenir à une foi mûre, il est nécessaire de passer d'une foi „traditionnelle” à une foi „personnelle”. Ce passage demande une vraie conversion; or celle-ci suppose une prise de conscience de ce que la foi demande dans la dimension intellectuelle, dans celle de la liberté, dans celle de la vie de tous les jours.

Comptes rendus

112

DOM REKOLEKCYJNY KSIĘŻY JEZUITÓW

ul. Stawiszyńska 2, 62-800 Kalisz
tel. (062) 757-34-46 fax (062) 766-41-36
e-mail: kaliszsj@pro.onet.pl
maj – sierpień 2000

9 – 11 VI	Rekolekcje: „Spotkania Małżeńskie – dialog we dwoje”
13 – 18 VI	Rekolekcje ignacjańskie: Wprowadzenie w modlitwę Ćw. D.
2 – 26 VI	Rekolekcje Wspólnoty Miłosiernego Serca Jezusowego
27 – 30 VI	Rekolekcje dla katechetów
1 – 6 VII	Rekolekcje ignacjańskie: Wprowadzenie w modlitwę Ćw. D.
8 – 12 VII	Rekolekcje: „Ze św. Józefem na przełomie tysiącleci”
14 – 18 VII	Sesja: „Świat ikony – część I”
20 – 28 VII	Rekolekcje ignacjańskie: I Tydzień Ćw. Duchownych
29 VII – 3 VIII	Rekolekcje ignacjańskie: Wprowadzenie w modlitwę Ćw. D.
5 – 11 VIII	Rekolekcje: „Modlitwa Psalmów”
13 – 21 VIII	Rekolekcje ignacjańskie: II Tydzień Ćw. Duchownych
23 – 31 VIII	Rekolekcje ignacjańskie: I Tydzień Ćw. Duchownych
23 – 31 VIII	Rekolekcje ignacjańskie: III i IV Tydzień Ćw. Duchownych

Zgłoszenia na wszelkie formy działalności Domu Rekolekcyjnego prosimy kierować **drogą korespondencyjną** pod adresem podanym w nagłówku. Bliższe informacje można uzyskać w sekretariacie czynnym codziennie w dni powszednie w godz. 10.00–12.00 i 16.00–18.00. Udział w rekolekcjach ignacjańskich rozpoczyna się zazwyczaj od rekolekcji „Wprowadzenie w modlitwę Ćwiczeń Duchownych”. Zgłaszających się na nie prosimy o szersze napisanie o sobie, uwzględniając informacje o wieku i zawodzie, aktualnej sytuacji życiowej i duchowej, motywach wybrania danej formy rekolekcji i nadziejach z nimi związanych.

Marek Blaza SJ

Sakrament królewskiego kapłaństwa

Kiedy w latach osiemdziesiątych Międzynarodowa Komisja Mieszana do dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym zaczęła zajmować się teologią i praktyką udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (chrztu, bierzmowania i Eucharystii) w obydwu Kościołach, nic wówczas nie wskazywało na to, że temat ten wywoła burzliwą dyskusję między teologami siostrzanych Kościołów¹. Najpierw odwołano się do praktyki Kościoła pierwszych wieków, kiedy to w Wigilię Wielkanocną katechumeni, po długim okresie przygotowawczym (nawet kilkuletnim), przyjmowali chrzest, którego udzielał im albo biskup w otoczeniu prezbiterów, diakonów i diakonis, albo sam prezbiter w asyście diakonów i diakonis. Po chrzcie, nowo ochrzczonego udzielało od razu kolejnego sakramentu inicjacji chrześcijańskiej zwanego na Zachodzie bierzmowaniem („confirmatio”), a na Wschodzie chryzmacją („chrismatio”). Na Zachodzie udzielał tego sakramentu biskup, a na Wschodzie pod nieobecność biskupa udzielał go prezbiter. Sakramentu tego udzielało nakładając ręce na przyjmującego lub namaszczało go olejem zwanym świętym krzyżem (chryzmem), albo wykonując obie te czynności. Następnie nowo ochrzczeni i bierzmowani uczestniczyli w Eucharystii, podczas której przyjmowali pierwszą Komunię św. pod dwiema postaciami. W starożytnym Kościele udzielano w ten sam sposób sakramentów chrześcijańskiej inicjacji nie tylko dorosłym, ale także dzieciom.

¹ Temu zagadnieniu wiele miejsca poświęcił ks. prof. W. Hryniewicz OMI w książce pt. *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1993*, Warszawa 1993, s. 135–140; 156–158; 177–179; 196–197.

Po przeanalizowaniu praktyki udzielania sakramentów chrześcijańskiej inicjacji w Kościele pierwotnym teologowie katoliccy i prawosławni we wspólnym uzgodnieniu zaaprobowanym w Bari (1987) stwierdzili, iż *model ten pozostaje ideałem dla obydwu Kościołów, ponieważ odpowiada on możliwie jak najdokładniej przyswajaniu tradycji biblijnej i apostoelskiej będącej dziełem pierwotnych Kościołów chrześcijańskich, które żyły w pełnej wspólnotcie ze sobą*². Praktyka udzielania chrztu, bierzmowania i pierwszej Komunii św. podczas jednego obrzędu w dużej mierze zachowała się we wschodnim chrześcijaństwie, gdzie sakramentów tych zwykle udziela prezbiter. Natomiast na Zachodzie co najmniej od IV w. udzielanie sakramentu bierzmowania jest zarezerwowane dla biskupa, w wyniku czego sakramenty chrześcijańskiej inicjacji zostały od siebie oddzielone w czasie, ponieważ otrzymanie sakramentu bierzmowania jest, w tej sytuacji, znacznie utrudnione zwłaszcza we wspólnotach oddalonych od siedziby biskupa. W ten sposób na Zachodzie wytworzyła się praktyka dopuszczania ochrzczonych, a jeszcze nie bierzmowanych, do przyjmowania Eucharystii i innych sakramentów. Tę praktykę teolodzy Kościoła prawosławnego odczytali jako pomniejszenie znaczenia sakramentu bierzmowania w Kościele rzymskokatolickim. Co więcej, teologowie prawosławni podkreślili, że człowiek ochrzczony, a jeszcze nie bierzmowany, nie jest w pełni chrześcijaninem i dlatego nie jest zdolny do pełnego uczestnictwa w Eucharystii. Dlatego nie może być on dopuszczony do stołu eucharystycznego zanim nie przyjmie sakramentu bierzmowania, zwanego także na Wschodzie sakramentem królewskiego kapłaństwa, na mocy którego chrześcijanin uczestniczy w powszechnym kapłaństwie Chrystusowym. Dlatego też w uzgodnieniu z Bari czytamy, że *w pewnych Kościołach łacińskich ze względów pastoralnych (np. aby lepiej przygotować mających przyjąć bierzmowanie u progu wieku młodości), stopniowo rozpowszechnił się zwyczaj dopuszczania do pierwszej Eucharystii ochrzczonych,*

² *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła* (WSJK), nr 46, w: W. Hryniewicz OMI, dz. cyt., s. 45-55.

którzy jeszcze nie otrzymali bierzmowania; tym niemniej, wytyczne dyscyplinarne, przypominające tradycyjny porządek sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, (tj. chrzest, bierzmowanie, Eucharystia – M.B.), nigdy nie zostały odwołane. Ta inwersja budzi zrozumiałe zarzuty lub zastrzeżenia zarówno u prawosławnych, jak i u rzymskokatolików, wzywa do pogłębionej refleksji teologicznej i pastoralnej, gdyż praktyka duszpasterska nie powinna zapominać o sensie tradycji pierwotnej oraz jej doktrynalnej doniosłości (WSJK, nr 51). A zatem teolodzy prawosławni nie mają zasadniczo zastrzeżeń do tego, że w Kościele rzymskokatolickim sakramentów inicjacji chrześcijańskiej nie udziela się podczas jednego obrzędu liturgicznego, jak w Kościele prawosławnym. Zastrzeżenie dotyczy natomiast kolejności udzielania tych sakramentów w Kościele rzymskokatolickim, gdzie powszechnie przyjęła się kolejność chrzest–Eucharystia–bierzmowanie, zamiast kolejności chrzest–bierzmowanie–Eucharystia praktykowanej niezmiennie na Wschodzie. Na pierwszy rzut oka z pewnością trudno jest katolikowi uznać tę różnicę w kwestii kolejności udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej za istotną. Z drugiej strony rzetelne zajęcie się tym zagadnieniem stwarza możliwość dokładniejszego zaznajomienia się z teologią bierzmowania w Kościele prawosławnym, co może stać się pomocne w podjęciu głębszej refleksji na temat bierzmowania jako sakramentu królewskiego kapłaństwa w Kościele rzymskokatolickim.

Królewskie kapłaństwo Ludu Bożego Nowego Testamentu³

Aby lepiej zrozumieć teologię sakramentu bierzmowania w Kościele prawosławnym, najpierw należy podjąć refleksję nad samym sformułowaniem „królewskie kapłaństwo”, które stanowi niejako klucz do teologii laikatu również w Kościele

³K. Romaniuk, A. Jankowski OSB, *Kapłaństwo w Piśmie Świętym Nowego Testamentu*, Kraków 1994, s. 101-144; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1964, s. 312-313.

rzymskokatolickim⁴. O królewskim kapłaństwie Ludu Bożego Nowego Testamentu pisze św. Piotr Apostoł: *Wy zaś jesteście wybranym plemieniem, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem [Bogu] na własność przeznaczonym* (1 P 2,9; por. Ap 1,6; 5,10). Umieszczone tutaj sformułowanie „królewskie kapłaństwo” („*basileion hieráteuma*”) zostało przejęte z tekstu greckiego Starego Testamentu (Septuaginty) z Księgi Wyjścia (19,6). Niestety, grecki tekst Starego Testamentu nie oddaje w tym miejscu adekwatnie tekstu hebrajskiego, w którym występuje sformułowanie „*mamlekét kohaním*” tłumaczone jako „królestwo kapłanów” w znaczeniu „królestwo posiadające kapłanów” lub „naród teokratycznie rządzony przez kapłanów”. A zatem w Starym Testamencie trudno mówić o kapłaństwie powszechnym, bo jedynie pokolenie Lewiego, do którego również należą Mojżesz i Aaron, sprawuje czynności kapłańskie (por. Wj 4,14; 6,16-20; 28,1; Pwt 10,8). Toteż w Starym Testamencie kapłaństwo powszechne jest obietnicą, którą urzeczywistnić może jedynie Mesjasz będący jednocześnie kapłanem i królem na wzór Melchizedeka (Ps 110,4). Dlatego również król Saul (1 Sm 13,9-12), Dawid (2 Sm 6,13 n.) i Ozjasz (2 Krn 26,16-20) przejawiali chęci do sprawowania czynności kapłańskich. Natomiast przez Krew Jezusa Lud Boży Nowego Testamentu, czyli Kościół, stał się królewskim kapłaństwem rozumianym jako swego rodzaju korporacja kapłańska („*hieráteuma*”), której Królem i Kapłanem jednocześnie jest właśnie Jezus, który jest Chrystusem („*Christos*”), czyli Namaszczoneym. O ile bowiem w Starym Testamencie namaszczano wyłącznie królów, kapłanów i proroków, o tyle w Kościele wszyscy są namaszczeni dzięki Chrystusowi, o czym wspomina św. Paweł: *Tym zaś, który umacnia nas współ z wami w Chrystusie (Christon) i który nas namaścił (chrisas), jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć (sphragisámenos) i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych* (2 Kor 1,21-22). Również św. Jan

⁴Por. Jan Paweł II, *Adhortacja Apostolska Christifideles laici*, Wrocław 1989, nr 13-14, s. 25-31; *Konstytucja Dogmatyczna o Kościele (Lumen gentium)*, nr 10-14; *Dekret o posłudze i życiu kapłanów (Presbyterorum ordinis)*, nr 2.

wskazując na to, że wszyscy wierni mają *namaszczenie od Świętego* (1 J 2,20), mówi dalej, że *co do was, to namaszczenie*⁵, które otrzymaliście od Niego, trwa w was i nie potrzebujecie pouczenia od nikogo, ponieważ Jego namaszczenie poucza was o wszystkim (1 J 2,27). Komentatorzy tego tekstu zgodnie twierdzą, że tym namaszczeniem jest tutaj Duch Święty. A zatem powyższe teksty z Nowego Testamentu wskazują na to, że chodzi tutaj o namaszczenie, którego dokonuje sam Bóg, udzielając chrześcijanom swojego Ducha i wyciskając na nich swoją pieczęć („sphragis”). Warto również zauważyć, że terminologia, jaką posługują się tutaj św. Paweł i św. Jan, jest ściśle związana z teologią sakramentu bierzmowania. Również Ewangelie według św. Mateusza i Marka (Mt 26,27; Mk 14,23) wskazują na to, że wszyscy członkowie Kościoła uczestniczą w kapłańskim geście ofiarniczym Chrystusa, ponieważ wszyscy oni mają spożywać Jego Krew Przymierza. Biorąc zatem pod uwagę teologię pism Nowego Testamentu nie można w Kościele przeciwstawiać osób świeckich osobom duchownym, tak jakby ci pierwsi nie otrzymali żadnej konsekracji i byli profanami w przeciwieństwie do wyświęconych członków hierarchii kościelnej. Dlatego wielu teologów prawosławnych podkreślało, że w Kościele w ogóle nie ma osób świeckich („biotikoi”), ponieważ przez przyjęcie sakramentu chrztu i bierzmowania chrześcijanin staje się członkiem Ludu Bożego, czyli laikiem. W tym kontekście, konsekrowanych laików można przeciwstawić nie-konsekrowanym świeckim („profaneis”), czyli tym, którzy są nie-ludem (1 P 2,10), tzn. nie są członkami Kościoła. A zatem słowo „świecki” ma tu znaczenie pejoratywne oznaczające człowieka „ze świata”, żyjącego „po światowemu”, natomiast słowo „laik” rozumiane jest tutaj jako zaszczytny tytuł oznaczający członka Ludu Bożego („laos Theou”) uczestniczącego w królewskim („basíleion”) kapłaństwie („hieráteuma”) Chrystusa⁶.

⁵ W większości greckich rękopisów użyte jest tutaj słowo „chrisma”, natomiast w pojedynczych rękopisach z V–VI w. pojawia się tutaj słowo „charisma”.

⁶ K. Staniecki, *Posługiwanie ludu Bożego. Studium z zakresu nowszej rosyjskiej teologii prawosławnej*, Opole 1996, s. 22; 24.

Od Kościoła anarchicznego do Kościoła hierarchicznego?

Doniosłe znaczenie królewskiego kapłaństwa całego Ludu Bożego ujawnia się w sposób najdoskonalszy podczas sprawowania Eucharystii. Tylko ten bowiem, kto jest członkiem Ludu Bożego, może uczestniczyć w Eucharystii. Dobitnie wskazuje na to chociażby opis udzielania sakramentu bierzmowania w dziele „O hierarchii kościelnej” Pseudo-Dionizego Areopagity (V–VI w.): A [*biskup*], *używając najbardziej umacniającego boskiego balsamu, czyni znak krzyża na czole neofity i oznajmia mu, że jest godnym uczestnictwa w przenajświętszym misterium Eucharystii* (II, 7). Pojawia się jednak tutaj pytanie, czy na mocy przyjętych sakramentów chrztu i bierzmowania laik uczestniczy w Eucharystii jako koncelebrans, a jeżeli tak, to jak należałoby to rozumieć? Odpowiedź na to pytanie wcale nie jest łatwa. Trudno na przykład wykazać na podstawie dialogu prowadzonego między celebransem a wiernymi podczas Eucharystii, że laicy koncelebrują z wyświęconym kapłanem. Nie można również mówić o laikach, że koncelebrują oni Eucharystię z kapłanem, tak jak kapłani (prezbiterzy) koncelebrują ją z biskupem, bo przecież i biskup, i prezbiter sami mogą sprawować Eucharystię. Z drugiej strony, na podstawie świadectw pierwszych wieków chrześcijaństwa nie można wykluczyć, że Eucharystię mogli sprawować także chrześcijanie, którzy nie przyjęli święceń kapłańskich. Dotyczy to zwłaszcza pierwszego wieku chrześcijaństwa, kiedy przeważała idea kapłaństwa powszechnego. Wątek ten rozwinął m.in. rosyjski teolog prawosławny ks. Sergiusz Bułgakow (1871–1944), który wręcz twierdził, że Pismo Święte nic nie mówi o Kościele hierarchicznym, a Eucharystię w pierwszych wiekach chrześcijaństwa sprawowali nie tylko biskupi i kapłani (prezbiterzy), ale również wspomniani w Nowym Testamencie prorocy (Dz 11,27; 13,1; 15,32; 21,10; 1 Kor 12,28; 14,3-4) i ewangelisci (Dz 21,8; Ef 4,11; 2 Tm 4,5). Faktycznie na podstawie niektórych źródeł (por. Dz 13,1-2; „Didache” 9,10, 14,1; 15,2; 1 Clem. 44,4-6) można by wnioskować, że w Kościele pierwszych wieków zdarzało się, że przy sprawowaniu Eucharystii przewodniczyli

charyzmatycy, prorocy czy nauczyciele („didaskaloi”). Natomiast Tertulian zarzucił montanistom⁷, że pozwalali oni laikom celebrować Eucharystię bez uzasadnionej przyczyny, co mogłoby oznaczać, że dopuszczał on możliwość, aby w nagłej potrzebie laik przewodniczył Eucharystii. Z kolei w „Tradycji Apostolskiej” Hipolita Rzymskiego (ok. 170–235), gdzie jest mowa o wyświęcaniu diakonów, prezbiterów i biskupów, znajduje się również taka uwaga: *Jeżeli wyznawca nosił kajdany dla imienia Pańskiego, nie należy na niego nakładać rąk dla diakonatu czy prezbiteratu, przysługuje mu bowiem godność prezbiteratu mocą jego wyznania. Jeżeli zaś jest święcony na biskupa, trzeba włożyć na niego ręce* (8). A zatem wychodzący z więzienia „wyznawca” był uważany za chrześcijanina posiadającego charyzmat kapłaństwa hierarchicznego, które otrzymał mocą Ducha Świętego, ale bez wkładania rąk. Co więcej, taki nie wyświęcony prezbiter miał prawo przewodniczyć Eucharystii na równi z prezbiterem wyświęconym⁸. Na podstawie powyższych świadectw można by odnieść wrażenie, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa Kościół miał naturę nie tyle hierarchiczną, ile raczej anarchiczną. Można z tego również wyciągnąć wniosek, że teologowie tak prawosławni jak i katolicy, na czele z Sergiuszem Bułgakowem, powołując się na powyższe świadectwa, mają zamiar podważyć sensowność istnienia hierarchii w Kościele, traktując ją jako wymysł ludzki, na korzyść bujnie rozwijającego się życia charyzmatycznego opartego na kapłaństwie powszechnym wiernych. W ten sposób teologowie ci zrobiliby głęboki ukłon w stronę teologii protestanckiej, a zwłaszcza

⁷ Ruch montanistów został założony przez Montana, nawróconego kapłana pogańskiego w II w. we Frygii (dzisiejsza Turcja). Sam Montan przepowiadał koniec świata, a jego zwolennicy, do których przyłączył się ok. 207 r. również Tertulian, praktykowali bardzo ascetyczne życie. Ruch ten odznaczał się również pogardą dla hierarchii kościelnej oraz swobodnym udzielaniem sakramentów. Nauki montanistów zostały potępione na synodach lokalnych, a I Sobór Konstantynopoliński (381) nakazał ponownie chrzcić montanistów powracających do Kościoła (kan. 7), ponieważ udzielali oni chrztu w imię Ojca i Syna, i Montana, który uważał siebie za wcielenie Ducha Świętego.

⁸ W. Hryniewicz OMI, *Hermeneutyka w dialogu. Szkice teologiczno-ekumeniczne*, Opole 1998, s. 258–259; K. Staniecki, dz. cyt., s. 30; 69.

nurtu zielonoświątkowego. W teologii protestanckiej przyjmuje się bowiem, że na początku w Kościele panowała „charyzmatyczna anarchia”, natomiast ustanowienie hierarchii zakończyło ów okres charyzmatyczny Kościoła. A zatem teologia protestancka częstokroć przeciwstawiała sobie dwa wymiary istniejące w Kościele: charyzmatyczny, który pochodzi od Boga oraz hierarchiczny, który został ustanowiony przez ludzi.

Z kolei rumuński teolog prawosławny ks. Ene Braniște, próbując pogodzić ze sobą wymiar charyzmatyczny i hierarchiczny w Kościele pierwszych wieków, twierdzi, że wszyscy wzmiankowani w Nowym Testamencie prorocy, ewangelisti i nauczyciele należeli do hierarchii kościelnej, co miałyby potwierdzać m.in. świadectwa zawarte w *Dziejach Apostolskich* (13,1-4; 19,5-6). Według niego, charyzmaty, o których mowa w Nowym Testamencie istniały wewnątrz struktury hierarchicznej. Dlatego na mocy modlitwy odmawianej podczas święceń biskup, prezbiter i diakon stają się w jakiejś mierze charyzmatykami. Braniște uważa zatem, że element charyzmatyczny jest regulowany i konstytuowany przez tradycję i sukcesję apostolską⁹. Jednakże w świetle tej koncepcji wydaje się, że charyzmat nie może istnieć poza hierarchią. Czyżby zatem laik (jako nie należący do hierarchii) nie mógł otrzymać charyzmatu prorockiego czy nauczycielskiego? Aby odpowiedzieć na to pytanie, najstosowniej będzie ponownie odnieść się do teologii Sergiusza Bułgakowa, który wprawdzie twierdził, że Pismo Święte nic nie mówi o hierarchii w Kościele, jednakże sam bynajmniej jej nie odrzucił. Co więcej, twierdził, że hierarchia jest zgodna z zamiarem Bożym, i że stanowi ona „kręgosłup” Kościoła, tzn. że obejmuje nie tylko część Kościoła (tzn. duchownych), ale cały Kościół od góry do dołu. A zatem, według Bułgakowa, hierarchia składa się nie z trzech, ale czterech stopni: biskupstwa, prezbiteratu, diakonatu i laikatu. Natomiast elementem łączącym wszystkie cztery stopnie hierarchiczne jest królewskie kapłaństwo udzielane w sakramencie bierzmowania, który, zdaniem Bułgakowa, istniał wcześniej niż sakrament kapłaństwa. Już

⁹E. Braniște, *Liturgica generală*, București 1993, s. 92-93.

Pseudo-Dionizy Areopagita w dziele „O hierarchii kościelnej” mówił o trzech stopniach hierarchicznych w Kościele, jakimi są sakramenty, duchowieństwo i laicy. Można by zatem na tej podstawie wyciągnąć wniosek, że poza Kościołem nie ma hierarchii („taksis”), bo już na mocy sakramentu bierzmowania chrześcijanin do niej należy oraz uzyskuje zdolność do otrzymania konkretnego charyzmatu w Kościele. Warto przy tej okazji zwrócić również uwagę na ścisły związek istniejący pomiędzy Duchem Świętym, sakramentem bierzmowania („chrismatio”) i charyzmatem. To właśnie dzięki temu związkowi charyzmatycy w Kościele działają godnie i w odpowiednim porządku („taksis”), do czego nawoływał już św. Paweł (1 Kor 14,40). Również samo słowo Kościół („Ekklesia”) oznacza zebranie Ludu Bożego, które ma charakter jak najbardziej zorganizowany, czyli hierarchiczny. A zatem Kościół zbierający się na Eucharystii nigdy nie był przypadkowym zbiegowiskiem czy tłumem. Już od II w. gwarantem porządku w Kościele lokalnym był przewodniczący Eucharystii biskup, którego posługa potwierdzała i chroniła ideę powszechnego kapłaństwa laików. Dlatego rosyjski teolog prawosławny ks. Mikołaj Afanasjew (1893–1966) twierdził, że o ile wszyscy chrześcijanie (tak duchowni, jak i laicy) posiadają charyzmat kapłaństwa, o tyle nie wszyscy posiadają charyzmat przewodniczenia. Takie rozumienie powszechnego kapłaństwa wiernych panowało aż do czasu, kiedy biskup zaczął zezwalać prezbiterom na to, żeby mogli oni przewodniczyć Eucharystii w jego zastępstwie. Odtąd zaczęto coraz bardziej dowartościowywać kapłaństwo prezbiterów, podważając jednocześnie kapłaństwo wiernych¹⁰. W ten sposób powstawał w Kościele coraz większy rozdźwięk pomiędzy wyświęconymi duchownymi a nie-wyświęconymi wiernymi, a z biegiem czasu słowo „kapłan” („sacerdos”) zaczęło przysługiwać przede wszystkim prezbiterowi, ponieważ to on zwykle sprawował Eucharystię, w której zresztą niekoniecznie musiał uczestniczyć lud – lud był bowiem traktowany jako element przygodny czy wręcz zbędny. Z kolei funkcja biskupa stała się głównie funkcją administracyjną.

¹⁰ K. Staniecki, dz. cyt., s. 30-33; 47; 77; 84.

Bierzmowanie jako święcenia laikatu

Mikołaj Afanasjew zauważył, że już od czasów apostoelskich obrzęd nałożenia rąk przez biskupa był ściśle związany z sakramentem chrztu. Co więcej, w modlitwie odmawianej przez biskupa nakładającego ręce podczas obrzędów chrzcielnych pojawia się greckie słowo „leitourgein”¹¹, które występuje również w modlitwie odmawianej podczas wyświęcania biskupa. Na tej podstawie można wyciągnąć wniosek, że zarówno biskup, jak i laik są liturgami („leitourgoi”) w Kościele. Jak zaznaczył Paul Evdokimov, zarówno laicy, jak i duchowni są równoprawnymi członkami Ludu Bożego, natomiast wewnątrz tej równości istnieje zróżnicowanie charyzmatów. Według niego różnica między duchownym i laikiem jest tylko funkcjonalna, a nie ontologiczna. W sposób dobitny świadczy o tym obrzęd dokonywany podczas święceń biskupich w Kościele prawosławnym, kiedy to jeden z biskupów zanosí do Boga prośby w formie litanijnej („ektenia”), tak jak zwykle czyni to diakon podczas nabożeństw. Natomiast pozostali biskupi po każdej prośbie zanoszą błagalne *Kyrie eleison*, tak jak to zwykle czyni lud. Obrzęd ten przypomina wszystkim, że tak biskupi, jak i laicy posiadają to samo królewskie kapłaństwo, a zatem jako członkowie Ciała Chrystusowego, czyli Kościoła, są sobie równi, ponieważ jedynym Kapłanem w sensie ścisłym jest Chrystus. Natomiast wszyscy inni są jedynie *kapłanami przez uczestnictwo*, spośród których jedni są powołani na biskupów, inni na prezbiterów, jeszcze inni na diakonów, a pozostali na laików. Dlatego Evdokimov podkreślił, że istnieje tylko jedno święcenie dokonane przez włożenie rąk i pomazanie, którym jest bierzmowanie rozumiane jako sakrament królewskiego kapłaństwa. Taka teologia sakramentu bierzmowania odrzuca zarówno antyhierarchiczny egalitaryzm, jak i podział członków Kościoła na wyświęconych duchownych („ieromenois”) i niewyświęconych wiernych („profaneis”)¹². Teologia prawosławna nie traktuje

¹¹ Słowo „leitourgein” oznacza tutaj „pełnić publiczną służbę Bożą”.

¹² P. Evdokimov, dz. cyt., s. 184-185; K. Staniecki, dz. cyt., s. 22.

również bierzmowania jako umocnienia chrztu („confirmatio”), bo chrzest sam z siebie jest pełen mocy, dzięki czemu jest sakramentem. Z drugiej strony prawosławna nauka dotycząca sakramentu bierzmowania boryka się z poważnym problemem: skoro bowiem bierzmowanie jest tutaj uważane za święcenia laikatu, to czy nie powinno być tak, że prawo do udzielania tego sakramentu ma jedynie biskup? Na Wschodzie stosunkowo szybko zezwolono przezbiterom na udzielanie bierzmowania po to, aby wszystkie trzy sakramenty inicjacji chrześcijańskiej były udzielane podczas jednego obrzędu. Z drugiej strony trzeba przyznać, że po dziś dzień zachowała się „pośrednia obecność” biskupa przy sprawowaniu sakramentu bierzmowania, ponieważ przebiter udzielający tego sakramentu namaszcza nowo ochrzczonego olejem (chryzmem) zawsze poświęconym przez biskupa. Zaniknął jednak istotny obrzęd nałożenia rąk na głowę nowo ochrzczonego, gdyż gest ten jest na Wschodzie zarezerwowany dla biskupa. Obecnie aluzje do nałożenia rąk zachowały się jedynie w modlitwach towarzyszących udzielaniu tego sakramentu. Innym obrzędem, który wskazywał, że sakrament bierzmowania na Wschodzie jest uważany za święcenia laikatu było włożenie białej szaty przez neofitę. Obrzęd ten przypomina wkładanie przez nowo wyświęconego duchownego szat liturgicznych stosownych dla jego stopnia święceń. Innym zwyczajem, który istniał niegdyś na Wschodzie, było wnoszenie nowo ochrzczonego dziecka płci męskiej przed udzieleniem bierzmowania do prezbiterium przez Królewskie Drzwi i trzykrotne obnoszenie go dokoła ołtarza, tak jak po dziś dzień na Wschodzie trzykrotnie oprowadza się kandydata wokół ołtarza przed udzieleniem święceń diakonatu, prezbiteratu i biskupstwa. Zachował się natomiast na Wschodzie obrzęd postrzyżyn (tonsury) dokonywany po udzieleniu sakramentu bierzmowania, który jest znakiem przyjęcia w poczet kapłanów¹³.

Natomiast w chrześcijaństwie zachodnim podkreśla się, że już na mocy sakramentu chrztu chrześcijanin uczestniczy w kapłań-

¹³ A.C. Calivas, *Życie sakramentalne*, w: *Prawosławie. Światło wiary i źródeł doświadczenia*, Lublin 1999, s. 181-185; K. Staniecki, dz. cyt., s. 22-27.

stwie Chrystusa zwanym również kapłaństwem chrzcielnym¹⁴. Z drugiej strony, do integralnych obrzędów towarzyszących udzielaniu tego sakramentu w Kościele rzymskokatolickim należy namaszczenie olejem krzyżma, które nie ma jednak charakteru sakramentalnego i może być dokonane nie tylko przez prezbitera, ale nawet przez diakona. Samego namaszczenia dokonuje się w milczeniu na szczycie głowy, a nie na czole nowo ochrzczonego. Jednakże przed samym namaszczeniem duchowny odmawia modlitwę, w której jest mowa o tym, że to sam Chrystus namaszcza chrześcijan, aby włączeni w Lud Boży wytrwali w jedności z Nim – Kapłanem, Prorokiem i Królem, na życie wieczne. A zatem mogłoby się wydawać, że w Kościele rzymskokatolickim sakramentalny chrzest wraz z niesakramentalnym namaszczeniem stanowią integralną całość oraz udzielają chrześcijaninowi łaski uczestniczenia w powszechnym kapłaństwie Chrystusa w tym samym stopniu, jak udzielane podczas jednego obrzędu sakramenty chrztu i bierzmowania w Kościele prawosławnym¹⁵. Dlatego w Kościele rzymskokatolickim bierzmowanie nie jest postrzegane jako sakrament królewskiego kapłaństwa, a tym bardziej jako święcenia laikatu. Z drugiej jednak strony zastanawia fakt, że skoro w teologii katolickiej bierzmowania nie nazywa się święceniami laikatu, to dlaczego w Kościele rzymskokatolickim zachodzi tak duże podobieństwo w udzielaniu sakramentów bierzmowania i kapłaństwa? Nie chodzi tutaj tylko o osobę biskupa, który z zasady udziela obydwu tych sakramentów, ale również o sposób ich udzielania. Właściwy obrzęd udzielania sakramentów bierzmowania i kapłaństwa rozpoczyna się w chwili, kiedy to kapłan prosi biskupa o udzielenie jednego z powyższych sakramentów,

¹⁴ Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, nr 784; 871; 897; 901; 1120; 1141; 1273; 1657.

¹⁵ W Kościele prawosławnym, jeżeli z ważnych powodów osoba została ochrzczona przez diakona lub laika, wówczas powinna niezwłocznie udać się do prezbitera, aby udzielił jej bierzmowania. Podobnie, w Kościele rzymskokatolickim, jeżeli w nagłym przypadku dziecko zostało ważnie ochrzczone przez laika bądź nawet osobę nieochrzczoną, wówczas należy niezwłocznie przyprowadzić to dziecko do kościoła, aby kapłan bądź diakon odprawił obrzędy dopełniające, w tym dokonał namaszczenia olejem krzyżma.

zareczając, że kandydaci są odpowiednio przygotowani, po czym następuje dialog biskupa z kandydatami, w którym ci ostatni wyrażają chęć przyjęcia sakramentu. Zanim biskup udzieli sakramentów bierzmowania bądź kapłaństwa, wzywa on wiernych do modlitwy, aby na kandydatów spłynęły dary Ducha Świętego: za kandydatów do bierzmowania lud zanosi cichą modlitwę, a za kandydatów do kapłaństwa lud modli się słowami litanii do Wszystkich Świętych. Następnie przy udzielaniu sakramentu bierzmowania biskup i prezbiterzy nakładają ręce na kandydatów, a sam biskup zanosi modlitwę o udzielenie im darów Ducha Świętego. Natomiast podczas udzielania sakramentu kapłaństwa biskup nakłada w ciszy ręce na kandydatów¹⁶. Po nałożeniu rąk biskup odmawia modlitwę konsekracyjną właściwą dla danego stopnia święceń. O ile włożenie rąk i modlitwa konsekracyjna jest najistotniejszym elementem sakramentu kapłaństwa, o tyle w sakramencie bierzmowania takim elementem jest dopiero namaszczenie dokonane przez biskupa na czoło kandydata wraz ze słowami: *Przyjmij znamię daru Ducha Świętego*. Natomiast gdy biskup wyświęca prezbiterów, namaszcza on dłonie nowo wyświęconym, aby uświęcali oni lud i składali Bogu ofiarę. Właściwy obrzęd udzielania sakramentu bierzmowania wieńczy pozdrowienie biskupa: *Pokój z tobą* oraz odpowiedź przyjmującego sakrament: *I z duchem twoim*. Podobnie po udzieleniu sakramentu kapłaństwa biskup wymienia pocałunek pokoju z nowo wyświęconymi. To zestawienie podobieństw w udzielaniu sakramentów bierzmowania i kapłaństwa wskazywałoby zatem na to, że bierzmowanie powinno być uznane również w Kościele rzymskokatolickim za święcenia laikatu, a to oznaczałoby w praktyce, że sakrament ten winien być jednak udzielany przed przyjęciem pierwszej Komunii św. Z drugiej strony powstaje także pytanie, czy Kościół prawosławny, chcąc być konsekwentny w swoim nauczaniu na temat bierzmowania jako święceń laika-

¹⁶ Podczas obrzędu święceń biskupich zwykle trzech biskupów nakłada ręce na kandydata. Przy święceńach prezbiteratu najpierw sam biskup, a po nim prezbiterzy w ciszy nakładają ręce na kandydatów, a podczas święceń diakonatu sam biskup nakłada ręce na kandydatów.

tu, nie powinien zarezerwować udzielania tego sakramentu biskupowi? Czyżby zatem jedynym wyjściem z sytuacji miał być powrót obydwu Kościołów do starożytnej praktyki udzielania wszystkich trzech sakramentów inicjacji chrześcijańskiej przez biskupa i to najlepiej wyłącznie w Wigilię Wielkanocną?

Co dalej z sakramentem bierzmowania?¹⁷

W związku z tym, że w obecnym czasie ani w Kościele rzymskokatolickim, ani w Kościele prawosławnym praktycznie nie zachował się starożytny model udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, teologowie obydwu Kościołów postanowili znaleźć nowy, wspólny model udzielania tych sakramentów. Najpierw przypomniano, że w *Kościele łacińskim, po chrzcie udzielanym począwszy od wieku rozeznania, obecnie następuje zazwyczaj bierzmowanie i uczestnictwo w Eucharystii* (WSJK 51). Aby teologowie prawosławni mogli zapoznać się z tą praktyką udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, w ich obecności 31 maja 1986 r. w Bari podczas mszy św. koncelebrowanej abp M. Magrassi udzielił sześciorgu dzieciom w wieku 7–10 lat sakramentów chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Tego modelu nie można jednak stosować powszechnie, ponieważ wiązałoby się to z odkładaniem chrztu aż do wieku rozeznania, a przecież przyjęcie tego sakramentu jest konieczne do zbawienia. Dlatego dla Kościoła rzymskokatolickiego rozpatrzono też inny model, który wydaje się optymalny. Według tego modelu sakramentu chrztu udzielano by niemowlętom, a sakramentu bierzmowania i Eucharystii – w wieku rozeznania. W bardzo wielu parafiach rzymskich zachował się zwyczaj, według którego biskup udzielał bierzmowania w sobotę wieczorem poza Eucharystią, a w niedzielę podczas mszy św. nowo bierzmozanym udzielano pierwszej Komunii św. Zaproponowano też inny model, w którym przebiter w Kościele rzymskokatolickim udzielałby sakramentów chrztu i bierzmowania pod-

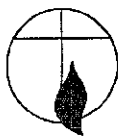
¹⁷W. Hryniewicz OMI, *Kościoły siostrzane*, dz. cyt., s. 138-139; 157; 178-179; 197.

czas jednego obrzędu, a dotychczasowy sakrament bierzmowania udzielany przez biskupa zostałby zdegradowany do takiej rangi, jaką ma wspomniane wyżej namaszczenie olejem krzyżma po chrzcie. To niesakramentalne namaszczenie dokonywane przez biskupa oznaczałoby poświęcenie chrześcijanina na służbę Chrystusowi oraz włączenie go w apostolską misję Kościoła. Ten model budzi jednak poważne zastrzeżenia. Takie bowiem namaszczenie znacznie osłabiłoby więź biskupa z sakramentem bierzmowania, której Kościół rzymskokatolicki tak bardzo bronił przez wieki. Ponadto takie niesakramentalne namaszczenie (w dodatku zastrzeżone tylko dla biskupa!) nic istotnego nie mogłoby już wnieść w proces inicjacji chrześcijańskiej i wręcz stałoby się czczym obrzędem. Rozpatrując powyższe modele, teologowie obydwu Kościołów zauważyli, że obecna praktyka udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w Kościele rzymskokatolickim nie może ulec zmianie bez poważnych racji i odpowiedniego przygotowania. Z drugiej strony padła propozycja dopuszczenia różnorodności praktyk udzielania tych sakramentów w obrębie Kościoła rzymskokatolickiego. Na taką możliwość wskazują już dziś katolickie Kościoły wschodnie, które udzielają sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według swoich zwyczajów. W praktyce należałoby zatem pozwolić konferencjom biskupów na to, aby same podjęły odpowiednie decyzje dotyczące ustalenia własnej praktyki udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Jednakże teologowie katoliccy zaznaczyli, że istnieją jeszcze trudności na drodze do urzeczywistnienia tego projektu, który jest jednak godny przestudiowania i przemyślenia. Z kolei teologowie obydwu Kościołów z zadowoleniem stwierdzili, że dzięki temu, że obecnie w Kościele rzymskokatolickim sakramentów bierzmowania i Eucharystii udziela się osobom używającym rozumu, istnieje katecheza przygotowująca do przyjęcia tych sakramentów. Z kolei takiej katechezy brak w Kościele prawosławnym, gdzie sakramenty inicjacji chrześcijańskiej są z zasady udzielane niemowlęciu podczas jednego obrzędu. Strona prawosławna ponadto przyznała, że w niektórych Kościołach prawosławnych sakramenty chrztu i bierzmowania są udzielane poza Eucharystią, tak że Eucharystia jest udzielana w późniejszym czasie.

Teologowie katoliccy i prawosławni zgodnie orzekli, że choć obydwa Kościoły różni praktyka udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, to jednak Kościoły te zachowują nadal pierwotną naukę o tych sakramentach oraz nauczają o wewnętrznej jedności chrztu, bierzmowania i Eucharystii. Natomiast różnice między praktyką wschodnią i zachodnią powstały już w I tysiącleciu Kościoła nie podzielonego. Dlatego teologowie obydwu Kościołów uznali pluralizm liturgiczny potwierdzony już przez Synod Focjański¹⁸ (879–880), który odbył się w Konstantynopolu: *Każda stolica zachowa dawne zwyczaje swojej tradycji: Kościół rzymski zachowa zwyczaje sobie właściwe, Kościół konstantynopolitański swoje, podobnie zresztą inne stolice Wschodu* (kan. 1) (WSJK 53). W tym kontekście katolicka i prawosławna teologia bierzmowania nie powinny stać wobec siebie w opozycji, ale powinny się uzupełniać, bo ich źródłem jest starożytna praktyka udzielania chrztu, bierzmowania i Eucharystii podczas jednego obrzędu przez biskupa w Wigilię Wielkanocną.

MAREK BLAZA SJ, ur. 1970, doktorant Zakładu Teologii Ekumenicznej KUL, stały współpracownik „Przeglądu Powszechnego”. Mieszka w Lublinie.

¹⁸ Synod Focjański przywrócił jedność między patriarchą Focjuszem a papieżem Janem VIII; do XI w. na Zachodzie synod ten był uznawany za VIII Sobór Powszechny, jednak po reformie gregoriańskiej uznano za VIII Sobór Powszechny Synod Ignacjański (869–870).



Karl Lehmann

Jaki konsensus osiągnięto?

Gdyby lepiej przyjrzano się sformułowaniom, wyrażającym sposób ustalenia tego tekstu, można byłoby uniknąć niejednego sporu wokół „Wspólnego Oświadczenia” dotyczącego doktryny o usprawiedliwieniu, które zostanie podpisane w Augsburgu 31 października 1999 r. Od dawna używa się pojęcia „konsensus” na oznaczenie wysiłków służących porozumieniu oraz na oznaczenie procesu zbliżenia się partnerów, którzy oddalili się od siebie, a teraz ponownie próbują się zbliżyć. Tym samym ma się na myśli to, co słowo to oznacza w historii języka: zgodność, ugodę, porozumienie. Oczywiście, w grę wchodzi tu bardzo szerokie spektrum znaczeniowe. Niekiedy ma się tu na myśli zmierzanie ku wielkiej jednomyślności. Innym razem są to tylko elementy procesu porozumienia. Ponieważ zawsze chodzi przy tym o dialog, trzeba więc nieustannie mieć na myśli również działanie zmierzające do takiej zgody. Konsensus obejmuje przy tym osiągnięcie teologicznej zgody, która niekoniecznie wszelkie różnice zawiesza, ale te, które istnieją faktycznie, tak dalece przewyżcza, że nie stanowią już one przeszkody do powstania, bądź odbudowy wspólnoty kościelnej.

Jest zrozumiałe, że niektórzy ludzie dochodzą do przekonania, że taki konsensus zawsze jest złym kompromisem, wyzbyciem się własnych cech tożsamości i wyrazem indyferentyzmu. Dlatego też trzeba zwrócić uwagę na inne, pokrewne, pojęcia. Mówi się mianowicie o „konwergencjach”. Tym samym ma się na myśli proces, który wychodzi od „rozbieżności zdań” w doktrynie – a więc od rozbieżności zasadniczej – i z mierz do konsensusu, który nie jest jeszcze w pełni osiągnięty. Konwergencje są więc wzajemnymi dążnościami ku sobie, dążnościami, które wprowadzić nie osiągnęły jeszcze swego celu, ale bez wątpienia zbliżają się do niego (w odróżnieniu od „dywer-

gencji", pod którym to słowem rozumie się tendencje zmierzające w przeciwnych kierunkach).

Dla tego rodzaju i sposobu osiągania mniej lub bardziej ogólnej jedności w Kościele, używa się niekiedy słowa „ekumenia konsensusu”. Nie wolno jednak przeoczyć faktu, że słowo to jest obciążone znaczeniem nieco negatywnym, ponieważ za jego pomocą insynuuje się, że na tej drodze można usunąć wszelkie różnice. Podejrzewa się przy tym niebezpieczeństwo utraty tożsamości własnego stanowiska oraz wyrzeczenia się konkretnego dziedzictwa kościelnego. Przede wszystkim jednak wchodzi tu w grę obawy, że zostaną wprowadzone takie formuły kompromisowe, które jedynie ukrywają istniejące różnice i wskutek tego rodzaju dwuznaczności udają jedność, w rzeczywistości nie będącą żadną jednością.

Wszystko to jest zrozumiałą troską, którą należy potraktować poważnie. Praca ekumeniczna wymaga najwyższej kompetencji teologicznej, jasności pojęciowej oraz pełnej szacunku wrażliwości. Jednak i tu obowiązuje stara mądrość, że nadużycie, które w tej dziedzinie jest realnie możliwe, nie unieważnia dobrego i owocnego posługiwania się tą metodą („abusus non tollit usum”).

Dlatego też sprawą ważną jest dostrzeżenie, iż osiągnięte stadium konsensusu nie oznacza jedności. Na drodze ku jedności ważną przesłanką jest zbliżenie teologiczne, jednakże kościelnej jedności nie można stworzyć wyłącznie za jego pomocą. W procesie jednoczenia konsensus stanowi raczej formę wstępną pełnej i widzialnej wspólnoty. Osiągnięty konsensus musi najpierw zostać wprowadzony do wspólnoty. Dlatego też mówimy o koniecznej recepcji, która osiągnięte ekumeniczne zrozumienie i wyniki podejmuje, przejmując i realizując na wszystkich płaszczyznach życia Kościoła. Jest to odrębny kamień probierczy urzeczywistniania osiągniętej zgodności teologicznej. Właśnie tu rodzą się największe trudności. Dopiero na tej drodze dokonuje się urzędowe i oficjalne uznanie osiągniętego konsensusu.

Przyjmując to założenie, trzeba bardzo starannie czytać „Wspólne oświadczenie”. Jego tekst jest zupełnie jasny.

„Konsensus odnośnie do spraw zasadniczych”

W tekście wyczuwa się, że wielką radością było znalezienie centralnego, i dlatego też często powtarzanego, sformułowania. Brzmi ono, iż osiągnięto *konsensus co do prawd zasadniczych doktryny o usprawiedliwieniu* (por. art. 5; 13; 40). Wszyscy jednoznacznie opowiadają się za słowem „konsensus”. Pojęcie to określa się bliżej dwoma elementami.

Po pierwsze chodzi o „prawdy zasadnicze”. Pojęcie to należy rozważyć z dwóch punktów widzenia. Nie ogłoszono pełnego konsensusu np. co do przedstawienia całej doktryny o usprawiedliwieniu, ale – czego nie wolno przeoczyć – istnieje konsensus dotyczący podstaw i istotnych przekonań zawartych we wspólnym oświadczeniu. Tym samym jest sprawą jasną, że ta zgodność nie zostaje unieważniona, mimo iż nadal istnieją różnice. Świadomie jednak nie sformułowano „konsensusu co do TYCH prawd zasadniczych”, ale w sposób mniej konkretny powiedziano o „konsensusie co do prawd zasadniczych”. Można by było podać jeszcze inne prawdy zasadnicze, co do których konsensus nie jest pewny, albo jeszcze nie jest pewny. Trzeba tu jednak przyjąć, iż to, co powiedziano wcześniej, nie traci przez to swej ważności. Ów stan rzeczy opisuje się na różne sposoby np. *wysoki stopień wzajemnego nastawienia i wspólnej oceny, wspólne rozumienie naszego usprawiedliwienia*.

Istniejące jeszcze różnice są wyraźnie nazwane po imieniu. Wspólne oświadczenie *nie zawiera wszystkiego, o czym w każdym z Kościołów uczy się na temat usprawiedliwienia*. Pokazuje ono, że *odmienne procesy rozwoju nie stanowią już podstawy do potępień* (art. 5). *Różne procesy rozwoju wyrażone w poszczególnych wypowiedziach są z tym (=konsensus co do prawd zasadniczych) do pogodzenia* (art. 14). Istnieją więc pytania mające różną wagę, które wymagają dalszego wyjaśniania, ale panuje przekonanie, że *osiągnięte wspólne porozumienie stanowi nośną podstawę dla tego rodzaju wyjaśniania* (art. 42).

Różnice istniejące w konsensusie

Wspomniane sprawy mają doniosłe konsekwencje i to na wielu płaszczyznach. W doktrynie o usprawiedliwieniu i nie

tylko w niej, istnieją otwarte pytania, ale nie mają już one charakteru „dzielącego Kościoły”. Mogą one oczywiście mieć doniosłe znaczenie, ale nie przeszkadzają temu, że osiągnana jest większa jedność Kościołów. Tym samym staje się jasne, że – jak mówią eksperci od ekumenizmu – istnieje „zróżnicowany konsensus”. Dopuszcza on, by w obrębie tego, co wspólne, istniały uprawnione różnice. Być może, należałoby raczej mówić o zróżnicowaniu. Jest oczywiste, że rozmiary tych różnic nie są jeszcze wyjaśnione w sposób wystarczający.

Jednak, w jaki sposób jest możliwa tego rodzaju podstawowa wspólność przy istniejących różnicach, bez ulegania jakiemuś fałszywemu kompromisowi? Pytanie to należy potraktować poważnie. Przecież z powodu tych różnic ludzie poprzednich stuleci, którzy w każdym z Kościołów byli naszymi przodkami, nierzadko oddawali życie, tracili majątek oraz opuszczali swój kraj i udawali się na wygnanie. Różnice są ciągłym upomnieniem, żeby Kościoły nie stały się recydywistami. W każdym razie nie chodzi o to, ażeby wcześniejszy wybór wiary ogłaszać za nieważny. Jednak dzięki dzisiejszemu egzegetyczno-historycznemu i hermeneutyczno-teologicznemu poznaniu można go nieco pełniej zrozumieć – bez jakiegokolwiek chępliwości i mędrkowania. Możemy lepiej poznać, że niekiedy w ostrej walce nie rozumiano się, mówiono obok siebie i zniekształcano stanowisko przeciwnika. Nie jest żadną manipulacją, jeśli dziś tego rodzaju deformacje można przedstawić w sposób przekonujący. Dlatego też nie wykazujemy wyniosłości nad ówczesnymi wyborami. W każdym razie istnieje prawdziwa możliwość złagodzenia stanowisk.

Poza tym, ze zdumieniem odkrywa się, że poszczególni partnerzy i strony nie zawsze mówią tym samym językiem. Istnieją zróżnicowane światy pojęć, inne dojścia oraz różne sposoby zbliżania się do prawdy o usprawiedliwieniu. Dotyczy to takich istotnych pojęć jak: grzech, pożądlivość, pewność zbawienia oraz zasługi czyli uczynki. Dzisiaj w sposób pewniejszy możemy w niektórych przypadkach poznać, iż te różne możliwości rozumienia nie wykluczają się w sposób absolutny, ale mogą się czasem uzupełniać. W bezpośredniej sytuacji walki być może nie było to dostatecznie wyraźne. Bardzo dużo badań

prowadzonych w ciągu ostatnich dziesięcioleci pokazuje w sposób nie budzący wątpliwości, że istnieje tak wielka obcość, iż zaślepia i uniemożliwia zrozumienie.

Rozumiem, że osoby, które wysoko cenią swe kościelno-konfesyjne pochodzenie i miłują dziedzictwo wyływające z wiary, są na tym punkcie sceptyczne. Mają one wrażenie, że z przekazanymi tekstami obchodzono się w sposób samowolny i manipulowano nimi, czyniąc to z grobową miną. Kto sam od wewnątrz nie zna tej formy starannej, historycznej pracy, temu z pewnością trudniej jest zgodzić się na tego rodzaju wyniki badań. Tu i tam pojawiają się twierdzenia, których potem nie da się utrzymać. Redukowanie wszystkiego tylko do różnych form języka i myślenia byłoby zbyt proste. Istnieją treściowe aspekty, które zawierają różnice, i którym nie da się zaprzeczyć (art. 18-38; 43). Niekiedy nie wiemy dokładnie, jak głęboko zakorzeniona jest określona różnica i jaką rozpiętość mają te rozbieżności, także w swym oddziaływaniu na spokrewnione prawdy wiary.

Skromność wniosków

Dotychczasowe badania i wspólne oświadczenie, które im zawdzięcza swe istnienie, są zasadniczo skromne. Osądza się nieobiektywną prawdę wcześniejszych decyzji nauczycielskich, ale stawia się pytanie, czy dzisiejsi partnerzy dotknięci są tamtymi potępieniami. Stwierdza się: *Potępienia Soboru Trydenckiego nie dotyczą przedstawionej w tym oświadczeniu doktryny Kościołów luteranckich. Zarzuty zawarte w pismach wyznania luteranckiego, nie dotyczą przedstawionej w tym oświadczeniu doktryny Kościoła rzymsko-katolickiego* (art. 41).

„Wspólne oficjalne oświadczenie światowego związku luteranckiego oraz Kościoła katolickiego”, które zostało opublikowane w maju 1999 r. i ma być podpisane 31 października 1999 r. używa podobnych sformułowań: *Stwierdza się jasno, że wcześniejsze wzajemne potępienia doktryny partnerów dialogu nie mają mocy, jak to zostało przedłożone we wspólnym oświadczeniu* (art. 2).

W tym rozumieniu wspólne oświadczenie wedle przekonania stron, dla wyjaśnienia pytań wciąż jeszcze otwartych stanowi „nośną bazę”. Przy końcu dokumentu formuła streszczająca jeszcze raz w sposób przekonywający pokazuje, że istniejące różnice dlatego są nośne, ponieważ same w sobie nie stanowią zamknięcia procesu dialogu, ale mogą być całkowicie wciągnięte w proces osiągania konsensusu.

Dlatego też luterzańskie i rzymskokatolickie przedstawienie rozwoju wiary w usprawiedliwienie są w swej różnorodności wzajemnie na siebie otwarte i nie niweczą konsensusu co do prawd podstawowych (art. 40).

W tym rozumieniu sama deklaracja ma podwójny cel, a mianowicie to, że wykazuje ona zgodność *co do zasadniczych prawd doktryny o usprawiedliwieniu* oraz że wzajemne potępienia, które miały miejsce w XVI w. nie dotyczą dzisiejszych partnerów. Dochodzi więc do zgodności w sferze doktryny przy równoczesnym pozbawieniu mocy ówczesnych potępień. To pozbawienie mocy nie jest możliwe bez zgodności doktrynalnej. Jedno wymaga drugiego i nie może być od siebie oddzielone. W wielu miejscach jest to przedstawione szczegółowo jeśli chodzi o treść, jednak teraz nie będziemy tego bliżej omawiać.

„Zróżnicowany konsensus” i jedność Kościoła

„Zróżnicowany konsensus” możliwy jest ostatecznie tylko wtedy, gdy wiąże się z nim określony model jedności Kościoła. Nie da się utrzymać przekonania, że konsensus pod każdym względem musi być od razu całkowity. Wówczas nie byłoby miejsca na różne sposoby dochodzenia do prawdy, na inne wzorce językowe oraz różne formy myślenia. W takim przypadku dałoby się zaakceptować tylko jeden typ wypowiedzi teologicznych. Oznaczałoby to w końcu podporządkowanie jednego partnera drugiemu i byłoby końcem prawdziwego ekumenizmu teologicznego. Nie można także przechodzić obok obojętnego na wszystko pluralizmu biegnących niezależnie od siebie poglądów np. odnośnie do usprawiedliwienia, ponieważ tym samym porzuciłoby się szukanie jedności. Model „zróżnicowanego konsensusu” wynika z przekonania, że jedność Kościoła zawsze

jest „jednością w wielości”, w której istnieje wiążąca, podstawowa wspólność, dopuszczająca różnice, o ile nie zagrażają one wspólności fundamentalnej.

Oczywiście nie ma jeszcze wystarczającego konsensusu co do dokładniejszego modelu takiej „jedności w różnorodności”. Można go odnaleźć tylko nie wprost, we wspólnym oświadczeniu. W końcu chodzi tu przecież o kryteria jedności. Jednak w sferze tych pytań nie ma wystarczającej zgodności. Luteranizm w oparciu o tradycję swego wyznania (por. „Confessio Augustana”, art. 7; 28) postrzega urząd tylko w drugorzędnym przyporządkowaniu do kryteriów jedności. Jak długo w tej dziedzinie nie nastąpią dalsze wyjaśnienia, to nawet piękne powiedzenie o „pojednanej różnorodności” pozostanie wieloznaczne.

W tym momencie trzeba bliżej rozstrzygnąć, w jakim sensie doktryna o usprawiedliwieniu *jest kryterium, którego nie można się wyrzec, a które całą naukę i praktykę Kościoła ustawicznie pragnie ukierunkowywać na Chrystusa* (art. 18). Dokładniejsze określenie tego podstawowego przekonania luteranizmu, że doktryna o usprawiedliwieniu stanowi zasadniczy, krytyczny środek korygujący rozumienie nauki o Kościele, o jego jedności, o urzędzie i o sakramentach, musi być nadal poszukiwane w odnowionym dialogu z teologią katolicką. Odnosnie do tego punktu ciągle stoimy u początków.

Wracając do początku wykładu, rozważania te pokazują, że znalezienie konsensusu, bez względu na sposób dochodzenia doń – nawet jeśli istnieje duża zgodność – nie stwarza jeszcze wspólnoty Kościołów. „Przełożenie” konsensusu na wspólnotę wymaga jeszcze bardzo wielu pojedynczych kroków. Nie jest to jakimś sztucznym przedłużaniem podziału, jak to podejrzewają osoby stojące z zewnątrz. Tylko te kroki, jeśli będą solidnie przebyte, zapewnią trwałą receptę.

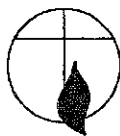
Jednak nie wolno niedoceniać ogromnego znaczenia wspólnego oświadczenia. Przecież jądro wszelkich sporów pomiędzy reformacją, a Kościołem katolickim, tkwi w sporze o usprawiedliwienie (por. art. 1). Tu sprawa zapętla się. Dlatego trzeba zdecydowanie uznać, że „Wspólne oświadczenie” stanowi *zdecydowany krok ku przewycięzeniu podziału Kościoła* (art. 44).

Bez takiego „konsensusu co do prawd zasadniczych” nie może mieć miejsca jakiegokolwiek porozumienie w otwartych jeszcze pytaniach o sakramenty, o Kościół, o urząd duchowy, czy o cześć świętych i Maryi. Jeśli jednak w tym miejscu znaleziono taki *konsensus co do prawd zasadniczych doktryny o usprawiedliwieniu*, to wolno zakładać, że pytania, które wymagają jeszcze dalszego wyjaśnienia (por. art. 43), mogą być w końcu doprowadzone z pomocą Ducha Bożego do odpowiedzi niosącej pojednanie.

W tym tkwi jedyna w swym rodzaju szansa wspólnego oświadczenia dotyczącego nauki o usprawiedliwieniu i podpisania go w święto reformacji roku 1999. Tym samym na rozpoczynające się trzecie tysiąclecie, a mówiąc dokładniej na XXI w., mogłaby zostać otwarta nowa karta w stosunkach pomiędzy luteranizmem a Kościołem katolickim.

tłum. Jerzy Zakrzewski SJ

KARL LEHMANN, ur. 1936, biskup Moguncji, profesor teologii dogmatycznej i ekumenicznej, przewodniczący Konferencji Episkopatu Niemiec. Mieszka w Moguncji.



Karol Karski

Postęp w dialogu katolicko-luterańskim

Przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego i Światowej Federacji Luterańskiej podpisali 31 października 1999 r. w Augsburgu „Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”¹. Symboliczną wymowę miała zarówno data, jak i miejsce, w którym przedstawiciele obu stron oświadczyli, że trwający od 480 lat spór o to, w jaki sposób człowiek osiąga zbawienie, został zakończony. Przypomnijmy, że 31 października 1517 r. Marcin Luter (1483-1546) ogłosił 95 tez przeciw praktyce odpustów, które zapoczątkowały ruch reformacyjny, natomiast w Augsburgu zwolennicy Reformacji przedłożyli cesarzowi Karolowi V w 1530 r. wyznanie wiary, które wkrótce potem, jako Konfesja Augsburska, zyskało rangę najważniejszej księgi wyznaniowej luteranizmu. Wyjątkowość wydarzenia, jakie w 1999 r. miało miejsce w Augsburgu, polega przede wszystkim na tym, że oto po raz pierwszy oficjalni przedstawiciele Watykanu (przewodniczący i sekretarz Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan) podpisali porozumienie doktrynalne z reprezentantami innej tradycji kościelnej.

Reformacja, zwłaszcza jej nurt luterański, nadała nauce o usprawiedliwieniu centralną rangę. Powiadano, że nauka ta, dotycząca drogi zbawienia, opiera się na trojakim fundamencie: 1) na łasce; 2) wyłącznie na Chrystusie („propter Christum”); 3) na wierze („per fidem”).

Naukę o usprawiedliwieniu ujął najlapidarniej artykuł IV Konfesji Augsburskiej: *Ludzie nie mogą być usprawiedliwieni*

¹ Polski przekład w: „Studia i Dokumenty Ekumeniczne” (= SiDE), nr 2/1997, s. 67-79.

*przed Bogiem własnymi siłami, zasługami lub uczynkami, lecz bywają usprawiedliwieni darmo dla Chrystusa przez wiarę*².

Spór luterancko-katolicki w XVI stuleciu koncentrował się głównie wokół trzech kwestii. Po pierwsze, katolicy zarzucali luteranom, że przez podkreślanie wyłączności łaski sankcjonują całkowitą bierność człowieka w procesie zbawienia. Z kolei luteranie twierdzili, że katolicy dopuszczają możliwość współdziałania człowieka w tym procesie (tzw. synergizm).

Po drugie, katolicy zarzucali luteranom, że odżegnują się od idei zapłaty, mimo takich świadectw biblijnych, jak Łk 6,35: *dobrze czyńcie (...), a będzie obfita nagroda wasza*³. Luteranie natomiast mieli za złe katolikom, że zapłata jest rozumiana przez nich nie jako zapłata za łaskę, lecz jako zapłata za należność; powoływali się tutaj na apostoła Pawła, który krytykował to błędne rozumienie zapłaty: *A gdy kto spełnia uczynki, zapłaty za nie nie uważa za łaskę, lecz za należność* (Rz 4,4 n.).

Po trzecie, strona katolicka zarzucała luteranom, że zadowolają się wiarą jako gruntem realnym, pomijają natomiast dobre uczynki jako grunt poznawczy zbawienia. Ci ostatni zarzucali z kolei katolikom, że przywiązują nadmierne znaczenie do dobrych uczynków w procesie zbawienia. W rzeczywistości jedni i drudzy rozumieli wiarę jako podstawę i źródło wszelkiego usprawiedliwienia, jedynie inaczej rozkładali akcenty.

Studiując uważnie luteranские księgi wyznaniowe, pisma Lutra i uchwały Soboru Trydenckiego możemy się przekonać, że różnice poglądów w przytoczonych wyżej kwestiach nie były właściwie tak wielkie. To, że obie strony nie mogły dojść do porozumienia, wynikało raczej z emocji. A tam, gdzie są emocje, racjonalne argumenty z trudem trafiają. Różnice w interpretacji drogi zbawczej pogłębiły się później – po obu stronach pierwotne poglądy uległy pewnemu wypaczeniu.

Niektórzy teologowie luteranscy XX wieku zaczęli dostrzegać jednak pewien deficyt w klasycznym, XVI-wiecznym stanowi-

² Cyt. za: *Konfesja Augsburska* (nowy przekład), Warszawa 1970, s. 13.

³ Ten i inne cytaty biblijne za: *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne, Warszawa 1975.

sku luterańskim. Zaczęli więc podkreślać, że zbawienie odbywa się wprawdzie przez łaskę Bożą, ale nie bez udziału człowieka. Na przykład u Rudolfa Bultmanna (1884-1976) przełomową rolę odgrywa ludzka decyzja⁴. *Łaska jest boskim darem niezależnym od ludzkiej zasługi, ale przecież zależnym od ludzkiej gotowości przyjęcia go* – twierdził Paul Tillich (1886-1965)⁵. Z kolei Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) zarzucał luteranom, że przez podkreślanie biernego charakteru łaski uczynili ją *tanią łaską* (mogę robić co chcę, bo i tak mnie łaska Boża obejmuje). Jego zdaniem trzeba przecież naśladować Chrystusa, a to już jest czyn⁶.

Z kolei w teologii rzymskokatolickiej, jeszcze przed II Soborem Watykańskim, obecne były wypowiedzi w reformacyjnym znaczeniu. Np. Hans Küng (ur. 1928) w swojej rozprawie doktorskiej stwierdzał: *Żaden uczynek, także uczynek miłości, nie usprawiedliwia człowieka, lecz tylko wiara, zaufanie, poddanie się Bogu, aczkolwiek usprawiedliwiająca wiara jest dla niego zawsze żywą wiarą*⁷.

Kontakty między katolikami i luteranami, nawiązane po przeszło czterowiekowej przerwie z okazji II Soboru Watykańskiego (1962-1965), doprowadziły do utworzenia w 1967 r. przez Światową Federację Luterańską i watykański Sekretariat ds. Jedności Chrześcijan Międzynarodowej Komisji Studiów, której zlecono opracowanie tematu „Ewangelia a Kościół”. Z raportu, opublikowanego w 1971 r. wynikało, iż członkom komisji udało się osiągnąć godną uwagi zgodność stanowisk przede wszystkim co do tego, że Ewangelia powinna stanowić normę i kryterium dalszego działania. Doszło do zbliżenia poglądów na takie zagadnienia, jako Pismo i Tradycja, rozumienie usprawiedliwienia, zadanie Kościoła we współczesnym świecie. Katolicy członkowie komisji zwrócili się w sprawozdaniu do swych władz zwierzchnich, by poważnie zbadały sprawę uzna-

⁴R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1964 (5 wyd.), s. 297 n.

⁵P. Tillich, *Gesammelte Werke*, t. 3, Stuttgart 1965, s. 53.

⁶D. Bonhoeffer, *Naśladowanie*, Poznań 1997, s. 9 n.

⁷H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1960, s. 246; 250.

nia luterńskiego urzędu duchownego. Luteranie nie wykluczali, że urząd papieża może być widzialną oznaką jedności Kościoła przy założeniu, że zostanie on – drogą teologicznej reinterpretacji i praktycznej zmiany swej struktury – podporządkowany prymatowi Ewangelii (nr 66)⁸. Autorzy sprawozdania zwrócili się do autorytetów kościelnych o oficjalne zezwolenie na interkomunię podczas szczególnych okazji, np. podczas spotkań ekumenicznych lub zawierania małżeństw mieszanych.

W raporcie „Ewangelia a Kościół”, podsumowującym pierwszą fazę dialogu katolicko-luterńskiego na płaszczyźnie światowej, został wyraźnie zaznaczony problem usprawiedliwienia: *Dziś występuje w interpretacji usprawiedliwienia daleko idąca zgodność poglądów. Przy omawianiu problemu usprawiedliwienia również katolicy teologowie podkreślają, że boski dar zbawienia nie jest dla wierzącego związany z żadnymi warunkami, ustanowionymi przez ludzi. Teologowie luteranscy podkreślają, iż wydarzenie usprawiedliwienia nie ogranicza się do indywidualnego odpuszczenia grzechów i widzą w nim nie tylko czysto zewnętrzne usprawiedliwienie grzesznika. Oznacza ono raczej to, iż przeniesiona zostaje na grzesznika zrealizowana w wydarzeniu Chrystusowym boska sprawiedliwość, jako ogarniająca go rzeczywistość, i przez to następuje ugruntowanie nowego życia wierzących* (nr 26)⁹.

Rezultatem drugiej fazy rozmów, obejmującej lata 1973-1984, były cztery dokumenty problemowe i dwa okolicznościowe. Dokumenty problemowe dotyczyły następujących kwestii: „Wieczerza Pańska” (1978)¹⁰, „Drogi do wspólnoty” (1980)¹¹, „Urząd duchowny w Kościele” (1981)¹² i „Jedność przed nami. Modele, formy i fazy katolicko-luterńskiej wspólnoty kościelnej” (1984)¹³.

⁸ Cyt. za polskim przekładem: *Ewangelia a Kościół, czyli tzw. „Raport z Malty”, w: S.C. Napiórkowski, Wszyscy pod jednym Chrystusem. Ogólnokościelny dialog katolicko-luterński, część I: lata 1965-1981, Lublin 1985, s. 135.*

⁹ Tamże, s. 123 n.

¹⁰ Polski przekład: tamże, s. 141-167.

¹¹ Polski przekład: tamże, s. 169-200.

¹² Polski przekład: SiDE, nr 1/1987, s. 41-69.

¹³ Polski przekład: SiDE, nr 2/1993, s. 31-78.

Dokumentem okolicznościowym był tekst pt. „Wszyscy pod jednym Chrystusem” (1980), opublikowany w związku z 450. rocznicą ogłoszenia Konfesji Augsburskiej. Z tej okazji przedstawiciele obu stron stwierdzili, że Konfesja zmierzała do odnowy ówczesnego Kościoła, a nie do tworzenia nowego; że księga ta wskazuje słusznie na Jezusa Chrystusa jako na żywe *centrum naszej wiary*; a także, że odnowa współczesnego katolicyzmu spowodowała, iż zarzuty Konfesji Augsburskiej przeciw różnym praktykom w Kościele późnego średniowiecza stały się bezprzedmiotowe¹⁴.

Pięćsetna rocznica urodzin Marcina Lutra w 1983 r. skłoniła członków komisji do opublikowania dokumentu poświęconego reformatorowi wittenberskiemu. Został on w nim określony jako *świadek Ewangelii, nauczyciel wiary i herold odnowy duchowej*. Dokument zwraca uwagę, że obie strony odchodzą od swoich dotychczasowych, tradycyjnych, ukształtowanych przez niegdyśsze polemiki i tendencyjnych wobrażeń o Lutrze. Kościoły luterańskie zdają sobie dzisiaj sprawę, że niektóre aspekty jego działalności, jak pisma polemiczne przeciw Żydom, nie w pełni słuszna krytyka papieństwa, anabaptystów i wojny chłopskiej, miały negatywne następstwa¹⁵.

Trzecia faza międzynarodowych rozmów katolicko-luterańskich, która rozpoczęła się wiosną 1986 r., zakończyła się we wrześniu 1993 r. opublikowaniem obszernego raportu końcowego pt. „Kościół i usprawiedliwienie. Rozumienie Kościoła w świetle nauki o usprawiedliwieniu”¹⁶. Podtytuł może wzbudzić wrażenie, jakoby dominującą rolę odgrywała tutaj specyficzna problematyka luterańska. W rzeczywistości chodziło o implikacje eklezjologiczne reformatorskiej nauki o usprawiedliwieniu, o naukę o usprawiedliwieniu jako kryterium eklezjologii i o to, aby uzyskany konsens w nauce o usprawiedliwieniu utrzymać i potwierdzić także w kwestii rozumienia Kościoła. Konsens w nauce o usprawiedliwieniu, do jakiego doszli lutera-

¹⁴ Polski przekład w: S.C. Napiórkowski, *Wszyscy pod jednym...*, s. 199-205.

¹⁵ Polski przekład: SiDE, nr 4/1983, s. 74-79.

¹⁶ Polski przekład: SiDE, nr 2/1995, s. 43-138.

nie i katolicy, scharakteryzowano trafnie jako *konsens zróżnicowany*, co oznacza, że nie osiągnięto jednolitej formy. Raport końcowy powiada: *Konsens w nauce o usprawiedliwieniu – nawet gdy jest zróżnicowany – musi się potwierdzić pod względem eklezjologicznym* (nr 2)¹⁷.

Problem usprawiedliwienia stał się przedmiotem głębokiej refleksji nie tylko w dialogu na płaszczyźnie światowej, lecz również w rozmowach odbywających się na szczeblu krajowym. Szczególną rangę zyskały dwa dokumenty: raport „Usprawiedliwienie przez wiarę” (1983)¹⁸ Grupy katolicko-luterańskiej ds. dialogu w USA oraz studium „Czy potępienia doktrynalne mają charakter rozłamowo-kościelny” (1986)¹⁹ Ekumenicznej grupy teologów ewangelickich i katolickich w Niemczech. W oparciu o oba dokumenty oraz raport końcowy trzeciej fazy międzynarodowych rozmów katolicko-luterańskich powstał tekst „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”, przygotowany przez Światową Federację Luterańską i Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan²⁰. Jej ostateczny projekt z lutego 1997 r. dostarczono odpowiednim gremiom kościelnym.

Dokument składa się ze słowa wstępnego oraz następujących rozdziałów (podzielonych na paragrafy): 1. „Biblijne orędzie o usprawiedliwieniu”; 2. „Nauka o usprawiedliwieniu jako problem ekumeniczny”; 3. „Wspólne rozumienie usprawiedliwienia”; 4. „Rozwinięcie wspólnego rozumienia usprawiedliwienia”; 5. „Znaczenie i zasięg osiągniętego konsensu”.

Rozdział 4., najobszerniejszy, dzieli się na siedem podrozdziałów: „niemoc i grzech człowieka w obliczu usprawiedliwienia”; „usprawiedliwienie jako przebaczenie grzechów i uczynienie sprawiedliwym”; „usprawiedliwienie przez wiarę i z łaski”; „grzeszność usprawiedliwionego”; „zakon i Ewangelia”; „pewność zbawienia”; „dobre uczynki usprawiedliwionego”.

¹⁷ Tamże, s. 48.

¹⁸ *Justification by Faith: Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, Minneapolis 1985.

¹⁹ K. Lehmann, W. Pannenberg (red.), *Lehrverurteilungen-kirchentrennend? t. 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg – Göttingen 1986.

²⁰ Por. przypis 1.

W słowie wstępnym „Wspólnej deklaracji” znalazło się następujące stwierdzenie: deklaracja chce ukazać, że na podstawie dialogu Kościoły luterańskie i Kościół rzymskokatolicki są teraz w stanie reprezentować wspólne rozumienie naszego usprawiedliwienia przez Bożą łaskę w wierze w Jezusa Chrystusa. Nie zawiera ona wszystkiego, co w każdym Kościele naucza się na temat usprawiedliwienia; stanowi jednak konsens w podstawowych prawdach nauki o usprawiedliwieniu oraz ukazuje, że istniejące nadal różne podejścia nie są już powodem do formułowania potępień doktrynalnych (nr 5)²¹.

Rozdział 2. zwraca uwagę, że przeciwstawna interpretacja i przeciwstawne zastosowanie orędzia biblijnego o usprawiedliwieniu były w XVI stuleciu powodem podziału Kościoła zachodniego, co znalazło też swoje odbicie w potępieniach doktrynalnych. Po II Soborze Watykańskim, dzięki impulsom w dziedzinie biblistyki, historii teologii i dogmatów, uzyskanym w dialogu ekumenicznym, nastąpiło wyraźne zbliżenie poglądów w nauce o usprawiedliwieniu, tak że w tej „Wspólnej deklaracji” można sformułować konsens w podstawowych prawdach dotyczących tej nauki, konsens, w którego świetle odpowiednie potępienia doktrynalne XVI stulecia nie dotyczą dzisiejszego partnera (nr 13)²².

W rozdziale 3. „Wspólna deklaracja” cytuje słowa z dokumentu drugiej fazy dialogu („Wszyscy pod jednym Chrystusem” nr 14): *Wspólnie wyznajemy: Tylko z łaski i w wierze w zbawcze działanie Chrystusa, a nie na podstawie naszych zasług zostajemy przyjęci przez Boga i otrzymujemy Ducha Świętego, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków* (nr 15)²³.

Luteranie i katolicy widzą w nauce o usprawiedliwieniu nieodzowne kryterium, które całą naukę i praktykę Kościoła chce skupiać nieustannie wokół Chrystusa, z tym, że pierwsi podkreślają jedyne w swoim rodzaju znaczenie tego kryterium,

²¹Tamże, s. 68 n.

²²Tamże, s. 71.

²³Tamże.

drudzy zaś czują się zobligowani do przestrzegania wielu kryteriów. Niemniej jednak jedni i drudzy uznają za swój wspólny cel wyznawanie we wszystkim Chrystusa (nr 18)²⁴.

W rozdziale 5., podsumowującym wcześniejszą analizę, powiada się, że w świetle konsensu w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu różnice, które nadal istnieją, są różnicami dopuszczalnymi. Dotyczą one języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów. W konsekwencji potępienia doktrynalne XVI stulecia jawią się w nowym świetle. Dokument czyni zastrzeżenia, że stwierdzenia te nie naruszają powagi tych potępień. *Zachowują one dla nas znaczenie pożytecznych ostrzeżeń, które winniśmy brać pod uwagę w doktrynie i praktyce* (nr 42)²⁵.

W konkluzji podkreśla się, że osiągnięty konsens musi znaleźć odbicie i potwierdzenie w życiu i doktrynie Kościołów. W tym kontekście wymienia się kwestie różnej rangi, które wymagają dalszego wyjaśnienia. Dotyczą one między innymi relacji między Słowem Bożym a nauką kościelną, jak również nauki o Kościele, jego autorytetu, jedności, urzędu i sakramentów, wreszcie relacji między usprawiedliwieniem a etyką społeczną (nr 43)²⁶.

W pierwszym kwartale 1997 r. władze zwierzchnie Światowej Federacji Luterńskiej postanowiły przesłać projekt „Wspólnej deklaracji” Kościołom członkowskim, prosząc je o zajęcie stanowiska. Kościoły miały przede wszystkim poinformować, że akceptują wnioski końcowe dotyczące fundamentalnego znaczenia naszego usprawiedliwienia w Chrystusie. Miały odpowiedzieć na pytanie, czy w świetle istniejącego konsensu różnice, które nadal istnieją, są różnicami dopuszczalnymi? Chodzi tu o różnice, które dotyczą języka, teologicznej formy i odmiennego rozłożenia akcentów w rozumieniu usprawiedliwienia. Poza tym pytano, czy mogą potwierdzić, że potępienia doktrynalne, zawarte w luterzańskich księgach wyznaniowych,

²⁴ Tamże, s. 72.

²⁵ Tamże, s. 78.

²⁶ Tamże, s. 79.

nie dotyczą nauki Kościoła rzymskokatolickiego przedłożonej w tej deklaracji? Analogicznie strona katolicka miała potwierdzić, że potępienia Soboru Trydenckiego nie dotyczą nauki Kościołów luterańskich przedłożonej w tej deklaracji²⁷.

Kościół członkowski ŚFL poproszono, aby do 1 maja 1998 r. nadesłały swoje odpowiedzi. Ich oceną miał zająć się luterański Instytut Badań Ekumenicznych w Strasburgu. W dalszej kolejności Rada ŚFL, najwyższy jej organ w okresie między zgromadzeniami ogólnymi, miała zdecydować, czy w Światowej Federacji Luterańskiej istnieje ogólny konsens, na którego podstawie dokument może zostać oficjalnie przyjęty. Dalszy plan wyglądał następująco: jeśli Rada ŚFL zaaprobuje „Wspólną deklarację” – a Kościół rzymskokatolicki uczyni to samo – wówczas podczas wspólnej uroczystości nastąpi podpisanie tego ważnego dokumentu ekumenicznego przez reprezentantów obu Kościołów²⁸.

Dalszy rozwój wydarzeń wyglądał następująco: Rada Światowej Federacji Luterańskiej na posiedzeniu w Genewie w dniu 16 czerwca 1998 r. postanowiła, po szczegółowej debacie, przyjąć jednogłośnie „Wspólną deklarację”. Za podstawę posłużyły jej odpowiedzi 89 Kościołów, reprezentujących 95% wszystkich luteran zrzeszonych w ŚFL. 80 Kościołów opowiedziało się za przyjęciem „Wspólnej deklaracji”, 5 Kościołów odrzuciło ją, natomiast cztery odpowiedzi były trudne do zinterpretowania²⁹.

Pozytywna odpowiedź Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego (luterańskiego) w Polsce z 19 kwietnia 1998 r. miała następujące brzmienie:

Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, po zapoznaniu się z dokumentem pn. „Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”, wypracowanym przez Światową Federację Luterańską i Papieską Radę do Spraw Jedności Chrześcijan, pozytywnie przyjmuje stwierdzenia dokumentu, mówiące, że

²⁷Tamże, s. 78.

²⁸*LWB heute*, marzec 1998.

²⁹Polski przekład uchwały ŚFL w: SiDE, nr 2/1998, s. 65-73.

pomiędzy luteranami a katolikami istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. Podzielamy opinię autorów dokumentu, że w świetle tego konsensu różnice, które nadal istnieją, są różnicami dopuszczalnymi.

*Aprobujemy stwierdzenie, iż potępienia zawarte w luteran-
skich księgach wyznaniowych nie dotyczą nauki Kościoła Rzym-
skokatolickiego przedłożonej w tej deklaracji.*

Wyrażamy nadzieję, że „Wspólna deklaracja” znajdzie szeroką percepcję w myśleniu teologicznym i kościelnej praxis oraz dostarczy impulsów do dalszej współpracy i zbliżenia między katolikami a luteranami”³⁰.

Odpowiedź Watykanu, wypracowana wspólnie przez Kongregację Nauki Wiary i Papieską Radę ds. Jedności Chrześcijan³¹, a ogłoszona 25 czerwca³² 1998 r., została przyjęta z rozczarowaniem w wielu środowiskach luteranśkich. Aprobata dla „Wspólnej deklaracji” została obwarowana poważnymi zastrzeżeniami. Strona katolicka zgadzała się wprawdzie ze stwierdzeniem, że *w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu istnieje konsens*. Dodawała jednak, że nie jest to jeszcze takie zbliżenie, przy którym zanika każda różnica. Nie da się także znieść całkowicie istniejących od stuleci potępień doktrynalnych. Odpowiedź zawierała stwierdzenia, że w dalszym ciągu istnieją pewne trudności co do rozumienia grzeszności usprawiedliwionego, nauki o usprawiedliwieniu jako kryterium dla życia i praktyki Kościoła, przyjmowania łaski oraz współdziałania z nią, a także znaczenia dobrych uczynków.

Partner katolicki podkreślał w swojej odpowiedzi to, co strona luteranśka zawsze kwestionowała, mianowicie że *życie wieczne jest zarówno łaską jak i zapłatą, której Bóg udziela za dobre uczynki i zasługi*. Groźnym elementem w odpowiedzi

³⁰ Cyt. za: „Zwiastun”, nr 9 z 10 maja 1998.

³¹ Polski przekład *Odpowiedzi Kościoła Katolickiego na „Wspólną deklarację”* w: SiDE, nr 2/1998, s. 74-78.

³² Niektóre środowiska luteranśkie zwracały uwagę, że odpowiedź Watykanu nastąpiła dokładnie w 466. rocznicę ogłoszenia *Konfesji Augsburskiej*.

watykańskiej było jeszcze to, że w sposób zupełnie nieuprawniony kwestionowała w jakiejś mierze autorytet konsensu luterańskiego, osiągniętego przez wypowiedzi synodów, tj. najwyższe luterańskie gremia kościelne.

Niepomyślna odpowiedź Watykanu wywołała konsternację nie tylko w środowiskach luterańskich, lecz także w kręgach ekumenistów katolickich. Wiele osób zadawało sobie pytanie: Co dalej z dialogiem katolicko-luterańskim? Czy podejmowane wysiłki mają sens? Stan ówczesnych nastrojów ujęło najdobitniej Oświadczenie przewodniczącego Związku Ewangelickiego w Niemczech, prof. Hansa-Martina Bartha z Marburga, znanego ekumenisty:

„Wspólna deklaracja w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” w obecnym kształcie spaliła na panewce. Członkom rzymskiej Kongregacji Nauki Wiary i Rady ds. Jedności Chrześcijan była ona najwidoczniej zbyt ewangelicka. Nie mogli zaakceptować, że chrześcijanin przed Bogiem jest zarazem sprawiedliwy i grzeszny. „Trudno” im się pogodzić z wypowiedzią, że pogląd ten nie jest objęty anatema (potępieniem doktrynalnym) Soboru w Trydencie. Uważają, że muszą się trzymać zarówno idei „współdziałania”, jak i takich pojęć, jak „zapłata” i „zastuga”. Powołują się (w przypisach) wyłącznie na sformułowania trydenckie. Wszystko jak dawniej – druga połowa XVI stulecia jest znowu w pełni obecna.

Żadne słowa biskupie lub innych osób nie są w stanie mnie zwieść i odwrócić uwagę od tego ekumenicznego niepowodzenia najwyższej rangi. Nie mogę zrozumieć, dlaczego mamy tu mieć do czynienia z „ważnym ekumenicznym krokiem”. Nie wystarczy powiedzieć, że w „podstawowych prawdach” znaleziono konsens; na tym etapie było się już w czasach Trydentu, tyle że nie wypowiadano tego tymi słowami. Uroczyste podpisanie „Wspólnej deklaracji” byłoby przeto, w świetle przedłożonej nam odpowiedzi, ekumeniczną farsą.

Wielu chrześcijan, teologów i nieteologów, parafii i grup zaangażowało się intensywnie na rzecz przyjęcia deklaracji przez synody luterańskie, do grona tego należał także Związek Ewangelicki i Instytut Badań Konfesyjnych. Tym większe jest teraz rozczarowanie. Rzeczą najbardziej rozczarowującą jest,

oczywiście, obok odrzucenia nauki o usprawiedliwieniu, sformułowanej we „Wspólnej deklaracji”, punkt 6 „Uściśleń”. Najpierw wypowiedziana jest pochwała pod adresem Światowej Federacji Luteranńskiej, że podjęła wysiłki na rzecz osiągnięcia we własnych szeregach „magnus consensus”. Potem jednak powiada się, iż pozostaje „pytanie, jaki jest faktyczny autorytet takiego konsensu synodalnego, dzisiaj a także w przyszłości, w życiu i nauce wspólnoty luteranńskiej”. Instancje rzymskie mając świadomość, że nie będą w stanie przyznać jakiegokolwiek autorytetu synodom Kościołów luteranńskich, przyglądały się, jak SFL z całym zaangażowaniem podjęła w skali światowej starania o akceptację „Wspólnej deklaracji”. Czy takie postępowanie da się inaczej zinterpretować niż jako (mówiąc po świecku) nie fair i (mówiąc w języku życia duchowego) bardzo niebraterskie? Jaki autorytet w obrębie Kościołów luteranńskich Rzym mógłby uznać, skoro protestanci nie mają urzędu papieskiego, a w swoich synodach podporządkowują się wyłącznie autorytetowi Słowa Bożego? Zgodnie z logiką zaprezentowaną w odpowiedzi rzymskiej, nie ma możliwości sporządzenia wiążących wspólnych deklaracji przez Rzym i „wspólnotę luterancką”, i to „dzisiaj a także w przyszłości”...³³

Nowe perspektywy otworzył list przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Jedności Chrześcijan do sekretarza generalnego Światowej Federacji Luteranńskiej z 30 lipca 1998 r., wyjaśniający, jak należy rozumieć stanowisko rzymskokatolickie. Wydaje się – pisał kard. Edward Cassidy – iż poświęcono bardzo mało uwagi ważnemu rozróżnieniu, jakie czyni „Odpowiedź” Kościoła katolickiego między „Oświadczeniem”, a następującymi po nim „Uściśleniami”. Tylko „Oświadczenie” winno uchodzić ściśle za odpowiedź na pytanie podniesione przez „Wspólną deklarację”, a odpowiedź ta jest jasna i całkiem jednoznaczna: istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu³⁴.

W wyniku dalszych intensywnych konsultacji, trwających wiele miesięcy, kard. Edward Cassidy poinformował w maju

³³ Cyt. za: SiDE, nr 2/1998, s. 83 n.

³⁴ Tamże, s. 84 nn.

1999 r. ks. Ishmaela Noko, sekretarza generalnego ŚFL, że Stolica Apostolska wyraża gotowość zaakceptowania „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”³⁵. Obie strony uzupełniły ją „Oficjalnym wspólnym oświadczeniem” i objaśnieniami umieszczonymi w krótkim „Aneksie”³⁶. Dokument ten kard. Cassidy i ks. Noko przedstawili publicznie 11 czerwca 1999 r. Kolejnym aktem było uroczyste podpisanie go w Augsburgu w Święto Reformacji (31 października) 1999 r.

Pierwsze dwa punkty „Oficjalnego wspólnego oświadczenia” mają następujące brzmienie:

1. Światowa Federacja Luterańska i Kościół Katolicki, na podstawie porozumienia osiągniętego we „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” (WD), oświadczają wspólnie: „Z wywodów przedłożonych w niniejszej Deklaracji wynika, że między luteranami i katolikami istnieje konsens w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu” (WD 40). Światowa Federacja Luterańska i Kościół Katolicki, na podstawie tego porozumienia oświadczają wspólnie: „Potępienia Soboru Trydenckiego nie dotyczą nauki Kościołów luterańskich przedłożonej w tej Deklaracji. Potępienia luterańskich ksiąg wyznaniowych nie dotyczą nauki Kościoła Rzymskokatolickiego przedłożonej w tej deklaracji” (WD 41).

2. W nawiązaniu do „Uchwały” Rady Światowej Federacji Luterańskiej z 16 czerwca 1998, „Odpowiedzi” Kościoła Katolickiego z 25 czerwca 1998, jak i zapytań przedłożonych przez obie strony, załączony „Aneks” objaśnia bliżej konsens, jaki został osiągnięty we „Wspólnej deklaracji”. Stwierdza się w nim, że dawne wzajemne potępienia doktrynalne nie dotyczą nauki partnera dialogu, przedłożonej w tym dokumencie.

„Oficjalne wspólne oświadczenie” kończy się następującą konkluzją: Składając podpis pod tym aktem Kościół Katolicki i Światowa Federacja Luterańska potwierdzają, że akceptują w całości „Wspólną deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”.

³⁵ „Lutheran World Information”, nr 5-6/1999.

³⁶ Polski przekład w: SiDE, nr 2/1999.

Fakt zaakceptowania „Wspólnej deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu” nie zasługuje jednak na miano wydarzenia przełomowego lub epokowego, gdyż nie wiąże się on z żadną konkretną zmianą we wzajemnych relacjach katolicko-luterańskich. „Wspólna deklaracja” jest raczej dokumentem „oczyszczającym przedpole”, przygotowującym zasadniczą debatę, którą obie strony muszą dopiero podjąć. „Oficjalne wspólne oświadczenie” podpisane w Augsburgu w punkcie 3. powiada:

Obaj partnerzy dialogu zobowiązują się do kontynuowania i pogłębiania studiów nad podstawami biblijnymi nauki o usprawiedliwieniu. Poza tym będą dążyli do osiągnięcia szerszego wspólnego rozumienia nauki o usprawiedliwieniu, wykraczającego poza ustalenia zawarte we „Wspólnej deklaracji” i w załączonym „Aneksie”. Na bazie osiągniętego konsensu szczególnie niezbędny jest dalszy dialog dotyczący tych kwestii, o których „Wspólna deklaracja” mówi, że wymagają bliższego wyjaśnienia (WD 43); celem, do którego się zmierza, jest osiągnięcie pełnej wspólnoty kościelnej, jedności w różnorodności, w której różnice nadal istniejące będą ze sobą „pojednane”, tracąc moc wywoływania podziałów. Luteranie i katolicy będą kontynuować swe wysiłki, kierując się duchem ekumenizmu; w oparciu o wspólne świadectwo będą starali się objaśniać naukę o usprawiedliwieniu w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka, w języku uwzględniającym indywidualne i społeczne wymogi naszej epoki.

Nigdy dotąd, w żadnym dokumencie z dialogów dwustronnych prowadzonych przez Kościół rzymskokatolicki, cel nie został tak jasno ustalony. *Pełna wspólnota kościelna* oznacza przecież, że luteranie i katolicy wzajemnie będą się zapraszać do Stołu Pańskiego, że uznają wzajemnie swoje urzędy kościelne. Ale tu jawi się pytanie, na ile Kościół katolicki będzie gotów pójść konsekwentnie tą drogą? Kościoły luterańskie deklarują już dzisiaj, że uznają Kościół rzymskokatolicki za Kościół Jezusa Chrystusa w pełnym znaczeniu tego słowa. Jednocześnie oczekują, że w taki sam sposób będą postrzegane przez Kościół rzymskokatolicki. Zgodnie z tą deklaracją luteranie byliby gotowi do podpisania już teraz ze stroną katolicką porozumienia o wzajemnym dopuszczaniu wiernych do Stołu

Pańskiego. Taką gościnność eucharystyczną praktykuje się w niektórych krajach od paru lat ze starokatolikami. Toteż po stronie luterańskiej wielu poważnych ludzi dało wyraz rozczarowaniu, że wraz z przyjęciem „Wspólnej deklaracji” nie wprowadzono przynajmniej wspólnoty komunijnej.

Z punktu widzenia Kościoła rzymskokatolickiego nie jest to jednak możliwe. Zgodnie z doktryną katolicką, sprawowanie sakramentu Wieczerzy Pańskiej i urząd są ze sobą ściśle powiązane. Eucharystię może sprawować tylko kapłan wyświęcony przez biskupa będącego w posiadaniu sukcesji apostołskiej. Sukcesja w przekazywaniu urzędu biskupiego w Kościołach luterańskich nie przechowywała się (część Kościołów skandynawskich twierdzi, że ją posiada, trudno jednak powiedzieć, na ile Kościół rzymskokatolicki ją uznaje). Dla Kościołów luterańskich podstawowe znaczenie ma wyznawanie wspólnej wiary, natomiast takie kwestie, jak sukcesja apostołska zaliczają do adiafóra. Dominuje opinia: przez ponad cztery wieki egzystowaliśmy bez sukcesji i urzędu biskupiego – i jakoś sobie radziliśmy. Kościoły luterańskie nie mają poczucia, jakoby ich eklezjalność była niższego rzędu niż eklezjalność Kościoła rzymskokatolickiego lub Kościołów prawosławnych.

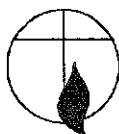
Niemniej jednak pozostaje faktem, że z punktu widzenia rzymskokatolickiego Kościoły luterańskie nie są Kościołami, lecz wspólnotami eklezjalnymi, a luterańska Wieczerza Pańska nie jest sakramentem w pełnym tego słowa znaczeniu, gdyż nie jest sprawowana przez kapłanów wyświęconych przez biskupów będących w posiadaniu sukcesji apostołskiej. Toteż przyszłe porozumienie luterańsko-katolickie w tych kwestiach przysporzy wiele trudności.

Z różnych stron wypowiedziano obawy, czy „Wspólna deklaracja”, dotycząca przecież problemów teologicznych, którymi żyło średniowiecze, zostanie zrozumiana przez współczesnego człowieka. Z własnego doświadczenia mogę powiedzieć, że są to obawy uzasadnione. Nie tylko ludzie świeccy, lecz także studenci teologii mają problemy z przyswojeniem subtelności teologicznych, w jakie wyposażona jest nauka o usprawiedliwieniu. Naszym zadaniem, jako teologów, jest wyrażanie tej nauki w języku zrozumiałym dla współczesnego człowieka, a jednocześnie zwracanie uwagi na to, że mamy tu do czynienia

z kwestią o zasadniczym znaczeniu dla egzystencji chrześcijańskiej. Wszak chodzi tu o nasze zbawienie, o to, czy Bóg mnie przyjmie jako swoje dziecko. Żyjemy w świecie, w którym następuje ogromna alienacja. Człowiek czuje się często samotny, odrzucony przez drugiego człowieka. I ta świadomość orędzia zbawienia – że Bóg mnie zaakceptował takim, jakim jestem, i przyjął w czynie zbawczym Jezusa Chrystusa – może być dla współczesnego człowieka ogromnym pocieszeniem. Jeżeli w stosunkach międzyludzkich jestem nieakceptowany, moja wartość zostaje potwierdzona, skoro Bóg mnie przyjmuje. We „Wspólnej deklaracji” brakuje trochę wyakcentowania, dlaczego kwestia usprawiedliwienia jest tak ważna.

Dla współpracy obu Kościołów w Polsce „Wspólna deklaracja” może mieć istotne znaczenie psychologiczne. Przeciętnemu katolikowi fakt, że na tak wysokim szczeblu podpisano porozumienie, może ułatwiać otwarcie się na ewangelików. Z kolei przeciętny luteranin może będzie mniej podejrzliwie spoglądał na katolickiego partnera. Może również to porozumienie zachęci do współpracy tych, którzy dotychczas trzymali się z boku.

KAROL KARSKI, ur. 1940, prof. dr hab., kierownik Katedry Ekumenizmu w Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej w Warszawie. Autor m.in. książki: „Teologia protestancka XX w.” (1971), „Dążenia ekumeniczne we współczesnym świecie” (1986). Mieszka w Warszawie.



Dariusz Kowalczyk SJ

W drodze ku całej prawdzie o usprawiedliwieniu

Po ogłoszeniu 31 października 1999 r. „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”, mówiono o wielkim przełomie w dialogu luterańsko-katolickim, o „milowym kroku” w drodze ku jedności, a nawet o akcie „rewolucyjnym”. Choć już tego rodzaju entuzjastyczne reakcje zdecydowanie przeważały, to dały się również usłyszeć zasadniczo przeciwstawne wypowiedzi – formułowane przede wszystkim z pozycji lefebrystycznych – jak chociażby te, które można znaleźć w Internecie: *Każdy, kto dysponuje elementarną wiedzą na temat różnicy pomiędzy doktryną katolicką a luterańskim nauczaniem o usprawiedliwieniu natychmiast spostrzeże – czytamy na jednej ze stron internetowych – że osiągnięcie owego wspólnego rozumienia jest niemożliwe. Te dwie doktryny są sobie diametralnie przeciwne. Tymczasem pomimo oczywistej bezcelowości tego przedsięwzięcia, ekumeniczne dyskusje i analizy ciągnęły się przez ponad 30 lat. Ich ostatni produkt, „Deklaracja wspólna”, jest mieszaniną niespójności, nielogiczności i dwuznaczności¹*. Poprzestańmy na odnotowaniu istnienia tego rodzaju negatywnych opinii o luterańsko-katolickim porozumieniu w sprawie usprawiedliwienia. Jeśli zaś chodzi o wypowiedzi entuzjastyczne, to myślę, że wiążą się one raczej z samą celebracją wydarzenia niż realnym znaczeniem „Wspólnej Deklaracji”. Sądzę, że tego rodzaju dokument po prostu już dawno należało wypracować i podpisać, i trzeba się cieszyć, że wreszcie do tego doszło, ale bez popadania w ekumeniczną egzaltację. Warto ponadto popatrzeć na luterańsko-katolickie porozu-

¹ Strona internetowa: www.piusx.org.pl/zw/27/27pk1.html (jest to fragment z artykułu J. Vennari, *Papież Jan Paweł II popiera porozumienie luterańsko-katolickie*, w: „Zawsze Wierni”, nr 27 /III-IV/ 1999).

mienie w szerszej perspektywie wydarzenia łaski, która w istocie oznacza miłość trójjedynego Boga do człowieka.

Pomiędzy łaską Boga a wolnością człowieka

Biblia opowiada o historii zbawienia ukazując działanie Boga oraz działanie człowieka, za które on – jako istota wolna – jest odpowiedzialny. *Nawróć nas, Panie, do Ciebie wrócimy* – czytamy w „Lamentacjach” (5,21). Prorok Jeremiasz zaś woła: *Spraw, bym powrócił, a wtedy powrócę, bo jesteś Panem, Bogiem moim* (Jer 31,18b). Z drugiej jednak strony, znajdujemy w Piśmie Świętym takie oto wypowiedzi: *Nawróćcie się do mnie – wyrocznia Pana Zastępów – a Ja nawrócę się do was – mówi Pan Zastępów* (Za 1,3); *Wróć, Izraelu, do Pana Boga twój, upadłeś bowiem przez własną winę* (Oz 14,2). Stary Testament zestawia zatem działanie Boga z działaniem człowieka nie widząc żadnej sprzeczności pomiędzy Bożą łaską a wolnością osoby ludzkiej. Tak samo czyni św. Paweł, który z jednej strony wzywa do działania: *zabiegajcie o własne zbawienie z bojaźnią i drżeniem* (Flp 2,12), a zaraz potem wskazuje na całkowite pierwszeństwo Bożej inicjatywy: *Albowiem to Bóg jest w was sprawcą i chcenia, i działania zgodnie z Jego wolą* (Flp 2,13). Paweł Apostoł nie tłumaczy jednak jak ta niesprzeczność pomiędzy odpowiedzialnością człowieka za swe zbawienie a darmo daną łaską Boga jest możliwa. Historia biblijna okazuje się w całości dziełem Boga i w całości dziełem człowieka.

To zakorzenione w Piśmie Świętym napięcie pomiędzy łaską a wolnością znalazło swój wyraz w słynnym i ważkim dla historii Kościoła sporze pomiędzy Pelagiuszem a św. Augustynem. Ten pierwszy podkreślał dobroć ludzkiej natury oraz wskazywał, że otrzymana w akcie stworzenia wolność daje człowiekowi realną możliwość wybierania pomiędzy dobrem a złem, a w konsekwencji szansę życia bez grzechu i osiągnięcie – dzięki jego dobrym uczynom – życia wiecznego. Grzech pierworodny miałby – według Pelagiusza – polegać jedynie na złym przykładzie pierwszych rodziców. Łaska Boża byłaby zaś jedynie pouczeniem przez objawione człowiekowi

prawo oraz dobrym przykładem i obietnicą, danymi nam w Jezusie Chrystusie, a nie czymś (kimś) przemieniającym człowieka od wewnątrz i uzdalniającym do przyjęcia daru zbawienia. Augustyn stanowczo sprzeciwiał się tego rodzaju wizji chrześcijaństwa. Doświadczył on we własnym życiu, że gdyby nie wewnętrzna moc łaski Bożej, to na nic zdałyby się jego wysiłki woli. Dlatego autor „Wyznań” często odwoływał się do Pierwszego Listu do Koryntian: *Cóż masz, czegoś byś nie otrzymał? A jeśliś otrzymał, to czemu się chełpisz, tak jakbyś nie otrzymał?* (4,7). Łaska – podkreśla Augustyn – nie jest jedynie zewnętrzną pomocą, ale wewnętrznym światłem, darem Ducha Świętego, fundującym nową formę wolności. Oceniając spór pomiędzy augustynizmem a pelagianizmem Kościół stanął po stronie biskupa Hippony. W 418 r. Synod w Kartaginie potępił pelagianizm, potwierdzając konieczność wewnętrznej łaski nie tylko w celu odpuszczenia grzechów, ale również ich niepopęłniania: *Jeśli ktoś twierdzi: Dlatego otrzymujemy łaskę usprawiedliwienia, abyśmy mogli z jej pomocą łatwiej wykonywać to, co mamy nakazane, jak gdybyśmy bez daru łaski, niełatwo wprowadzić, lecz jednak mogli spełniać Boże przykazania – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych. Pan Jezus bowiem (...) nie powiedział: „Beze mnie trudniej wam jest uczynić”, ale „Beze mnie nic uczynić nie możecie”* (J 15,5) („Breviarium fidei”, VII, 3). Sto lat później, w 529 r. Synod w Orange – w opozycji do tzw. semipelagianizmu – podkreślił, że ani początek wiary, ani wytrwanie w niej, nie dokonuje się dzięki naturalnym zdolnościom i wysiłkom człowieka, lecz jest dziełem Ducha Świętego: *Jeśli ktoś twierdzi, że łaska Boża może być udzielona na prośbę i że zaś nie sama łaska sprawia, iż o nią prosimy, ten sprzeciwia się prorokowi Izajaszowi oraz Apostołowi mówiącym tak samo: „Znaleźli mnie ci, którzy mnie nie szukali. Objawiłem się tym, którzy nie pytali o mnie”* (Iz 65,1; Rz 10,20). (...) *Jeśli ktoś twierdzi, że jak wzrost, tak i początek wiary i sama chęć wierzenia – dzięki której wierzymy w Tego, co usprawiedliwia grzesznika (...) dzieje się nie z daru łaski, tj. przez natchnienie Ducha Świętego (...), lecz mamy to w sposób naturalny, ten sprzeciwia się apostołskiej nauce, skoro św. Paweł mówi: „A ufamy, że ten, który rozpoczął*

w was dobrą sprawę, dokona jej aż do dnia Jezusa Chrystusa” (Flp 1,6) („Breviarium fidei”, VII, 18.20).

Kolejnym ważnym krokiem w sporze o łaskę było nauczanie Tomasza z Akwinu (zm. 1274). Odwołując się do pojęć wypracowanych przez filozofię arystotelesowską, św. Tomasz mówił o łasce jako trwałej jakości, dyspozycji, „habitus”, czyli nowej formie wlanej w duszę, która uzdalnia człowieka do działań zorientowanych na cele nadprzyrodzone. Łaska byłaby nową naturą, w której są zakorzenione cnoty wlane: wiara, nadzieja i miłość, stanowiące z kolei fundament ludzkich aktów zorientowanych na nadprzyrodzony cel człowieka, czyli na samego Boga. W Tomaszowym sposobie mówienia o łasce krytycy dostrzegli niebezpieczeństwo reifikacji. Na czym ono polega? Otóż niektórzy twierdzą, że św. Tomasz używając słowa „łaska” ma przede wszystkim na myśli łaskę stworzoną, czyli coś (jakość, forma, „habitus”), co byłoby stworzonym – obecnym w człowieku – skutkiem działania Boga. Stąd zarzut, iż łaska zostaje uprzedmiotowiona, czyli zredukowana do rangi rzeczy, która raz darowana człowiekowi, znajduje się w jego dyspozycji. Tymczasem należałoby – jak twierdzi wielu autorów – widzieć w łasce przede wszystkim obecność samego Boga, który wchodzi w osobową, bezpośrednią relację z człowiekiem. Tak rozumiana łaska nie jest czymś, czym człowiek mógłby manipulować, albo przez co sam byłby manipulowany, ale jest po prostu budowaną w wolności relacją z trzema Osobami Boskimi. Pisząc o tomistycznej koncepcji łaski J. Tischner zauważa: *Zastosowane do opisu łaski pojęcia pochodzą z ogólnej teorii bytu, czyli ontologii. Opisują tam strukturę rzeczy zaplątanych we wzajemne relacje przyczynowe. Przeniesione ze świata zewnętrznego na wewnętrzny świat człowieka, „uprzedmiotawiają” i „reifikują” ten świat. Jedno wiąże się z drugim, jedno drugie pociąga. Zmuszają nas do tego, abyśmy myśleli o działaniu łaski, tak jak myślimy o działaniu przyczyny. (...) Ontologizowanie jest „kauzalizowaniem”, a „kauzalizacja” jest w gruncie rzeczy „fatalizacją”. Różnica polega jedynie na tym, że „złe fatum” Edypa zmienia się w „dobre fatum” optymisty Arystotelesa. Nic więc dziwnego, że po takim zabiegu „ontolo-*

gizacji” ocalenie wolności człowieka nastręczy kolosalne trudności...”².

Być może, krytyka tomizmu nie jest w gruncie rzeczy krytyką Tomasza z Akwinu, ale późniejszej scholastyki, odwołującej się w sposób płytki, wręcz prymitywny, do analiz autora „Sumy teologicznej”. Marcin Luter rzecz można, nie miał szczęścia, gdyż przyszło mu żyć w okresie wielkiego upadku i zepsucia teologii, i stąd jego oburzenie: *Uważam za więcej niż zdumiewające, jak nasi uczeni mogą bezczelnie twierdzić, że Arystoteles nie jest sprzeczny z prawdą katolicką*. Opinia ta znalazła później swój wyraz w tezie 50., wygłoszonej przez doktora Lutra w 1517 r.: *Cały Arystoteles ma się tak do teologii jak cień do światła*. Luter jednak nie znał w istocie Tomaszowej recepcji Arystotelesa; gruntownie studiował tylko W. Ockhama i G. Biela, a więc nominalistów, których wielu współczesnych teologów obciąża odpowiedzialnością za dekadencję katolickiej nauki o łasce. Dlatego niektórzy twierdzą, iż nie wiadomo, czy Luter w ogóle spotkał się z prawowitą samoświadomością Kościoła³. Zresztą, to nie arystotelesowsko-tomistyczna koncepcja łaski, ale nadużycia w praktykach kościelnych, szczególnie w szafowaniu odpustami, znajdują się u źródła protestu Lutra.

Wiosną 1517 r. niejaki Johann Tetzel rozpoczął działalność jako kaznodzieja odpustowy w sąsiadującej z Wittenbergą Brandenburgii. Jego nauczanie było proste, ale przekonujące: *Zabiegajcie wszyscy o zbawienie waszych dusz. Szukajcie Pana dopóki handlarz odpustami jest blisko. Czy nie słyszycie głosu waszych zmarłych rodziców, innych ludzi, którzy tam krzyczą i mówią: Zmiłujcie się, zmiłujcie się nade mną, wy, przyjaciele moi... Cierpimy ciężkie kary i męki, z których możecie nas wybawić niewielką jałmużną, a jednak nie chcecie. Otwórzcie uszy, bo ojciec krzyczy do syna, matka do córki*⁴. Nic dziwne-

²J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 158-159.

³Zob. A. Skowronek, *Pokuta w Księgach Symbolicznych Luteranizmu*, w: „Atheum Kapłańskie”, nr 411 (1977), s. 73.

⁴Cyt za H.A. Oberman, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, Gdańsk 1996, s. 145-146.

go, że wittenberczycy tłumnie ściągali, by słuchać płomiennego kaznodziei, a następnie płacić odpowiednie sumy pieniędzy w nadziei uwolnienia dusz czyścowych. Niektórzy z nich spowiadali się potem u Lutra, który ze zgrozą słuchał opowieści o praktykach odpustowych. 31 października 1517 r. przybił – w odruchu świętego oburzenia oraz troski o wiernych – swoje zredagowane po łacinie tezy do drzwi kościoła zamkowego w Wittenberdze. 66. teza głosiła: *Skarby odpustowe są sieciami, w które obecnie łowią mamonę ludzką*. W tamtym czasie Luter w ogóle nie myślał o wypowiedzeniu posłuszeństwa papieżowi. Świadczy o tym chociażby fakt, że po ogłoszeniu swoich 95 tez zwrócił się on do arcybiskupa Moguncji Albrechta z prośbą o usunięcie nadużyć odpustowych. I gdyby ten uznał oczywiste – z dzisiejszego punktu widzenia – racje Lutra, to być może cała sprawa zakończyłaby się po prostu jakąś reformą kościelnej praktyki duszpasterskiej. Niestety, Albrecht przedstawił całą sprawę Rzymowi i to w taki sposób, jak gdyby Luter rzeczywiście podkopywał fundamenty hierarchicznej struktury Kościoła i autorytetu Ojca Świętego. Dalej konflikt potoczył się na zasadzie eskalacji oskarżeń i wzrastającego zacietrzewienia obydwu stron. 3 stycznia 1521 r. Luter zostaje ekskomunikowany. Umiera w 1546 r., a więc w czasie, kiedy rozpoczynał się Sobór Trydencki, który w „Dekrecie o usprawiedliwieniu” m.in. naucza: *Jeśli ktoś twierdzi, że człowiek może być usprawiedliwiony przed Bogiem przez swoje czyny dokonywane albo siłami natury ludzkiej, albo dzięki nauce Prawa, lecz bez łaski Bożej poprzez Chrystusa Jezusa – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych* („Breviarium fidei”, VII, 77).

A. Harnack (zm. 1930) wyraził przekonanie, że gdyby ten głos Kościoła zabrzmiał kilkadziesiąt lat wcześniej, to Reformacja potoczyłaby się w zupełnie innym kierunku, a może nawet w ogóle by do niej nie doszło. W trzydzieści lat po przybiciu przez Lutra tez na drzwiach kościoła w Wittenberdze, kiedy z obydwu stron padło wiele ostrych stwierdzeń, było już za późno, by rozpocząć spokojny dialog. Ponadto w polemice nawiązywano raczej do obiegowych opinii niż do źródłowych tekstów. W dyspozycji ojców Soboru Trydenckiego były przede wszystkim katalogi herezji, a nie oryginalne dzieła Lutra. Toteż

słuszne jest pytanie, czy potępienia doktrynalne Soboru Trydenckiego odnosiły się rzeczywiście do nauki reformatorów, a także – z drugiej strony – czy potępienia znajdujące się w luteraniskich księgach wyznaniowych mówiły o prawdziwej nauce Kościoła rzymskokatolickiego. Trudno dziś cofnąć się do XVI w. i jednoznacznie odpowiedzieć na to pytanie. Głównym problemem okazało się znowu – tak jak za czasów Augustyna i Pelagiusza – pogodzenie darmości Bożej łaski z wolnością człowieka. Tyle że, paradoksalnie, może się wydawać, iż tym razem myślenie Rzymu było raczej „pelagiańskie”, a nauczanie reformatorów „augustiańskie”. Strona katolicka obawiała się bowiem, że protestancka doktryna o usprawiedliwieniu przekreśla wolność człowieka, a w konsekwencji jego zdolność do skutecznego wysiłku w czynieniu dobra zasługującego na nagrodę. Strona luteraniska natomiast żywiła podejrzenie, iż nauczanie katolickie głosi pełne pychy samozbawienie człowieka przez dobre uczynki, przekreślając w ten sposób sens zbawczej Męki Jezusa Chrystusa. Pomimo że obawy te są nadal obecne w łonie chrześcijaństwa, ekumeniczny dialog ostatnich dziesięcioleci umożliwił podpisanie „Wspólnego oficjalnego oświadczenia Światowej Federacji Luteraniskiej i Kościoła Katolickiego”, które potwierdza w całości „Wspólną Deklarację w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”. W oświadczeniu (nr 1) czytamy: *...między luteranami a katolikami istnieje konsensus w podstawowych prawdach dotyczących nauki o usprawiedliwieniu. Na podstawie tego konsensusu Światowa Federacja Luteraniska i Kościół Katolicki oświadczają, że potępienia Soboru Trydenckiego nie dotyczą nauki Kościołów Luteraniskich przedłożonej w tej Deklaracji. Potępienia luteraniskich ksiąg wyznaniowych nie dotyczą nauki Kościoła Rzymskokatolickiego przedłożonej w tej Deklaracji. Co z tego wszystkiego wynika dla konkretnie przeżywanej wiary katolików i luteran?*

W poszukiwaniu ożywczego powiewu...

Entuzjastyczne stwierdzenia o przełomowym znaczeniu luterancko-katolickiej „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki

o usprawiedliwieniu” uważam – jak już zauważyłem – za przesadzone. Wydaje się bowiem, że w odczuciu znakomitej większości wiernych Kościoła katolickiego oraz Kościołów luteranckich nauka o usprawiedliwieniu już od dawna nie była powodem braku jedności. Można oczywiście powiedzieć, że dowodzi to tylko nieznamośności podstaw własnej wiary u „zwykłych” luteran i katolików, gdy tymczasem teolodzy z łatwością dostrzegali zasadnicze różnice i jedynie dzięki ich wysiłkom oraz mądrości możliwe było osiągnięcie konsensusu. Warto przy tym zauważyć, że wielu teologów nawet po przyjęciu „Wspólnej Deklaracji” wciąż zgłasza zastrzeżenia i formułuje subtelne obawy. Dla niektórych katolików dokument ten zdaje się przede wszystkim przejawem niebezpieczeństwa „protestantyzacji Kościoła katolickiego”. Z drugiej strony grupa 254 niemieckich profesorów teologii ewangelickiej wyraziła obawę, iż niektóre przyjęte wspólnie sformułowania podważają luterancką naukę o usprawiedliwieniu. W tym kontekście, znamienna jest wypowiedź pracownika Instytutu Studiów Ekumenicznych w Strasburgu, T. Dietera: *Dyskusja wokół „Wspólnej Deklaracji” bardzo zaciężyła na stosunku Kościołów luteranckich spoza Niemiec do teologii niemieckiej. Kościoły te coraz częściej odnoszą wrażenie, że w Niemczech nie traktowano poważnie istnienia poza tym krajem Kościołów i tzw. teologii luteranckiej. (...) Coraz częściej żądają, by je traktowano poważnie, i nie życzą sobie być stale pouczone przez zawsze-wszystko-lepiej-wiedzących teologów z Niemiec*⁵. A zatem być może jest tak, że porozumienie co do nauki o usprawiedliwieniu dowodzi, iż po raz kolejny zmysł wiary u szeregowych chrześcijan wyprzedził dociekliwe rozważania teologów.

Ponadto „Wspólna deklaracja” dotyczy sformułowań zakorzenionych w teologii średniowiecznej. Współczesny zaś człowiek nie zawsze umie docenić doniosłość XVI-wiecznych dywagacji teologicznych. Z mojego doświadczenia wynika, że dotyczy to również studentów teologii. Jako wykładowca traktatu o łasce

⁵ T. Dieter, *Święto Reformacji 1999 w Augsburgu dniem radości dla chrześcijan*, w: „Jednota”, nr 1/2000, s. 8.

mogłem zauważyć, że podstawowa trudność w przyswojeniu sobie istoty luterkańsko-katolickich sporów polega właśnie na intuicyjnym przekonaniu, że obydwie strony kłóciły się „nie wiadomo, o co...” Co więcej, wydaje mi się, że podziały, odnoszone zazwyczaj do katolików i luteran, przebiegają dzisiaj pomiędzy samymi katolikami i – być może – samymi luteranami. Z moich kontaktów duszpasterskich wynika, że wśród katolików można spotkać „pelagian” (tych najczęściej), „protestantów” i „katolików właściwych” (tych chyba najrzadziej). Różne formalne i nieformalne grupy w Kościele katolickim różnią się pomiędzy sobą rozumieniem (znajduje to wyraz w modlitwie i w katechezie), takich pojęć, jak łaska, grzech, uczynki. Na przykład wspólnoty neokatechumenalne niejednokrotnie były oskarżane o „skrzywienie”, a nawet „herezję protestancką”, i to tylko dlatego, że podkreśla się w nich bardzo mocno, iż bez łaski nie możemy żyć Ewangelią, ponieważ sama Ewangelia jest łaską, a nie prawem, które domaga się od nas nadludzkich wysiłków. Słuchałem kiedyś katechezy, w czasie której podkreślono wielokrotnie, iż sami z siebie nie jesteśmy w stanie zachować dziesięciu przykazań. Po katechezie pewien ksiądz zrobił wielką awanturę twierdząc, że oto słyszeliśmy herezję protestancką, bo przecież rozumny Bóg nie mógł dać przykazań, jeśli byłyby one niemożliwe do wypełnienia przez obdarowanego wolnością wyboru człowieka. Zdecydowana większość słuchaczy-katolików nie zgodziła się jednak z zarzutami katolickiego księdza.

Powyższa sytuacja pokazuje, że to nie jest tak, iż dzisiaj katolicy mają swoją jasno i ostatecznie określoną koncepcję łaski, a luteranie swoją, i chodzi jedynie o to, aby te koncepcje jakoś uzgodnić, czyli znaleźć zróżnicowany konsensus. Wszyscy musimy otwierać się na Ducha, który prowadzi nas do całej prawdy, w tym – do fundamentalnej prawdy o usprawiedliwieniu przez Chrystusa (i tylko przez Niego) oraz w Duchu Świętym, który odnawia nasze serca, uzdalnia nas i wzywa do dobrych uczynków (por. „Wspólna Deklaracja”, 15). W tej perspektywie trzeba powiedzieć, że katolicko-luterkański dialog o usprawiedliwieniu nie może ograniczać się do wyjaśniania trudności XVI-wiecznych sporów, ale musi otwierać się na nowe perspektywy rozumienia wydarzenia łaski. Nie oznacza to w żadnej

mierze lekceważenia tradycji i historii, na które składają się przecież dramatyczne i heroiczne wybory ludzi broniących swojego rozumienia Boskiej prawdy. Chodzi natomiast o poszukiwanie – we wspólnym otwieraniu się na Ducha Świętego – koncepcji pozwalających zobaczyć głębszą jedność tego, co kiedyś zdawało się dzielić.

Od czasów Augustyna problem relacji pomiędzy łaską Bożą a wolnością człowieka stawiano w złej perspektywie: albo Bóg, albo człowiek. Widziano Boga i człowieka jako dwie przyczynowości, które muszą znajdować się w opozycji. Tymczasem Biblia mówi o Bogu, który jest Osobą i jako taki stanowi przestrzeń dla człowieka i jego świata, wzbudza wolność i wyzwala ku niej, a tym samym umożliwia rzeczywistą współpracę, co więcej: pozwala się zapytywać i wzywać przez wolność człowieka. Przez wieki ścierały się – jak zauważyliśmy – dwa poglądy: z jednej strony, zepsutą grzechem pierworodnym wolność ludzką widziano w opozycji do wolności Boga (monoenergizm), co w gruncie rzeczy prowadziło do umniejszenia, jeśli nie zanegowania ludzkiej wolności; z drugiej zaś strony, mówiono o współpracy pomiędzy człowiekiem a Bogiem (synergizm), ale niejednokrotnie w taki sposób, jak gdyby byli to dwaj równorzędni partnerzy, co z kolei zdawało się naruszać suwerenność Boga. Uwikłany w ontologię oraz przyczynowo-skutkowy schemat rozumienia świata język średniowiecznej teologii łaski nie mógł sobie poradzić z tym problemem. Dlatego potrzeba bardziej biblijnych, historycznych, a przede wszystkim personalistycznych opisów wydarzenia łaski. Ten nowy język pozwala ukazać wolność człowieka nie obok Boga, ani też wbrew Niemu, ale jako rzeczywistość znajdującą się w Bogu (energizm). Łaska i wolność człowieka warunkują się wzajemnie (w Bogu), tak jak warunkują się wzajem dar miłości i przyjęcie go w sposób wolny. Nie ma sensu pytać się tutaj o przyczynę i skutek, ale trzeba ukazywać odwieczną korelację: bycie otwartym na miłość umożliwia miłowanie, a z drugiej strony miłowanie pozwala otworzyć się na miłość. Innymi słowy: im więcej Boga (objawionego w Chrystusie), tym więcej człowieka, i odwrotnie; im więcej łaski Bożej, tym więcej wolności człowieka, i odwrotnie. We „Wspólnej deklaracji” trochę

brakuje takiej ożywiającej, jednoczącej perspektywy, która ukazywałaby współczesnemu człowiekowi, że za subtelными różnicami sprzed wieków chodzi rzeczywiście o coś ważnego, a mianowicie o autentyzm jego osobowego spotkania z miłującym Bogiem.

Obok personalistycznego, odwołującego się do relacji osoby ludzkiej z Osobami Boskimi, sposobu mówienia o rzeczywistości łaski, inną nową perspektywą jest zewnętrzno-społeczny aspekt łaski. Od Augustyna teologia podkreślała bowiem tzw. łaskę wewnętrzną, która od wewnątrz oczyszcza i podnosi człowieka. Takie spojrzenie na łaskę prowadziło niekiedy do zagubienia zewnętrznego, tj. międzyludzkiego wymiaru łaski. Nie jest ona bowiem jedynie czymś (kimś) w człowieku, ale również czymś (kimś) pomiędzy ludźmi. Łaska jest rzeczywistością, która chce wyrażać się nie tyle w jakimś indywidualistycznym poczuciu bycia usprawiedliwionym, ile w relacjach z innym ludźmi, a nawet w szeroko pojętych relacjach społecznych. Musimy więc pytać, jaki jest związek naszego rozumienia i przeżywania wydarzenia łaski z naszą wrażliwością na innych ludzi. Aby poznać Boga i Jego łaskę, trzeba działać, tak jak On działa. *Występować w obronie uciśnionego i ubogiego (...). Czy nie znaczy to znać Mnie – wyrocznia Pana – czytamy w Księdze Jeremiasza (22,16).*

Inną perspektywą mogącą ożywić i uwspółcześnić dialog o usprawiedliwieniu przez łaskę jest perspektywa eschatologiczna. Przypomina nam ona o tym, że wszystkie sformułowania chrześcijańskiej wiary mają o tyle sens, o ile prowadzą nas ku przyszłości w Bogu. Innymi słowy, zrozumienie wiary jest nieodłączne od eschatologicznej nadziei osoby wierzącej. *Gdy przyjdzie to, co jest doskonałe, zniknie to, co jest tylko częściowe* (1 Kor 13,10) – ta Pawłowa perspektywa jest nieodzowna w naszym mówieniu o łasce. Usprawiedliwienie trzeba widzieć w perspektywie bezpośredniego oglądania Boga („visio beatifica”), które jest celem i spełnieniem człowieka. *Bóg stał się człowiekiem, aby człowiek stał się Bogiem* – powtarzali Ojcowie Kościoła. I niewątpliwie ta perspektywa przeobstwienia człowieka – tak droga chrześcijanom Wschodu – może pomóc luteranom i katolikom w pełniejszym odnalezieniu jedności.

Ku pełniejszej jedności...

Komentatorzy „Wspólnej Deklaracji” wyrażają nadzieję, że jest ona dobrym przygotowaniem do rozmów na tematy o wiele trudniejsze. Chodzi przede wszystkim o wzajemne uznanie pełnej eklezjalności oraz możliwość wzajemnego zapraszania się do Eucharystycznego Stołu. Są to problemy tak bardzo złożone, że gdyby nie wiara w moc Ducha Świętego, to należałoby stwierdzić, iż jest to po prostu niemożliwe. Chciałbym jednak zwrócić tutaj uwagę na aspekt, o którym raczej nie mówiono w kontekście „Wspólnej Deklaracji”, a mianowicie na luteransko-katolicki dialog o pokucie i spowiedzi. Sobór Trydencki obok nauki o usprawiedliwieniu wyłożył również naukę o sakramencie pokuty, wypowiadając się niejednokrotnie – choć nie wprost – przeciw Lutrowi. Z drugiej strony, reformatorzy też w nie najlepszym świetle przedstawiali naukę „papistów” o pokucie; przy czym trzeba zauważyć, że nie jest prawdą – jak myśli wielu katolików – iż Luter odrzucił prywatną (tajną) spowiedź sakramentalną. Sam spowiadał się do końca życia, a przeciwko krytykom spowiedzi pisał: *Tajnej spowiedzi nie pozwolę sobie nikomu odebrać i nie oddałbym jej za skarby całego świata; albowiem znam moc i pociechę, jakiej mi udzielała. O tym, do czego zdolna jest tajna spowiedź, nie wie nikt jak tylko ten, kto musi się często zmagać i walczyć z diabłem. Dawno byłbym pokonany i uduszony przez diabła, gdyby nie utrzymywała mnie spowiedź*⁶. Melancton zaś podkreślał, że w kościołach reformatorów wielu ludzi spowiada się nie tylko raz w roku, lecz często, *potrzebuje absencji i świętego sakramentu*⁷. Ostatecznie jednak, pomimo wysiłków zachowania spowiedzi indywidualnej, zanikła ona w Kościołach luteranskich około 1800 r. Obecnie jednak można dostrzec u luteran pragnienie powrotu do tej formy spowiedzi. Z drugiej strony, w Kościele katolickim pojawiają się głosy dowartościowania

⁶ Cyt za A. Skowronek, *Pokuta w Księgach Symbolicznych luteranizmu*, w: „Atheum Kapłańskie”, nr 411/1977, s. 69-70.

⁷ Tamże, s. 74.

wspólnotowego i ogólnego sprawowania sakramentu pokuty, właśnie na wzór współczesnych protestantów.

Cz.T. Wójcik podejmując powyższą kwestię pisała, że *założenia doktrynalne luteranizmu, które ostatecznie doprowadziły do zaniku spowiedzi indywidualnej, są głęboko niezgodne z katolicyzmem. Stawia to pod znakiem zapytania samą możliwość naśladowania luteranńskiej dyscypliny pokutnej w Kościele katolickim*⁸. Te sprzeczne z katolicyzmem założenia doktrynalne to przede wszystkim – według autorki – nauka o usprawiedliwieniu. Jeśli jednak rozumienie spowiedzi w nauce luteranńskiej wypływa z nauki o człowieku i jego usprawiedliwieniu przez wiarę w Chrystusie, to fakt przyjęcia „Wspólnej deklaracji” rzuca na cały problem nowe światło. Skoro bowiem okazało się, że możliwe jest porozumienie w sprawie usprawiedliwienia, to być może, uda się zbliżyć stanowiska w sprawie pokuty i spowiedzi indywidualnej. Trzeba żywić nadzieję, że „Wspólna Deklaracja” okaże się ważnym przyczynkiem do, z jednej strony, odnowienia u ewangelików spowiedzi prywatnej oraz traktowania jej jako sakramentu, z drugiej zaś strony, dowartościowania u katolików innych, niż znana powszechnie spowiedź indywidualna, form odpuszczenia grzechów. Wystarczy wspomnieć tutaj o przewidzianych przez nowe „Ordo paenitentiae” nabożeństwach pokutnych oraz obrzędzie pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem. Warto też przypomnieć, że istnieje wiele – niekoniecznie sakramentalnych – dróg Bożego przebaczenia⁹. Kościół naucza o przebaczącej mocy Komunii świętej. Inną drogą darowania win powszednich jest miłość, o której czytamy w Piśmie Świętym, że *zakrywa wiele grzechów* (1 P 4,8). Odpuszczenie grzechów następuje też dzięki przepowiadaniu Dobrej Nowiny. Dlatego dawniej kapłan po przeczytaniu Ewangelii mówił szeptem: *Niech słowa Ewangelii zgładzą nasze grzechy*. Jeszcze inne – przekazane nam

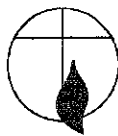
⁸ Cz.T. Wójcik, *Spowiedź w luteranских Księgach Symbolicznych*, w: „Ateneum Kapłańskie”, nr 412/1977, s. 249.

⁹ Zob. J. Majewski, *Spowiedź to nie wszystko*, w: „Życie Duchowe”, nr 21(7)/2000, s. 38-48.

przez tradycję – drogi darowania grzechów powszednich to: codzienna pokuta w naśladowaniu Jezusa, tzw. spowiedź wobec świeckich, czy też spowiedź pojednawcza wobec osoby, której wyrządziło się jakieś zło. Dialog ekumeniczny z protestantami, w tym „Wspólna Deklaracja”, może pomóc katolikom w odkrywaniu tych i innych sposobów przebaczenia naszych grzechów.

Powyższe – ogólne z konieczności – uwagi są jedynie zarysowaniem pewnych perspektyw, które warto dojrzeć w kontekście „Wspólnej Deklaracji w sprawie nauki o usprawiedliwieniu”. I trzeba podkreślić, że uwagi te byłyby tylko czczą gadaniną, gdyby nie wiara w moc arcykapłańskiej modlitwy Jezusa: *...aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, we Mnie, a Ja w Tobie, aby i oni stanowili w Nas jedno, aby świat uwierzył, żeś Ty Mnie posłał* (J 17,21).

DARIUSZ KOWALCZYK SJ, ur. 1963, doktor teologii, wykładowca teologii dogmatycznej i fundamentalnej w Papieskim Wydziale Teologicznym, sekcja „Bobolanum”, w Warszawie. Autor m.in. książki „La personalità in Dio” (1999). Mieszka w Warszawie.



JOSEPH VON EICHENDORFF

Z cyklu: Wspomnienie młodości

1

By o straconym niebie snuć wspomnienia,
O serce biją lekkie fale wiosny,
Radości wiecznej przecucie nieśmiałe.
Wy letnich nocy tajemne świecenia,
Wy pieśni źródeł, ty lesie zielony,
Poranna zorzo, wieczorny pożarze,
Pytacie: gdzie też ból i radość były,
Co serce mroczą wraz i rozświetlają?
I jakież cud sprawiacie dawnym ranom,
Że w światło płynie krew z otwartej żyły!
O szczęsny czasie niebieskich błękitów,
Miłości tak żarliwej, nieodpartej,
Że ciągle chciała klęczeć przed Jedyną!
Łaskawie w chwale precudownych majów
Swoją welon unosiła, by otworem stało
Dla oczu niebo, widok w kraj daleki.
Ja stałem cicho, płacz mnie chwycił rzewny;
W jej jasnym wzroku była sama czystość:
To była rozkosz, com opłakał z razu,
A wobec cichych, czystych tych obrazów
To nie jest ból, ukochać tak tę miłość!

4

Już wiele wiosen przeszło, przeminęło,
Gdy brzmiały wkoło precudowne pieśni,
I gwiazdy wędrowały kołowrotem wiecznym,
W ogromnym nawet bólu złotem dźwięcząc.

I oto tysiąc głosów w dali zaśpiewało,
Jak gdyby mnie wołali bracia szczęśni,
Od nowa czułem smutek niegdysiejszy,
Jak gdyś spojrziała na mnie wtedy, Panno.

Tak było, jakbyś cicho wzrok podniosła
I wyciągnęła ku mnie Twe ramiona tęsknie,
I czuła ból, coś mi go słodko zadać chciała.

W objęciu ciepło błogie mnie ogarnia,
I życie mnie przenika złocistym promieniem,
Ach, obym wiecznie przy Twym sercu został!

7

Tak mówi owczarz, który rankiem pasie:
„Za siódmą górą, rzeką ona mieszka!”
Lecz pocałunkiem rany leczyć chętna,
Gdy w ciszy blask wieczorny z wolna gaśnie.

Czy znów o świcie ziemia stanie w krasie,
Czy nocą słowik gwiazdom pieśń zaśpiewa,
Wciąż moja miłość lubej jest daleka,
Co wiosną szuka mnie i stroni razem. –

Lecz słyszę mowę przecudownych głosów:
„Te perły, które w płaczu rzewnym lejesz,
Troskliwie ona w końcu zwiąże wszystkie

I tym łańcuchem słodkim cię owinie,
Pociągnie ku swym ustom, skłoni serce –
Nie złamię niebo niebieskich wyroków.”

8

Gdy stałeś tak samotny na brzegu urwiska,
Na dole ptaki przedziwnie śpiewały
I rogi w dali gdzieś obłędnie brzmiały,
Jak gdyby tam płakała za tobą ojczyzna.

Gdzie byłeś, gdy wołała ta jedna, ta Twoja?
Czy cię nie wzywa ból ochotą nieodpartą
Innego czasu, co przeminął dawno,
By na zawsze cię jasność przyjęła zielona?

Niebieskie góry w oddali się piętrzą,
I huk przymierza od ich szczytów ściegu
Biegnie jak most w daleki kraj nieznany.

I gwiazdy krążą w górze złocistą obręczą,
Kraina w dole huczy mrocznymi falami –
Dlaczego zwlekasz na nieznanym brzegu?

9

Dziewczyna się odwraca, dąsa gniewnie,
I dał w czarownych światłach zaraz gaśnie.
Ustaje taniec – trzeźwy staję nagle,
Muzyka mnie samego zostawia niewiernie.

A wtedy otchłań mówi: mój już jesteś;
I w dół mnie ciągnie szalą ołowianej wagi,
Z kamiennych twarzy niemo na mnie patrzy,
I w kamień kryształowy się zamienia serce.

A potem jakby piło z cierpienia spragnione,
Ze wspomnień, które zatarł czas pospieszny,
I ruszyć się nie może, całe skute mrozem.

I skamieniała milczy bólu fala,
Lecz gdyby para oczu ją ogrzała,
Jak chętnie kryształ w potok łez się zmieni.

Katechizm myśliwski

Cóż z tego lasu mieć pragniecie,
Jeżeli biedna ludzka pierś
Nie umie się orzeźwić w lesie,
Gdy ranna zorza blaski śle?

I po cóż wam u boku rogi,
Gdy rogu sens nieznany wam,
Gdy was nie nęcą leśne drogi,
I tylko z góry dmiecie tak!

Radości nie upolujecie,
Choćbyście cały zeszedli bór;
Żołądek pusty i zmęczenie –
Ach, dosyć mam tych łowów już!

Krawiecki raczej weźcie łokieć
Lub stawcie w kuchni wielki gar!
W niedzielę przed domowym progiem
Niech wam żoneczka po łbie da!

Zwierzątka zasię: jeleni, łanie,
Co tylko ma w zieleni dom,
Niech pierzcha na dalekie granie,
I niech wyśmiejże durniów zlot.

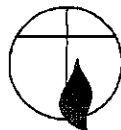
Lecz gdy nadejdzie cny myśliwy
I z rześkim licem zadmie w róg,
Nie minie łani los zdradliwy,
Radosnej śmierci czeka już.

Do tej myśliwskiej więc ochoty
Kochanków skorych wzywam rad,
Nie tych, co leją rzewne ślozy –
Tych, których cieszy taki zwiad!

Mym skarbem jest królowa w lesie,
Dmę zatem w róg, w myśliwski róg!
Już ona mnie wysłucha chętnie,
I nie zmarnuje się mój trud!

tłum. Andrzej Lam

JOSEPH VON EICHENDORFF, ur. 1788 w Łubowicach (koło Raciborza), zm. 1857 w Nysie, wybitny poeta niemieckiego romantyzmu, autor arcydzieła nowelistyki romantycznej „Z życia nicponia”. Do słów jego wierszy tworzyli cykle pieśni wybitni kompozytorzy, m.in. Robert Schumann, Feliks Mendelssohn, Hugo Wolf. Obszerny wybór poezji Eichendorffa w polskim przekładzie A. Lama ukazał się w 1997 r.



Maria Krzysztof Byrski

Dlaczego?

Wraz z ostatnią pielgrzymką Ojca Świętego do Indii powróciło, któryż to już raz z rzędu, niepokojące dla chrześcijan pytanie: dlaczego hindusi zdają się zupełnie nie zainteresowani tym, co – jak wierzymy – ma im do powiedzenia Jezus z Nazaretu, którego uważamy za Chrystusa? Choć jest mało prawdopodobne, że to Św. Tomasz Apostoł był pierwszy, który zaniósł Dobrą Nowinę do Indii, to jest niewątpliwe, że cztery wieki później była ona tam już znana. Mimo to, tylko niewielki procent mieszkańców Indii (ok. 28 milionów) jest chrześcijanami. Tymczasem Europie wystarczyło mniej więcej jedno millenium do tego, by znakomita większość jej mieszkańców uznała chrześcijaństwo za swoją religię, w przekonaniu, że naucza ona jedynej prawdy objawionej przez Boga wcielonego w osobie Jezusa. Dlaczego więc Wszechmocny – pytają chrześcijanie – nie znajduje sposobu na dotarcie do świadomości tak wielu ludzi w Indiach?

Krzysztof Renik na tych łamach spróbował dać odpowiedź na to pytanie, wskazując m.in. na tradycyjny, kastowy i hierarchiczny porządek społeczny oraz na przywileje ekonomiczne warstw wyższych, którym – jego zdaniem – zagraża chrystianizacja najuboższych warstw ludności. To sprawia, że napotyka ona opór w Indiach. Muszę powiedzieć, iż właśnie w świetle doświadczeń europejskich, te argumenty mnie nie przekonują. Niewątpliwie, tu i ówdzie może dochodzić do konfliktu interesów lub do przeciwstawiania się wysiłkowi misyjnemu chrześcijan w imię obrony tradycyjnych wartości hinduskich, zresztą odrobinę starszych niż te, na które powołać się mogą polscy tradycjoniści katoliccy przeciwstawiający się zdecydowanie działalności misji neohinduskich w naszym kraju. Niemniej przeto, podobne przecież opory i trudności napotykało chrześcijaństwo i w Europie. Tu także było często wyzwaniem i zagrożeniem dla panujących porządków, a prześladowania, jakich ofiarą padali chrześcijanie, powinny były skutecznie zniechęcić europejskich pogan do chrystianizacji. Tak jednak się nie stało. W rezultacie chrześcijaństwo uzyskało dominującą pozycję na naszym subkontynencie Azji. Inna sprawa, że niestety niejednokrotnie w praktyce zaprzecza ono sobie samemu, zapominając o tym lub interpretując opacznie to, co stanowi

istotę jego misji. Ciągłe więc dręczące nas „dlaczego?” pozostaje bez przekonującej odpowiedzi.

Własną próbę dania odpowiedzi na to pytanie, jako chrześcijanin, zacząłbym od stwierdzenia, że skoro do chrystianizacji Indii nie doszło, mimo iż Bóg, być może, posłał tam swojego apostoła, a potem na pewno św. Franciszka Ksawerego czy Roberto de Nobiliego, to widocznie musiał On mieć swoje powody po temu, by tymczasem ich wysiłek pozostał, przynajmniej w naszych oczach, mało owocny. Może to zbytnia śmiałość próbować dociekać racji wyroków boskich. Niemniej przeto skoro Bóg – jak wierzymy – wzywa nas i zachęca do ustawicznego dociekania prawdy i bodaj dlatego obdarzył nas rozumem, to nie będzie grzechem, jeśli spróbujemy zastanowić się, co mogło – przynajmniej jak dotąd – stanowić zasadniczą przyczynę braku postępów w ewangelizacji Indii? Otóż, w moim rozumieniu, zasadniczą przyczyną był brak wśród chrześcijan dostatecznej wiedzy o hinduizmie i w rezultacie brak wspólnego języka z hindusami. Bardzo trafnie zauważył to znany współczesny pisarz indyjski Nirmal Verma: *...tyrady misjonarzy chrześcijańskich przeciw starożytnym zwyczajom hinduskim nie zdołały sprowokować żadnej reakcji ze strony tradycyjnych panditów. Byli oni (misjonarze – M.K.B.) po prostu traktowani jak źle poinformowane osoby z zewnątrz. Obrażliwe epitety, które stosowali wobec bogów hinduskich, takie jak: „potworna Kali, skandaliczny Siwalinga, niepoważny Ganapati i rozpustny Kryszna”, były przyjmowane z rozbawieniem raczej niż z gniewem¹. Dla każdego bowiem świadomego wyznawcy hinduizmu, a do takich niewątpliwie należą wspomniani tradycyjni pandici, czyli uczeni, jest najzupełniej jasne, że te i podobne oceny wynikają z zupełnej niewiedzy, jeśli chodzi o właściwy charakter bogów hinduizmu, którzy – wedle „Rygwedy” – należą do stworzonego świata. A ponadto są zoo- lub antropomorficznymi symbolami różnych przejawów MOCY Jedynego, lub też różnymi wyobrażeniami Jego samego, mającymi tylko ułatwić koncentrację na tym, co niewyobrażalne. Powtórzyć więc wypada ponownie, że brak wspólnego języka stanowił i nadal jeszcze stanowi zasadniczą przeszkodę na drodze do jakiegokolwiek próby pogłębionej wymiany myśli. Trudno zresztą wierzącemu chrześcijaninowi w tym stanie rzeczy nie doszukiwać się głębszych zamiarów Opatrzności, w której planach najwidoczniej hinduizm w swojej właściwej postaci ma jeszcze jakąś ważną rolę do odegrania.*

¹*India and Europe: some reflections on self and the other*, w: „Kavita Asia Annual”, Bharat Bhavan, Bhopal 1990, s. 68.

Drugim, niepomiernie ważniejszym, powodem braku możliwości porozumiewania się jest dość powszechne wśród chrześcijan przeświadczenie o tym, że skoro Chrystus jest jedynym Bogiem, to prawdą jest tylko to, co pochodzi od Jego historycznego wcielenia w Jezusa z Nazaretu. Paradoksalnie rzecz ujmując, niejako wtórne „pogaństwo” chrześcijan polega na swego rodzaju „bałwochwalczym” stosunku do osoby Pana Jezusa z pominięciem Jego absolutnego wymiaru obecnego zawsze, wszędzie i we wszystkim – również w hinduizmie. Pisze o tym Raymond Panikkar w swej książce pt. „*The Unknow Christ of Hinduism*” (London 1964). Tymczasem On mówi wyraźnie: *Jam jest prawdą i życiem*. Skoro tak, to każde ziarno prawdy znalezione gdziekolwiek i każde życie jest z Boga, w którego wierzymy. Zresztą przypomnijmy początek Listu do Hebrajczyków (1,1): *Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat. Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi...* Nieujemność dostrzeżenia tego, że Bóg przemawiał również do proroków hinduizmu, i że Jego Syn jest dziedzicem wszystkich rzeczy i podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, sprawia, że wielu chrześcijan jest święcie przekonanych o tym, iż ma wszystko do zaoferowania i nic do wzięcia, bez względu na stopień rozwoju duchowego własnego i własnej wspólnoty. Takie przekonanie daje w rezultacie postawę, która wyklucza dialog. Postawę bogacza rzucającego jałmużnę żebrakowi, którego on, bogacz, nigdy by nie zaprosił do wspólnego stołu. A w dodatku postawę całkowitego braku zainteresowania tym, co ma do powiedzenia ów domniemany żebrak, być może bardziej zaawansowany duchowo, niż wspomniany bogacz. Zresztą możemy być bodaj pewni, że przypowieść o uchu igielnym odnosi się w równym stopniu do dóbr materialnych, jak i do przekonania o posiadaniu monopolu na prawdę.

Z tego wynika w sposób dość oczywisty, iż zadaniem chrześcijanina jest dociekanie prawdy i szukanie wspólnego języka wszędzie, ze wszystkimi i zawsze. Jedynym warunkiem, jak sądzę, jest dobra wola porozumienia po obu stronach. Hindusi, wbrew niektórym opiniom, chętnie dzielią się swoją wizją prawdy i swoim jej rozumieniem. Mogłem się o tym przekonać osobiście. Niestety jednak, są oni nawet bardziej od chrześcijan przekonani o samowystarczalności własnych sposobów dochodzenia do prawdy. Bogiem a prawdą, nie spotkałem jeszcze hindusa, który by szukał prawdy o rzeczywistości

poza drogami, którymi wędrowali ku niej jego przodkowie. Bardzo trafnie ujął to Jerzy Braun w swej rozprawie pt. „Ekumenizm”, pisząc: *...hinduizm – podobnie jak katolicyzm – wytworzył własny odwieczny porządek doktrynalny (...) dający odpowiedź na wszystkie pytania, dotyczące istoty bytu i sensu życia ludzkiego, daje (on – M.K.B.) Indiom duchową integralność i samowystarczalność, nieprzeniknioną dla systemów obcych*².

Mimo to, hinduizm do dziś nie do końca rozwiązał dylemat, przed którym niegdyś stanął Budda. Czasem można odnieść wrażenie, że w hinduizmie nie ma pełnej świadomości tego problemu. Chodzi mianowicie o sens cierpienia. Budda uznał cierpienie za najważniejszy problem ludzkiej egzystencji i wskazał jego źródło, słusznie – i w zgodzie z tradycją – dopatrując się tego źródła w pragnieniu. Stąd buddyjska nauka o przewyżczeniu pragnienia na drodze umiarkowanej ascezy, praktykowanej w regule klasztornej. Współczesny hinduizm natomiast daje tylko częściowe wytłumaczenie tego problemu, uznając cierpienie za konsekwencję niewłaściwego postępowania w poprzednich żywotach, nie tłumacząc przekonująco logiki jego istnienia i nie wpisując go nijak w rzeczywistość boską, której przymiotami są jedynie byt-prawda, świadomość i radość („sad – čit – ANANADA”). Co ciekawe, w tym swoim przeswiadczeniu, współczesny hinduizm zapomina całkowicie o męce Człowieka-Pana Stworzeń („Puruszy-Pradžapatiego”), który na początku czasu poddał się śmierci w żarze własnego umartwienia po to, by świat mógł istnieć, a o czym mówi wedyjskie Objawienie. To Objawienie w dodatku oznajmia, że to wszystko stało się za sprawą miłości („kama”) – przyczyny bytu w niebycie, która objęła to Jedno, tożsame z owym Człowiekiem – Panem Stworzeń.

Katolicy wierzą, że Chrystus jest współistotny Ojcu. Konsekwentnie, ofiara jaką złożył z siebie Chrystus musi być w równym stopniu i ofiarą Ojca. Wydaje się, że Objawienie wedyjskie dotyczy właśnie ofiary Ojca, poza czasem czy raczej na jego początku – a więc tej samej ofiary, która została złożona w czasie na Golgocie. Skłonny byłbym rozumieć ofiarę Chrystusa jako powtórzenie w ludzkiej historii tamtej ofiary, m.in. właśnie po to, by dać dowód człowiekowi, że nie tylko radość, ale również cierpienie jest atrybutem boskości. Jest także ceną, jaką tak człowiek, jak i Bóg płacą za urzeczywistnienie miłości.

² London 1968, s. 38.

Jeśli tak, to jest najzupełniej zrozumiałe, że Bóg udaremnił wysiłki wszystkich tych, którzy proponowali hindusom całkowite odrzucenie ich własnej tradycji duchowej i zaakceptowanie stanu świadomości proponowanego przez chrześcijan, w gruncie rzeczy bardziej oddalonego od prawdy objawionej w Jezusie Chrystusie niż ich własny. Najwyraźniej sama wiedza o historycznym fakcie wcielenia nie jest w oczach Boga wystarczającą kwalifikacją do szukania „oikoumene” z hinduizmem. Bo przecież, gdyby było inaczej, Indie dawno przyjęłyby chrześcijaństwo. A nawet tak otwarta postawa jak ta, którą reprezentował jezuita Roberto de Nobili, okazała się przedwczesna i sukcesy jego ewangelizacji zostały przekreślone przez hierarchów z Goa, dla których ważniejsze okazały się kulturowe aspekty chrześcijaństwa niż jego istota.

W rezultacie chciałbym zaproponować następującą hipotezę. Otóż na przełomie er najwidoczniej Bóg ocenił duchową dojrzałość CAŁEJ (!) ludzkości, jako wystarczającą do tego, by dokonać ostatecznego odświeżenia prawdy, uzupełniając jej obraz HISTORYCZNYM dowodem na swój udział w cierpieniu i na moc odkupicielską tego cierpienia. Dalej, realizując swój plan jednego pasterza i jednej owczarni, wybrał Europę i Europejczyków jako tych, którzy – dzięki szczególnym cechom habitatu – mieli największe dane po temu, by wypracować taki model cywilizacyjny, który miałby szanse dostarczyć uniwersalnego paradygmatu dla całego świata, pomimo że dojrzałość duchowa Europejczyków była dużo mniej zaawansowana niż Azjatów. Ci drudzy bowiem nie mieli do zaproponowania uniwersalnego modelu cywilizacyjnego. Obecnie dalsza realizacja tego planu zdaje się zależeć od osiągnięcia przez chrześcijan, w szeregach których znaleźli się już teraz również nie-Europejczycy, takiego stopnia rozumienia prawdy objawionej w Jezusie, który pozwoli nam właściwie odczytać to, co Bóg mówi do naszych braci wyznających inne religie i wzbogacić o to nasze własne rozumienie Boga. Przyjmując jako dar od nich to, czym Bóg obdarował wyznawców innych religii, uzyskamy prawo do ofiarowania wyznawcom innych religii daru, który myśmy od Boga dostali w postaci Dobrej Nowiny o powtórzeniu w historii ofiary Człowieka – Pana Stworzeń i może lepiej w tej chwili nie wyobrażać sobie, jak ma wyglądać ziemski kształt *jednego, świętego i apostołskiego Kościoła*, w który wierzymy, bowiem Bóg może zgotować nam jeszcze niejedną niespodziankę.

Sądzę, że mniej więcej tak należy interpretować to, co Jan Paweł II zawarł w swej encyklice „Fides et ratio” (nr 72) pisząc, że nie należy rezygnować z nawiązywania dialogu z innymi filozofiami niż grecka, i że wśród nich szczególnie miejsce zajmuje myśl indyjska. *Zadaniem*

dzisiejszych chrześcijan, zwłaszcza w Indiach, jest wydobyć z tego bogatego dziedzictwa elementów zgodnych z ich wiarą, aby mogły one wzbogacić myśl chrześcijańską.

Jerzy Braun w przytoczonej już wyżej rozprawie pyta, czy Azja dojrzała do tego, aby przyjąć Chrystusa? (s. 37). Jest to z gruntu błędne postawienie sprawy. Zapytać należy przede wszystkim, czy chrześcijanie dojrżeli już do tego, by odnaleźć owego „nieznanego Chrystusa hinduizmu” i by pomóc hindusom Go dojrzeć i zaakceptować.

Należy bowiem spojrzeć prawdzie w oczy. Oto dość prymitywna Europa – z wyjątkiem niewielkiej greckiej enklawy – zostaje pobudzona do życia duchowego za sprawą Azji, na której zachodnich rubieżach pojawia się Nauczyciel, który swym życiem i nauką odpowiada na dręczące od tysiąca z górą lat Azję, lub przynajmniej jej sporą część, pytania. Ta Azja jednak Go nie rozpoznaje. Tymczasem Europejczycy tyleż szczerze, co niezbyt subtelnie, przyjmują chrześcijaństwo. Niewielką wagę przywiązują do tego, że Chrystus powiedział, iż Jego królestwo nie jest z tego świata i z wielkim nakładem sił, środków i okrucieństwa starają się, bardzo dosłownie rozumiejąc dictum o jednym pasterzu i jednej owczarni, wprowadzić to królestwo na tym świecie, z żałosnymi jednak najczęściej rezultatami. Na naszą obronę trzeba powiedzieć, że w trakcie tych różnych prób, dojrzewaliśmy duchowo i mimo tak spektakularnych zaprzeczeń samej istoty nauki Chrystusa, jak nasze liczne wojny, rzezie, pogromy i mordy, mamy bodaj coraz lepszą świadomość naszej własnej niedoskonałości, a dzięki nowoczesnej nauce – coraz lepsze narzędzia, by lepiej rozumieć innych. W trakcie tych zmagani, jak to już wcześniej wspomniałem, wytworzyliśmy, dzięki rozwojowi nauki, paradygmaty cywilizacyjne, które wydają się na tyle uniwersalne, że świat bez większych oporów je przyjmuje. Rozpoczyna się proces globalizacji, który w rezultacie walki między jego zwolennikami i przeciwnikami – walki przypominającej mityczne zapasy indyjskich bogów i demiurgów – może doprowadzić do narodzin modelu prawdziwie uniwersalnego, ale tylko wtedy, gdy wszystkie cywilizacje będą miały poczucie współtworzenia go z elementów prawdy w nich objawionej. Jeśli – jak wierzymy – Jezus z Nazaretu jest pełnią tej prawdy, to o rezultat możemy być spokojni, byle byśmy tylko „chcieli chcieć”.

MARIA KRZYSZTOF BYRSKI, ur. 1937, indolog, prof. dr hab., dyrektor Instytutu Orientalistycznego UW, autor m.in. „Concept of Ancient Indian Theatre” (1974), przekładu „Manusmṛiti” i „Kamasutry” (1985), „Methodology of the analysis of Sanskrit Drama” (1997). Mieszka w Warszawie.

Andrzej Lam

Poetycka ojczyzna Eichendorffa

Tajemniczy, wręcz mistyczny, trudny do opisania związek Eichendorffa z ojczystą krainą od dawna intrygował badaczy, kazał bowiem ciągle od nowa rozpatrywać relację, jaka istnieje w sztuce między jednostkowym, zakorzenionym w realiach życia, doświadczeniem a symboliczną projekcją uniwersalną. Na przemian też albo wyolbrzymiano regionalność i autobiograficzność tej poezji, albo nadmiernie abstrahowano od jej naturalnego podłoża. W jednej ze swoich powieści pisarz umieścił wyznanie, rozwijające znaną maksymę Goethego: *Cudowna pieśń kryje się w szumie drzew naszych ojczystych gór. Gdziekolwiek jesteś, dopada cię wciąż od nowa, czy to przez otwarte okna, czy we śnie. Żadnego jeszcze poety nie opuściła jego ojczyzna. Kto chce właściwie zrozumieć poetę, musi poznać jego ojczyznę; w jej cichych zakątkach drzemie tajemny ton, który brzmi potem we wszystkich jego książkach jako niewypowiedziana tęsknota*¹. Tak też powiedział o nim, jakby w ślad za tymi słowami, Teodor Adorno: Eichendorff nie jest poetą ojczyzny, lecz tęsknoty za ojczyzną.

Zauważmy, jak niezwykle jest to stwierdzenie: *Żadnego poety nie opuściła jego ojczyzna* – nie poeta, bez względu na okoliczności, pozostaje wierny ojczyźnie, lecz to ona nigdy nie porzuca swojego syna. Jest jego losem, któremu poeta musi się poddać, aby przekształcić go w sposób nadający istnieniu sens. Kiedy bowiem zabraknie ojczyzny realnej i w serce wkrada się cierpienie, co spotkało Eichendorffa dość wcześnie, staje się ona głosem wewnętrznym, nieodpartym zobowiązaniem, domagającym się wytyczenia całej dalszej drogi życia, aż po nieskończoność. Tak też ustala się w jego poezji stosunek między prowadzącą człowieka transcendentną siłą i odpowiedzią na wezwanie, gotowością odnajdywania w sobie ojczyzny zawsze tej samej i zawsze odmienionej. Jak we wczesnym „Pożegnaniu” („Abschied”) z łubowickim lasem: *Lecz kiedyś w środku życia / Powagi twojej moc / Podźwignie samotnika, / Me serce młode wciąż i w późnym wierszu „Na pełnym morzu” („Auf offener See”): Niebo*

¹Przekład wg: H.A. Krüger, *Der junge Eichendorff. Ein Beitrag zur Geschichte der Romantik*, Oppeln 1898, Verlag von Georg Maske, s. 1.

*nade mną i niebo pode mną, / Jak mała moja łódka wśród tej dali! /
Mój los złożyłem w pewnym ręku Boga, / Niech biją sztormy, niestraszna mi trwoga!*²

Eichendorffa zawsze pociągała wędrówka, odkrywanie nieznanych miejsc i krain – niekoniecznie egzotycznych, także w najbliższym otoczeniu, w zasięgu krajoznawczej wycieczki. Był to powszechny obyczaj studenckiej młodzieży, u śląskiego poety podniesiony niemal do rangi obrzędu. Jest wiele wierszy temu pragnieniu poświęconych, wśród których najbardziej może wymowny jest ten pochodzący z 1808 r., a więc z czasu rozstania się z Heidelbergiem, podróży do Paryża i Wiednia i powrotu do Łubowic – „Młodzieńcza tęsknota” („Jugendsehnen”). Nosił on pierwotnie, jak przypomina Ryszard Kincel w książeczce o Eichendorffie, tytuł „An der Oder”³. Nie jedyny to przypadek, kiedy obecne początkowo w tytule lub w podtytule śląskie toponimy (sporo ich zachowało się w berlińskim zbiorze spuścizny pisarza) zostały potem na użytek wydania książkowego usunięte, co zgodnie tłumaczono niechęcią pisarza do kwalifikowania go jako poety regionu, choć może większą rolę odgrywało przeświadczenie, że głębi doznań związanych z ziemią rodzinną nie da się wyrazić powszechnie używanymi nazwami. Eichendorff pozostawał bowiem wierny jej realiom. W wymienionym wierszu młody chłopiec patrzy na płynące rzeką statki (łatwo wyobrazić sobie ten widok w przeświacie drzew łubowickiego parku), buduje własny stateczek (w czym może pomagał mu towarzysz jego dzieciństwa i młodości, przemysłny majsterkowicz, wikary Paweł Ciupke), spogląda na dalekie góry (dopowiedzmy: zarys Beskidów) i z nadzieją luzuje linę, aby samotnie żeglować do dalekiego, nieznanego celu. Ileż takich wezwań do wędrówki w nieznane, kiedy nastaje wiosna i niebo różowi się świtem, zawiera poezja Eichendorffa! Świat ma być niespodzianką, podatny na zakłęcie, na dotyk czarodziejskiej różdżki. Właśnie tak dzieje się w tej poezji: świat nie jest gotowy, spoza powierzchni prześwitują głębokie znaczenia, nieczytelny szum staje się pieśnią. Dlatego nazywano obrazy tej poezji emblematami, choć właściwiej byłoby określić je mianem archetypowych. Jest to doznanie o charakterze mistycznym

²Przekłady (te i większość cytowanych w dalszym ciągu) autora z: J. von Eichendorff, *Poezje – Gedichte. Z życia nicponia*, Warszawa – Opole 1997. Według: tegoż, *Werke*, München – Wien 1982.

³R. Kincel, *Joseph von Eichendorff, wielki poeta spod Raciborza*, Katowice 1991, s. 20-21.

nawet wtedy, kiedy motywy religijne nie są bezpośrednio obecne, a liczne w dorobku Eichendorffa wiersze modlitewne, skupione w dziale „Wiersze duchowne” („Geistliche Gedichte”), również to poświadczają, ponieważ nie wszystkie są religijne w bliższym znaczeniu słowa. Podobnie dopatrywano się w tej poezji łączności między miłością ziemską i duchową – obie mają wymiar sakralny, w radosnym uniesieniu i w odczuciu niedostępności.

W liście z czerwca 1809 r. do przyjaciela, grafa Ottona Heinricha von Loeben, poeta pisał: *Chcę wyznać, że moim pierwszym utworem nie brak tej pięknej niewinności, duszy wszelkiej poezji. Ta słodka pieśń Maryi to nie była tendencja, to był kwiat, który wyrzelił ku niebu z miłości, wiosny, wspomnienia i nadziei, krótko mówiąc, ze wszystkiego, co było mi drogie na ziemi. Ale ta moja pierwsza miłość i ta żywa religia życia została wkrótce zakłócona, ponieważ zwiedziony na manowce przez panującą ideę religii, jąłem świadomie dążyć do ubóstwa wyrzeczeń. Nie ważyłem się już tego, co odczuwałem, co kochałem i o czym myślałem, oddawać bezpośrednio, w wewnętrznej istocie, lecz starałem się, zdradzając pierwotną wolność, czynić moje wolne podniety nośnikami określonych idei i tak długo posługiwać się uogólnieniami, aż się one dla mnie samego i dla innych stały nieczytelne, a cała moja istota, raz oderwana od prawdziwego życia, bez jakiegokolwiek treści i ironizując siebie samą, rozproszyła się na cztery wiatry⁴. Widoczne jest w tym wyznaniu zniecierpliwienie idealizującą abstrakcją, chęć odświeżenia również religijnych doznań przez odczytywanie tajemnych znaków natury, a nie tylko pisma i tradycji. Uniwersalizacja polegała więc na tworzeniu figur egzystencjalnych, których źródłem było niewymienne doświadczenie jednostkowe. Taki też charakter miało modelowanie sensu życia zależnie od wieku, tak często w tej poezji ewokowanego: dzieciństwo formuje wyobraźnię baśniową i buduje obraz nieskalanej świętości, młodość wzywa do ekspansji w świat, zaszczenia porywy miłosne i każe ubóstwiać kochaną osobę, dojrzałości towarzyszy klęska utraty, restytucja ojczyzny duchowej na mocy wspomnienia i projekcji, starość uwyrażnia perspektywę eschatologiczną, łączy ból ostatecznego rozstania z nadzieją*

⁴Przekład wg: *Briefe von Freiherrn Joseph von Eichendorff*, hrsg. von Wilhelm Kosch, Regensburg 1910, s. 4-5. Nie jest więc pewne, czy rację ma Paul Stöcklein, przypisując zjednoczenie się doznań religijnych i świeckich dopiero wpływowi Görresa w Heidelbergu: „Początkowo oba przeżycia pierwotne, religijne i świeckie, były osobnymi światami” (*Joseph von Eichendorff, mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Rowohlt 1988, s. 65).

na znalezienie domu i wiecznej wiosny po drugiej stronie istnienia⁵. Tę ostatnią fazę poświadczają późne, ogłoszone po śmierci pisarza, wiersze „Spóźniony wędrowiec” („Der verspätete Wanderer”) i „Starość” („Das Alter”):

*Jakże łagodną starość się zdawała:
Poczekaj chwilę, zniknie śnieg na dachach,
I przez noc jedną odmieni się aura.*

*Do okna stuka postaniec radosny,
Wychodzisz na dwór – lecz już nie powracasz,
Bo przysła wiosna, która się nie kończy.*

Tak więc oddalenie się od ojczyzny może wynikać z potrzeby bądź wręcz wewnętrznego nakazu wędrowania, i wtedy – nie zamykając drogi powrotu do odmienionego wprowadzie, ale tego samego domu – jest wbudowane w ludzką egzystencję jako warunek osiągnięcia pełni życia; inaczej jednak się sprawa przedstawia, kiedy ojczyznę zabiera jakiś zewnętrzny kataklizm. Poczucie zagrożenia pojawiło się u Eichendorffa już jako pięcioletniego chłopca: w notatkach do zamierzonego poematu „*Bilderbuch aus meiner Jugend*” zamieścił scenę, jak to przybywa konno od Raciborza oficer z wiadomością o straceniu Ludwika XVI: *Ja zaś patrzyłem na Karpaty* (tak nazywano Beskidy) *jakby w przeczuciu nowych czasów*⁶. Od wybuchu rewolucji francuskiej – jak świadczy chociażby praca Eichendorffa o życiu szlachty w końcu XVIII wieku – narastała u wrażliwszych jednostek świadomość, że na miejsce szlacheckości urodzenia musi

⁵ Podobnie ujmuje motyw wędrowki ks. M. Worbs: „To, że liryczne postaci Eichendorffa bardzo często, niemal zawsze są w drodze, bierze się z mocnego przeświadczenia, że człowiek na ziemi nigdzie nie jest u siebie, że wszędzie tutaj jest obcym, i że właściwie na ziemskim padole nie ma prawdziwego domu” („*Und meine Seele spannte weit ihre Flügel aus*”. *Ein religiöses Porträt von Joseph von Eichendorff*, Opole 1999, s. 118).

⁶ W innym fragmencie scena z wiadomością o straceniu francuskiego króla umieszczona została w Toszku, z wyposażeniem wręcz symbolicznym: „Tu zapewne podczas uroczystej kolacji w wielkiej sali, gdzie dawne czasy (babka) ścierają się z nowoczesnymi zapatrywaniami, podczas gdy na dworze przeciąga burza, nadchodzi nagle wiadomość o straceniu Ludwika XVI. Tragiczne wrażenie w nocej burzy. Przetaczają się grzmoty. W zamku zapada niesamowita cisza. Ale mnie przejęła trwoga, kiedy patrzyłem na świat przez łuki okien” (cyt. wg: H.A. Krüger, dz. cyt., s. 141). Nawet jeżeli to jest stylizacja, a nie wspomnienie, ma ona zapewne podkład autentyczny.

wstąpić szlacheckość ducha. Wojny napoleońskie, choć raniły niemieckie uczucia patriotyczne, świadomość tę utwierdzały, a ostateczna utrata rodzinnego majątku Eichendorffów spowodowana była nieumiejętnością dostosowania gospodarki szlacheckiej do nowych warunków. Eichendorff na próżno starał się o posadę na obszarze mu bliskim, tzn. dawnego habsburskiego Śląska albo – najchętniej – w Wiedniu; jak podaje Ryszard Kincel, kandydował też na stanowisko starosty pszczyńskiego, i można tylko snuć przypuszczenia, jak wyglądałaby jego dalsza twórczość, gdyby pozostał w otoczeniu śląskim⁷. Nie miał jednak wyboru, został urzędnikiem pruskim (lecz znów znalazł się w środowisku niemiecko-polskim, w Gdańsku, gdzie ukończył nowelę „Z życia nicponia”), i utrata bliższej ojczyzny, do której już nigdy nie wrócił, była odtąd trwałą zadrą w jego sercu.

Zanim jednak to się stało, zaczął w tym samym czasie, kiedy powstała „Młodzieńcza tęsknota”, pisać wiersze, które złożyły się z czasem na cykl zatytułowany „Wspomnienie młodości” („Jugendandacht”), składający się z jednego wiersza monostroficznego, jednego dwuzwrotkowego i ośmiu sonetów. Datowane są one na lata 1808–1810, wyszły więc spod pióra dwudziestolatka, ale tak wcześniej drukowane były w czasopiśmie tylko dwa, pozostałe dopiero w wydaniu poezji z 1837 r. Cykl ten zwraca uwagę nie tyle swoją rangą artystyczną, bo inne wiersze z tego czasu bywają doskonalsze, ile skupieniem charakterystycznych także dla późniejszej twórczości motywów, choć przecież powstał w czasie, kiedy majątek rodzinny nie był jeszcze poważnie zagrożony. A jednak już wtedy zachwył łączy się ze smutkiem utraty i niespełnienia, z melancholią i nostalgią. Świat jest tak niewymownie piękny, że nietrwałość olśnienia jest bolesna, naznaczona dramatem przemijania: *By o straconym niebie snuć wspomnienia, / O serce biją lekkie fale wiosny* – tak zaczyna się pierwszy wiersz, mowa też jest o starych ranach, rozerwanych i krwawiących na nowo, o refleksie pierwszej gwałtownej miłości, ukłęknięcia przed ukochaną w akcie hołdu. W dalszych częściach cyklu (ogłoszonych w 1808 r.) wraz z pamięciowym nawrotem serdecznych pieśni i beztróskich czasów dzieciństwa pojawia się przezierająca przez ten barwny świat spoza zwiwnego welonu postać Dziewicy; kolejny sonet nosił w pierwodruku tytuł „An Maria” i jeszcze wyraźniej, w modlitewnym westchnieniu, formułował te sprzeczne, jakby zakorzenione w tradycji śląskiego mistycznego baroku, doznania: radość objawienia, słodką wzajemność boskości i człowieczeństwa, a zarazem ból

⁷ R. Kincel, dz. cyt., s. 19.

niespełnienia, ponieważ najwyższe piękno może być zaledwie przecuciem innego, doskonalszego bytu:

*Tak było, jakbyś cicho wzrok podniosła,
I wyciągnęła ku mnie Twe ramiona tęsknie,
I czuła ból, coś mi go słodko zadać chciała.*

*W objęciu ciepło błogie mnie ogarnia,
I życie mnie przenika złocistym promieniem,
Ach, obym wiecznie przy Twym sercu został!*

I zaraz potem następuje sonet z miłością wzorcowo romantyczną: rankiem skowronki wzywają do wędrowki, słowiki zanoszą się śpiewem w zaroślach, rodzą się myśli o śmierci kochanków wśród tych słodkich tonów, nie może się spełnić gorące pragnienie, aby dziewczyna uplotła dla obojga wieńce z kwiatów... Kolejny sonet umieszcza wybrankę za górami i lasami, ale świta nadzieja, że perły też zwiąże ona w sznur, który połączy w końcu czekającą na wyrok niebios parę: *Was Himmel schloß, mag nicht der Himmel brechen* (Nie złamie niebo niebieskich wyroków). Nie ma jednak wiersza, który by celniej wyrażał tę rozterkę niż sonet następny, jakby korespondujący z malarstwem Caspara Davida Friedricha (choćby z obrazem „Wędrowiec nad morzem mgły”, o dziesięć lat późniejszym): młodzieniec staje na urwisku skalnym, z dołu dochodzi śpiew ptaków, w dali rozbrzmiewają rogi, jak płacz ojczyzny po stracie syna (odtąd już róg myśliwski zawsze będzie się w poezji Eichendorffa odzywał skargą, wołaniem ku utraconej krainie, będzie więc prawdziwym „Des Knaben Wunderhorn”: *Wars niemals da, als rief die Eine, Deine? Gdzie byłeś, gdy wołała ta jedna, ta Twoja?*). W dali rysują się granatowe góry, ze szczytów rozciąga się łuk przymierza, most ku nieznanym krainom, obracają się gwiazdy, z dołu dobiega burzliwy szum, zapewne rzeki, i sonet kończy się pytaniem: dlaczego jeszcze zwlekasz? – czyli obecnym w najlepszych wierszach Eichendorffa, w liryce drugoosobowej, zawieszeniem odpowiedzi: można bezpiecznie przejść po łuku (tym rozwieszonym po potopie, z „Genesis” 9,13: *Łuk mój położę na obłokach, i będzie znakiem przymierza między mną a między ziemią*⁸) albo rzucić się w przepaść, jeżeli bólu nie da się wytrzymać.

Ten wiersz nie jest już tylko przykładową realizacją romantycznego sonetu, który wpisuje się do sztambucha – brzmi w nim autentyczna

⁸ Przekład ks. Jakuba Wujka.

rozterka, ponieważ ojczyzna już wtedy objawia się jako utracona (*Jak gdyby tam płakała za tobą ojczyzna*). W kolejnym sonecie gasną światła, ustaje nagle taniec i przepaść zawłaszcza zdumionego biesiadnika (*jesteś już mój*), ciągnie w dół, zamienia mu serce w krystaliczny kamień, zastyga też fala smutku, ale unieruchomiony posąg nie przestaje marzyć o tym, aby gorące spojrzenie zamieniło zmrozoną falę w potok łez. Dodajmy, że motyw przerwanej tańca powrócił w późniejszym o parę lat wierszu „Wybór” („Wahl”): zamiast tancerzy krążyć gwiazdy, do tańca śpiewa las, w martwej pustce trwa oczekiwanie na świt, ale zanim to nastąpi, szemrze strumień, krzyczą słowiki, i wyrывa się z serca okrzyk: *Ja zostać chcę przy tobie! / Chcę twoim być kochankiem!* I wreszcie sonet końcowy (*Przez życie się skradają złowrogie godziny...*) staje się wysłuchaną modlitwą: podczas pisania, które ma oddalić lęk, niemoc i ból, aniołowie kruszą więzy i pojawia się światło uciszające skargę.

Znamienne, że motyw umartwienia, jako koniecznego warunku zmartwychwstania w przemienionej postaci, pojawia się u Eichendorffa tak wcześnie i równolegle ze szczęśliwymi zaręczynami, których echo pobrzmiwa może w wierszu „Noc wiosenna” („Frühlingsnacht”), późniejszej części „Liederkreis” Schumann’a, z najradośniejszym, dobitnie brzmącym, podszeptanym zgodnie przez księżyc, gwiazdy, szumiący gaj i oszalałe słowiki pieśniowym finałem: *Sie ist Deine, sie ist dein!* Ale nieuchwytność miłości, tak jak nieuchwytność ojczyzny, przedmiotu największego ukochania, jest nie do przecięcia, olśnienie tylko na chwilę objawia się jako złoty ścieg, aby zaraz zniknąć (zakończenie cyklu „Wehmut”). W dwa lata po „Nocy wiosennej” ukazuje się drukiem wiersz „Trudny wybór” („Schlimme Wahl”): zbliża się czas godów, wybranka ma zamek, park i jezioro, powóz już pędzi przez las, ale po skałach przemyka wróżka, czesze złote włosy i śle spieszącemu kawalerowi gorące spojrzenie, które jeśli *...nie spali cię na popiół: / Jedź zdrowo, nigdy nie byłeś poetą!* Spełnienie nigdy nie jest ostateczne, cel umyka i niespodziewanie ukazuje się gdzie indziej. Metaforyczną tego figurą jest wiersz „Olbrzymi” („Die Riesen”): siłacze szturmują zamek, z którego rozlega się śpiew dziewczyny, i kiedy po wielu trudach wdzierają się na szczyt, zamek znika, a ludzka tęcza wykwita w innym miejscu. Ucieleśnia się tu archetyp nieosiągalności, utrwalony w tradycji motywem poszukiwań świętego Graala (który wyjątkowo daje się odnaleźć wybrańcowi spośród wybrańców), a powracający w podobnej postaci w Leśmianowskiej „Dziewczynie”: *Dwunastu braci, wierząc w sny, zbadało mur od marzeń strony...* Podobnie wymykają się cele życia: spośród dwóch towarzyszy („Die zwei Gesellen”) jeden założył rodzinę, uprawiał rolę i kołysał dzieciątko, drugi stracił swoją łódź, zwa-

biony śpiewem syren, został rozbitkiem, i poeta jednakowo płacze nad ich losem. Przystań ziemską pozostaje nienazwana.

Jednym z najwcześniejszych wierszy Eichendorffa, który można związać z konkretnym śląskim pejzażem, jest „Poranek” („Der Morgen”), który powstał pod wrażeniem widoku ze Słęzy. W swoim dzienniczku 16-letni gimnazjalista zanotował pod datą 21 i 22 maja 1804 r. przebieg wycieczki do Sobótki, skąd nocą przyszło wyruszyć na wspinaczkę (może dalekim refleksem tej wyprawy był wiersz „Tęsknota” z „Pieśni wędrownych”, osnuty na podobnym motywie), aby o wpół do czwartej znaleźć się na szczycie i obserwować wschód słońca⁹. Wiersz, zaczynający się od słów *Sei mir gegrüßt, o Morgen-sonne!* opisuje wyłaniający się z mgieł porannych świat – pola, wieś i miasto (łatwo domyślić się w nim Świdnicy), i kulminuje w zachwycie pierwotnym światłem dnia, które ma unieść obserwatora do niebieskiej ojczyzny: jeszcze jedno potwierdzenie mistycznego, od samego początku, charakteru tego pojęcia. Wtedy też zaczął się już rysować topos „bycia wołanym”: tęskni nie tylko poeta do swojej duchowej ojczyzny, ale słyszy wciąż jej głos, jej tęskne wezwanie. Najwyraźniej słychać te głosy w nie opublikowanym za życia poety (przewidzianym początkowo do noweli „Dichter und ihre Gesellen”), dedykowanym bratu wierszu „Ojczyzna” („Die Heimat”) z incipitem: *Pamiętasz jeszcze zamek na cichej wyżynie?...: woła róg, szumi las i w szumie tym jest nienazwany ból (ein unnenbar Weh), przechadzająca się po ogrodzie dziewczyna budzi czarodziejskie dźwięki, śpiewają kwiaty i drzewa, szemrzą strumienie, a ten tajemniczy śpiew dopada i wzywa braci w każdej chwili (podobna fraza pojawiła się w wierszu „Do mojego brata” z cyklu „Pogłosy”: *Pamiętasz jeszcze ogród...*). Motyw tęsknoty wzmocniony jest często pragnieniem posiadania skrzydeł, na wzór znanej śląskiej pieśni ludowej, ale może też nie bez wpływu wiersza z „Cudownego rogu chłopca”: *Wenn ich ein Vöglein wär...* Innym, rozślawionym dzięki muzyce Mendelssohna, wierszem ojczyźnianym jest „Pożegnanie” („Abschied”) z budzącą dreszcz archetypową frazą: *O Täler weit, o Höhen, / O schöner, grüner Wald*, który po śmierci poety drukowany był z komentarzem: *Pieśń powstała w zamkowym parku, ulubionym miejscu Eichendorffa, przed odjazdem do Wiednia, dokąd poeta udał się wraz z bratem w październiku 1810. Wczesna wersja tego wiersza nosiła tytuł „Zajęczy ogród” („Hasengarten”), od nazwy części łubowickiego parku, przechodzącego na stoku wzgórza w pejzaż naturalny, a wyjątkowe**

⁹J. von Eichendorff, *Schlesische Tagebücher*, hrgs. v. A. Riemen, Berlin 1988, s. 85-86.

znaczenie wersji ostatecznej polega na tym, że w las wpisane jest tu (*da steht im Wald geschrieben*) słowo porównywalne rangą ze słowem świętej księgi, zaś rolą poety jest jego właściwe odczytanie. Od zwykłych śmiertelników odróżnia się poeta tym, że umie słuchać.

Tak można by tropić liczne motywy, które mają odniesienia realne, nawet gdy zostały one zatarte albo były przeznaczone do rozpoznania jedynie w najbliższym kręgu. Przywołamy więc jeszcze tylko parę: antynomie strzyżonej i wolnej natury w wierszu „Księżę Rokoko” nasunął zapewne kontrast między żywopłotową aleją, prowadzącą od łubowickiego pałacu do zajęczego ogrodu, a swobodnie rosnącymi, malowniczymi drzewami; „Jarmark” to imaginacyjny powrót do Raciborza (bo właśnie tam jeździło się na jarmarki), w którym nikt już poety nie zna, gdzieś w tłumie miga dawna kochanka i tylko wiatr gwizdzc po uliczkach; „Ostatni powrót” („Letzte Heimkehr”) przedstawia zjawienie się u progu ojczystego domu, zaszypanego teraz śniegiem, skąd anioł prowadzi przybysza do niebieskiej ojczyzny. Gdyby wziąć na serio wyznanie poety o zamku w Toszku z „Bilderbuch aus meiner Jugend”: *To jest zamek, o którym często śpiewałem, gdzie elfy tańczą na leśnej polanie i sarny się pasą w świetle księżyca*¹⁰ – wypadałoby właśnie tu lokalizować elfy, które zapraszają na bal w wierszu o takimż tytule, i inne dziwy księżycowych nocy. Ale podczas gdy występują w poezji Eichendorffa związane z jego biografią Halle, Saara, Gibichenstein, Ren i Gdańsk, a także Rzym, Tyber i Wezuwiusz – próżno w niej szukać, jak już stwierdziliśmy, nazw miejscowych ziemi śląskiej, która nigdy nie przestała wołać do pisarza, ale która stawiała się stopniowo miejscem ruin, rodzinnych grobów, innych drzew i obcych ludzi. Wiersze poświęcone temu doznaniu zawierają charakterystyczne sprzeczności, jak „Daremnny gniew” („Vergebener Ärger”): poeta wyobraża sobie, że stoi przed zmurzonym domem dzieciństwa i grobami bliskich, gniewają go panoszące się w tym smętnym pejzażu młode pędy, ale nadchodzi wiosenny poranek i świat jaśnieje od nowa. W cyklu „Pogłosy” wysniony dom, z padającymi płatkami kwiecica wśród wiosennej zieleni, po przebudzeniu zamienia się w obcą krainę, płatki kwiatów są kryształkami lodu, okolica jest biała od śniegu, a włosy od starości. Właśnie to rozdarcie między miłością i goryczą, między tonacją epifaniczną i elegijną brzmi w cyklu „Liederkreis” Schumanna, otwartym pieśnią „Na obczyźnie” („In der Fremde”), w której od strony ojczyzny nadciągają chmury wśród czerwonych błyskawic, wszyscy bliscy umarli i wkrótce będzie szumiał już tylko las niebiański.

¹⁰ H.A. Krüger, dz. cyt., s. 141.

Spór toczy się jeszcze o to, czy młyn wodny ze słynnej romaney „Pęknięty pierścionek” („Das zerbrochene Ringlein”), która powstała około 1810 r., można umieścić w stronach rodzinnych pisarza, czy w okolicach Heidelbergu, a zaszczyt ten chcieli pozyskać też młyny saskie, pomorskie, morawskie i inne śląskie, m. in. w Toszku. Romanca przedstawia rozpacz młodzieńca, któremu nie dochowała wierności piękna młynarzówna. Eichendorff był wtedy fortunnym narzeczonym i gdyby miało chodzić o jego własne przeżycia, to chyba z wcześniejszej młodości. A w okolicy Łubowic nie brakowało młynów wodnych; w samej Brzeźnicy były – jak podał Krüger – dwa: Markłowskiego przy drodze do Łubowic i Kiszki „Na Wygonie” (tak nazywano małą dolinkę). Nie można więc zlekceważyć zanotowanej przez Krügera opowieści starego nauczyciela Józefa Onderki z Raciborza, wedle której Eichendorff podczas leśnych spacerów zatrzymywał się w młynie leżącym w dolince Na Wygonie u młynarza Kubitty (Kubity?) i chętnie się odświeżał szklanką mleka z rąk jego powabnej córki¹¹. Dzisiejsze istnienie tego młyna, nad strugą płynącą z Czerwicy do Odry, potwierdził Kincel¹². Spotkania te musiały zostawić trwałe ślad w pamięci pisarza, skoro w powieści „Ahnung und Gegenwart” znajdują się aż dwie sceny ze zjawiskową dziewczyną w młynie wodnym: w pierwszej mieszkankę ogarnia tajemny dreszcz na widok przybysza, w drugiej młyn jest opuszczony i koło już się nie obraca, a wśród dębów pojawia się dziewczyna z jakby znajomą twarzą, niby archetypowy obraz, śpiewa „Pęknięty pierścionek” i znika w lesie. W roku publikacji wiersza (1813) jego autor, nadal trwając w stanie narzeczeńskim, nie mógł być podejrzewany o jakąś nową werteriadę (bohater romaney nie chciał już dłużej żyć), ale jeden szczegół go zdradzał: dający się ciągle słyszeć szum młyńskiego koła. Tylko Eichendorffowi bez przerwy szumiały lasy i potoki, śpiewały słowiki i skowronki, grały myśliwskie rogi, dzwoniły dzwony, szeptała coś noc, i zawsze były to głosy ze Śląska.

ANDRZEJ LAM, ur. 1929, kierownik Zakładu Literatury Polskiej XX w. na Wydziale Polonistyki UW, autor prac poświęconych literaturze, zwłaszcza poezji XX w. („Polska awangarda poetycka”, 1969, „Kolumbowie i współczesni”, 1972, „Lupus in fabula”, 1988) i przekładów poetyckich z łaciny („Dzieła wszystkie” Horacego, 1992) i niemieckiego (m.in. „Pieśń o Nibelungach”, 1995, „Minnesang”, 1997, poczyc Goethego, 1995, Eichendorffa, 1997). Mieszka w Warszawie.

¹¹ Tamże, s. 79.

¹² R. Kincel, dz. cyt., s. 30.

Demokracji trzeba się uczyć

Z posłem Arturem Płokszto,
polskim deputowanym do parlamentu Litwy,
członkiem komisji finansów,
rozmawia Krzysztof Renik

— *Co dla społeczeństwa litewskiego oznacza zaproszenie Litwy do negocjacji na temat członkostwa w Unii Europejskiej?*

— To wydarzenie ma z pewnością duże znaczenie dla państwa litewskiego, a tym samym i dla obywateli Republiki Litewskiej. Natomiast przez opinię publiczną wydarzenie to zostało przyjęte dość chłodno. Gazety poświęciły temu jedynie krótkie wzmianki.

— *Czy to oznacza, że mieszkańcy Litwy nie widzą sensu integracji europejskiej, nie widzą w niej swojej szansy?*

— Na Litwie jest w tej chwili głęboki kryzys gospodarczy, jest kryzys finansów publicznych. Wszyscy obywatele mają tego świadomość. Społeczeństwo Republiki Litewskiej interesuje przede wszystkim rozwiązanie tego kryzysu. Natomiast Unia Europejska coraz częściej jest kojarzona na Litwie z niepopularnymi ustawami, z podwyżkami cen, z większymi akcyzami, czyli z takimi działaniami władz, które nie wywołują aprobaty społeczeństwa. Dzieje się tak, ponieważ wprowadzając jakąkolwiek niepopularną reformę władze mówią: to jest wymóg Unii Europejskiej. Myślę, że właśnie z tego powodu w sondażach przeprowadzonych w grudniu 1999 r. liczba osób niechętnych wstąpieniu Litwy do Unii była po raz pierwszy większa aniżeli liczba zwolenników integracji z Unią.

— *W takim razie, gdzie społeczeństwo litewskie lokuje swoje sympatie polityczne i gospodarcze? Czy chce budować państwowość niezwiązaną współpracą z żadnym ugrupowaniem, czy też te sympatie zwracają się, na przykład, w stronę Rosji lub szerzej – Wspólnoty Niepodległych Państw?*

— Jeżeli rozmawiamy o elitach politycznych to orientacja jest jednoznaczna: Unia Europejska i NATO. Natomiast społeczeństwo

w swojej masie raczej się nad tym nie zastanawia. Takiej jednoznacznej orientacji w społeczeństwie po prostu nie ma. To znaczy, jest jedna orientacja: wszyscy chcieliby żyć lepiej.

— *A jaki typ gospodarki zdaniem społeczeństwa litewskiego może zapewnić to lepsze życie?*

— Odpowiedź jest w tym wypadku jednoznaczna. Na Litwie nie ma przeciwników gospodarki rynkowej. Mimo to, kiedy nie tak dawno przeprowadzano sondaż i pytano, czy ludziom żyje się lepiej teraz, czy też żyło im się lepiej w czasach socjalizmu, to w większości odpowiadali, że lepiej było w czasach socjalizmu. Natomiast, gdy pytano, czy ludzie chcą powrotu do tamtych czasów, to odpowiedź była jednoznaczna – nie!

— *Czy rzeczywiście w socjalizmie żyło się tu lepiej? Czy wynik tego sondażu nie pokazuje zjawiska, które można określić jako idealizację przeszłości?*

— Ludzie odpowiadają w ten sposób biorąc pod uwagę wyłącznie siłę nabywczą swoich zarobków. Nie ukrywajmy – za czasów sowieckich ta siła była wyższa. Ale siła nabywczą zarobków ludności to tylko jeden z elementów kształtujących jakość życia. Analiza tych innych elementów wskazuje, że powrotu do tamtych czasów nikt tu nie chce. Sytuacja, o której mówimy, jest typową sytuacją okresu przejściowego, w którym społeczeństwo zbiedniało.

— *Gdzie tkwią przyczyny obecnego kryzysu gospodarczego i finansowego państwa litewskiego? Czy nie jest tak, że główną przyczyną jest załamanie się rosyjskiego rubla w sierpniu 1998 r.?*

— Myślę, że stan gospodarki litewskiej jest w 50% pochodną krachu gospodarczego Rosji. Kryzys rosyjski wywołał kryzysy w gospodarkach innych krajów. Ale pozostałe 50%, to jest wynik niedostosowania litewskiej polityki gospodarczej do realiów. Rząd uznał, że kryzys rosyjski nie wpłynie na gospodarkę Litwy i działał tak, jakby tego kryzysu w Rosji nie było. Z tego właśnie powodu według danych instytutu gospodarki rok 1999 Litwa zakończyła spadkiem produktu narodowego o 2,1%.

— *Czy sądzi pan, że kryzys rosyjski także w roku 2000 będzie tak istotnie wpływał na wyniki gospodarcze Litwy?*

— Litewskie przedsiębiorstwa znalazły się w rzeczywistości dramatycznej sytuacji. Załamanie się rynku rosyjskiego sprawiło, że zakłady przemysłowe szukają teraz gwałtownie innych możliwości sprzedaży swojej produkcji. To, być może, nawet jest pozytywny efekt rosyjskiego kryzysu. Ale tak czy inaczej, gospodarka litewska pozostanie jeszcze długo zależna od rynku rosyjskiego. Poza tym, powiedzmy otwarcie – gospodarka zachodnia też jest zależna od rynku rosyjskiego. Tak więc, dopiero ożywienie na rynku rosyjskim pociągnie za sobą ożywienie gospodarki litewskiej. Ożywienie na rynkach zachodnich również może pomóc gospodarce litewskiej. W rzeczywistości bowiem stan gospodarki litewskiej i litewskiego rynku bardziej zależy od stanu gospodarki i stanu rynku w regionie, aniżeli od wewnętrznych problemów Litwy. Republika Litewska jest małym państwem.

— *Czy elity polityczne i gospodarcze Litwy mają jakąś strategiczną wizję rozwoju i litewskiej gospodarki?*

— To, co dzieje się w tej chwili, to jest polityka opanowywania kryzysu. To nie jest polityka, która może być fundamentem przyspieszonego rozwoju w przyszłości. I tak będzie w najbliższym czasie, ponieważ w roku 2000 odbędą się na Litwie wybory i nie sądzę, by obecny rząd odważył się na jakieś radykalne kroki.

— *Przewiduje pan gospodarczą stagnację na Litwie?*

— Zdecydowanie tak. Jesteśmy w okresie recesji i ta recesja będzie z pewnością trwała przez cały rok 2000. Może tuż przed wyborami rząd spróbuje wywołać jakieś ożywienie gospodarcze za pieniądze uzyskane z drugiej fazy prywatyzacji telekomunikacji litewskiej.

— *Jakie miejsce w gospodarce litewskiej zajmuje współpraca gospodarcza z Polską?*

— Polska jest oczywiście strategicznym partnerem państwa litewskiego, ale jest przede wszystkim partnerem politycznym. Gdy idzie natomiast o obroty handlowe, o obecność kapitału polskiego na Litwie, to Polska nie zajmuje wysokiego miejsca. Wyraźnie w tej chwili widać, że nastąpiła stagnacja stosunków gospodarczych z Polską, utworzono, co prawda, wiele wspólnych instytucji, ale działalność tych instytucji pozostawia wiele do życzenia. Teraz trzeba sprawić, by te instytucje rzeczywiście zaczęły działać. To zresztą dość normalne – łatwiej powołać do życia instytucje, trudniej wypełnić treścią ich działania. Trzeba zresztą wyraźnie powiedzieć, że oczekiwania obu

państw są różne. Państwo polskie, na przykład, przykładu duże znaczenie do położenia mniejszości polskiej na Litwie, natomiast Litwa chciałaby widzieć w Polsce przede wszystkim adwokata i pomost na swej drodze do Europy.

Z tego powodu Litwa w obustronnych kontaktach akcentuje przede wszystkim tę tematykę, strona polska problematykę mniejszości narodowych. Co, nawiasem mówiąc, na Litwie zaczyna wywoływać pewne rozdrażnienie.

— *Ale przedstawiciele mniejszości polskiej na Litwie dość często oskarżają polskie elity polityczne, iż ignorują położenie polskiej diaspory w Republice Litewskiej i interesują się właśnie tym, czym chciałaby zajmować się strona litewska, czyli problematyką europejską przede wszystkim.*

— Z mojego punktu widzenia państwo polskie rzeczywiście dużo robi w kwestii polskiej mniejszości na Litwie. Natomiast to, o czym pan mówi, to już zależy od tego, z kim spośród polskiej mniejszości na Litwie się rozmawia. Zupełnie inne opinie usłyszysz pan od rolników, którzy są w tej chwili na krawędzi bankructwa, a zupełnie inne od przedsiębiorców, którzy rozwijają swe interesy i chcieliby te interesy rozwijać jeszcze szybciej.

— *Wspomniał pan o niewielkiej obecności polskiego kapitału na Litwie. Czy sądzi pan, że polska mniejszość na Litwie może skorzystać z obecności polskiego kapitału w państwie litewskim?*

— Oczywiście są tu firmy, w których pracują Polacy, których dyrektorami są Polacy, których właścicielami są Polacy. Te firmy, dają sobie jakoś radę. Polacy mieszkający na Litwie mają możliwości uzyskania zatrudnienia w takich firmach. Z drugiej wszakże strony widać już teraz wyraźnie, że sam fakt bycia Polakiem nie wystarcza, by w takiej firmie uzyskać zatrudnienie. Polskie firmy, które się tu pojawiają nawiązują kontakty z fachowcami bez względu na narodowość. Wygrywają ci, którzy są lepiej do pracy przygotowani. W takiej sytuacji Polacy z Litwy, jako grupa generalnie słabiej wykształcona, nie mają już gwarancji, że obecność polskiej firmy, czy polskiego kapitału da im większe możliwości.

— *Należy pan do Polaków uczestniczących w życiu elit politycznych Litwy. Jak mógłby pan scharakteryzować te polskie elity polityczne na Litwie?*

— W tej chwili jest czterech Polaków w litewskim sejmie. Trudno mówić o polskiej grupie. Jest jeden konserwatysta, jeden przedstawiciel partii pracy i dwóch przedstawicieli Akcji Wyborczej Polaków na Litwie. Wydaje mi się, że obecność Polaków w życiu politycznym Litwy jest dość zbilansowana. Mają oni swoich reprezentantów w największych litewskich ugrupowaniach politycznych, mają również reprezentantów okręgi zamieszkane w większości przez Polaków. Oczywiście, lepiej by się działo, gdyby w życiu politycznym Litwy było więcej Polaków. W tej chwili jest ich zdecydowanie za mało.

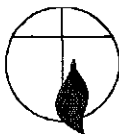
— *Dlaczego tak się dzieje?*

— Tylu jest polskich przedstawicieli w sejmie, ilu Polaków przychodzi na wybory. Polacy na Litwie są niestety bardziej pasywni politycznie, aniżeli inne części litewskiego społeczeństwa.

— *Nie chce pan powiedzieć nic bardziej optymistycznego?*

— Oczywiście, że powiem. Mam po prostu nadzieję, że taki stan rzeczy nie będzie trwał długo. Proszę nie zapominać, że i państwo litewskie powstało niedawno. Udziału w życiu politycznym, korzystania z demokracji trzeba się nauczyć.

KRZYSZTOF RENIK, ur. 1952, polonista, antropolog kultury. Od 1992 r. dziennikarz Polskiego Radia. Mieszka w Warszawie.



Poparcie przyjdzie wiosną

Z posłem Litewskiej Partii Konserwatywnej
Zygmunt Mackiewiczem, członkiem komisji
spraw zagranicznych litewskiego parlamentu,
rozmawia Krzysztof Renik

— *Jak społeczeństwo litewskie przyjęło fakt zaproszenia Litwy do negocjacji w sprawie członkostwa w Unii Europejskiej?*

— Muszę powiedzieć, że dość obojętnie. Może dlatego, że czekano na to zaproszenie już od paru lat. Wcześniej całe społeczeństwo było zmobilizowane w dążeniu do integracji z Unią. Teraz, gdy Litwa jest już zaproszona do negocjacji, sytuacja gospodarcza kraju jest gorsza niż parę lat temu. Dlatego w kręgach politycznych zamiast entuzjazmu jest realizm, natomiast społeczeństwo wyczekuje, jakie będą tego wszystkiego rezultaty.

— *Czy wśród elit politycznych Litwy panuje jednomyślność co do tego, że integracja z Europą to dla Republiki Litewskiej korzystny wybór?*

— Tak. Wszystkie główne prądy polityczne nie mają co do tego wątpliwości. Mamy trzy zasadnicze priorytety polityczne: dobre stosunki z sąsiadami, wejście do NATO i integracja z Unią Europejską. Natomiast są oczywiście ugrupowania spoza głównych nurtów życia politycznego Litwy i wśród nich są na przykład eurosceptycy, którzy powiadają, że integracja byłaby dla naszego kraju niekorzystna. Oni utożsamiają globalizację z Unią Europejską. A przecież to nie to samo.

— *Wspomniał pan o dobrych stosunkach z sąsiadami. Czy kształtowaniu takich dobrych stosunków służą publikacje, w których o ziemiach leżących na terytorium Polski, Białorusi i Rosji mówi się jako o ziemiach etnicznie litewskich i tymczasowo okupowanych? Taki kalendarz pojawił się na początku tego roku na Litwie.*

— Kalendarz został wydany przez prywatne wydawnictwo. Władze litewskie nie mają z tą publikacją nic wspólnego. O ile wiem, sprawą

zainteresowała się prokuratura, a czynniki oficjalne Litwy, także rządowe, wyraziły pełną dezaprobatę wobec takich publikacji. Sądzę, że stosunkowo łatwo byłoby wskazać ośrodki zainteresowane takimi publikacjami. To oczywiście środowiska zainteresowane pogorszeniem stosunków Litwy z sąsiadami, przede wszystkim z Polską. Mam nadzieję, że Polacy zdają sobie sprawę z tego, kto może być zainteresowany w destabilizowaniu litewsko-polskiej współpracy i litewsko-polskiego dobrego sąsiedztwa.

— *Mówił pan o eurosceptykach. Jaki jest stopień ich oddziaływania na litewską opinię publiczną?*

— Wydaje mi się, że to oddziaływanie jest dość szerokie, ale nie jest jednocześnie głębokie. Oznacza to, że ten eurosceptycyzm jest bardzo powierzchowny, nie jest przemyślany. Reprezentacja eurosceptyków jest w litewskim sejmie bardzo nieliczna. Nie ma żadnego zorganizowanego ugrupowania, są jedynie pojedynczy posłowie.

— *Według najnowszych sondaży mniej aniżeli połowa litewskiego społeczeństwa popiera integrację Litwy z Unią. Czy sądzi pan, że ten spadek poparcia dla idei integracyjnych będzie na Litwie tendencją stałą?*

— Obawiam, się, że tak. Będzie się tak działo aż do momentu podjęcia przez Litwę poważnych negocjacji na temat integracji. Wtedy społeczeństwo będzie się mogło rzeczywiście dowiedzieć, jakie wyrzeczenia będą konieczne, ale też i na jakie korzyści możemy liczyć. Przedstawiając te dwie strony będziemy mogli przekonywać społeczeństwo, że warto się integrować z Unią. I wówczas, jak sądzę, poparcie dla członkostwa Litwy w Unii się zwiększy.

— *Sądząc z obecnych sondaży społeczeństwo litewskie w integracji z Unią widzi więcej zagrożeń aniżeli korzyści.*

— To oziębienie stosunku społeczeństwa litewskiego do Unii ma swoje bardzo przyziemne i racjonalne powody. Jest zima, trzeba wydawać więcej pieniędzy na ogrzewanie, na jedzenie, na ubranie. Zimą nastroje społeczne zawsze są gorsze. Poczekajmy na wiosnę, poczekajmy na początek pertraktacji. Wtedy przekonamy się, ile pieniędzy wpłynie na potrzeby dostosowawcze i wtedy będziemy mogli ludziom pokazać naszą sytuację na tle sytuacji choćby Białorusi, Ukrainy, także Rosji. Przecież tam, w Rosji, trudno spodziewać się

szybkiej poprawy gospodarki. A Rosja, czy Związek Sowiecki, ciągle są jeszcze dla wielu naszych obywateli punktem odniesienia. Ludzie mówią: przy socjalizmie żyliśmy dobrze. Tylko trzeba ich zapytać: kiedy? Jedynie w końcowych latach istnienia Związku Sowieckiego, kiedy ropa była droga i cała gospodarka sowiecka opierała się na jej eksporcie. Tylko że to trwało przez kilka, może kilkanaście lat. Trzeba to ludziom przypominać.

— *Kryzys finansowy i gospodarczy, który w tej chwili dotyka Litwę, jest w dużym stopniu pochodną kryzysu rosyjskiego. Wydawałoby się logiczne, iż w takiej sytuacji społeczeństwo litewskie będzie chętniej zwracało się w stronę Unii Europejskiej, aniżeli w stronę Rosji. A jednak tak nie jest. Dlaczego?*

— Dla krajów zachodnich państwa bałtyckie są jedynie punktem wyjścia do kontaktów z Rosją. Dla wszystkich Rosja jest ważnym rynkiem zbytu. Dla państw bałtyckich także. Trudno zreszlą sobie wyobrazić, byśmy z naszą produkcją mogli wejść na rynki zachodnie. Dla takich krajów, jak Litwa, Rosja pozostanie naturalnym partnerem handlowym. Naszym rynkiem będą ziemie przed Uralem i za Uralem. Społeczeństwo litewskie doskonale zdaje sobie z tego sprawę. Choćby być może nie do końca zdaje sobie sprawę, że tego typu sytuacja może doprowadzić do uzależnienia kraju od Rosji. Przykład rafinerii w Mażejkach wyraźnie pokazuje, jakiego typu naciski może wywierać Rosja.

— *Te naciski mogą ograniczać bezpieczeństwo gospodarcze Litwy, a co za tym idzie także suwerenność kraju. Czy Litwa ma już alternatywne źródła zaopatrzenia, choćby w ropę naftową?*

— Tak, powstała taka możliwość. Wybudowaliśmy w tym celu terminal naftowy w Kłajpedzie. Tylko że ropa importowana spoza Rosji jest droższa. Z drugiej wszakże strony jej jakość jest lepsza, a przy dobrych technologiach można z takiej samej ilości surowca uzyskać więcej wysoko przetworzonych produktów. Litwa ma takie możliwości, a przejęcie przez amerykańską spółkę większości akcji rafinerii w Mażejkach, co tak bardzo zirytowało koncerny rosyjskie, może w tym jeszcze pomóc. Z pewnością obecność Amerykanów w Mażejkach będzie dobrze służyła Litwie.

— *Czy przewiduje pan, że pomiędzy trzema krajami bałtyckimi, Litwą, Łotwą i Estonią, aspirującymi do członkostwa w Unii Europej-*

skiej rozwinie się współpraca w kwestii integracji? Czy też odwrotnie – każde z państw będzie chciało rywalizować z sąsiadem?

— Są deklaracje na temat takiej współpracy. Te deklaracje stały się głośniejsze z chwilą zaproszenia do negocjacji Litwy i Łotwy. Proszę pamiętać, że Estonia została zaproszona wcześniej. Niestety pojawia się też element rywalizacji, a nawet chęć swoistego przywództwa wśród trójki państw bałtyckich. Łotwa na przykład powiada, że jest bardziej przygotowana do członkostwa w Unii aniżeli sąsiedzi. Bardziej nawet aniżeli Estonia. Politycy łotewscy wymieniają nawet datę wstąpienia – ma to być rok 2003. Sądzę, że chodzi w tym przypadku o efekt propagandowy na użytek własnego społeczeństwa.

Mam nadzieję, że zwycięży duch współpracy i od deklaracji uda się nam przejść do konkretnych działań. Tym bardziej że Europa postrzega kraje bałtyckie, jako całość, jako jeden region.

— *Liczy pan bardziej na współpracę, a nie na rywalizację?*

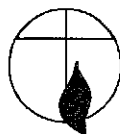
— Polityk musi się liczyć z każdą sytuacją. Zresztą, są powody obiektywne, dla których ta współpraca może być utrudniona. Na przykład Estonia i Łotwa należą do World Trade Organization, Litwa nie, ponieważ obawia się globalizacji i absolutnie wolnego rynku. Owszem, wolny rynek, ale nieco regulowany.

— *Jak Polacy mieszkający na Litwie postrzegają litewskie dążenie do integracji z Unią Europejską?*

— Polacy nie są wrogo nastawieni do integracji, ale też nie są jej entuzjastami. Opinię polską kształtuje tu, między innymi, ta część polskojęzycznej prasy, której redaktorzy wywodzą się w prostej linii z aparatu partyjnego komunistycznej Litwy. Trudno spodziewać się, by ci ludzie, z mentalnością wyniesioną z komitetów partyjnych, dawni propagandyści sowieckiego państwa, stali się nagle entuzjastami integracji z Unią Europejską. Myślę wszakże, że problemu z uzyskaniem poparcia polskiej diaspory dla integracji z Unią nie będzie. Przecież to właśnie Unia Europejska jest i może być w przyszłości odtrutką przeciw nacjonalizmowi, szowinizmowi czy nawet faszyzmowi.

— *Uważa pan, że integracja europejska może pomóc mniejszościom zamieszkującym kraje bałtyckie, w tym także polskiej mniejszości na Litwie?*

— Tak, w bardzo dużym stopniu. Choćby sprawa pomocy finansowej. Unia wspomaga swoimi funduszami regiony mające większe trudności. Gdyby stało się tak, że regiony zamieszkiwane w większości przez Polaków okazały się zacofane w stosunku do innych regionów, to Polacy mogą liczyć na unijne pieniądze. Wcale tego Polakom nie życzę, bo chciałbym, żeby umieli sobie dawać radę sami, ale gdyby już do tego doszło, to można liczyć na unijną pomoc. Poza tym, prawa unijne otaczają ochroną mniejszości narodowe. To także powinno być dla Polaków na Litwie istotne.



Edytorial z „*La Civiltà Cattolica*”

Dojrzałość i śmierć wiary

16 października 1999 r.

Dar wiary, którego Bóg udziela chrześcijaninowi w momencie chrztu, może przynieść dwojaki rezultat: może wzrastać aż do osiągnięcia dojrzałości i w ten sposób wydawać owoce w postaci autentycznego życia chrześcijańskiego, może też zatrzymać się w rozwoju, wegetować przez pewien czas nie dając owoców, by następnie osłabnąć i umrzeć. Tak więc wiara osiąga dojrzałość albo umiera, wzrasta do swej pełni albo słabnie aż do zupełnego zaniku.

Rozwój wiary co do zakresu, intensywności i aktywności prowadzi ją do dojrzałości. Czym jest i na czym polega dojrzałość wiary?

Sama w sobie – czyli jako dar Boży – wiara jest pełna i dojrzała już od momentu, gdy Bóg wlewa ją przez chrzest; natomiast od strony przyjmującego ją ducha ludzkiego wiara jest zarodkiem w ochrzczonej dziecku i czymś jeszcze niedoskonałym u osoby dorosłej przyjmującej chrzest. Istnieje faktycznie stadium „dziecięcej” wiary, o którym możemy mówić u dzieci i nastolatków przyjmujących chrzest, ale które św. Paweł odnosi także do chrześcijan z Efezu, gdy zachęca ich, by nie byli już dziećmi, ale by stali się dojrzałymi w wierze i poznaniu Chrystusa. Bóg – powiada św. Paweł – ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, pasterzami i nauczycielami, abyśmy doszli wszyscy razem do jedności wiary i pełnego poznania Syna Bożego, do człowieka doskonałego, do miary wielkości według Pełni Chrystusa. Chodzi o to, abyśmy już nie byli dziećmi, którymi miotają fale i porusza każdy powiew nauki, na skutek oszustwa ze strony ludzi i przebiegłości w sprowadzaniu na manowce fałszu (Ef 4,13-14). Pisząc potem do chrześcijan w Koryncie, dodaje: *Bracia, nie bądźcie dziećmi w swoim myśleniu, lecz bądźcie jak niemowlęta, gdy chodzi o rzeczy złe. W myślach waszych bądźcie dojrza-li!* (1 Kor 14,20).

W myśli św. Pawła wiara „dorosła” i dojrzała to taka wiara, która nie zraża się w obliczu kierowanych do niej zastrzeżeń czy napotykanymi trudnościami, wiara, która przede wszystkim nie ulega *każdemu* powiewowi nauki ludzkiej, ale pozostaje mocno zakotwiczona

w Ewangelii Chrystusa, jest przenikliwa i czujna w odpieraniu intryg błędu, także wtedy, gdy ukrywa się on pod płaszczem prawdy.

W praktyce wiara może być dziecinna i niedojrzała na bardzo wiele sposobów. Dziecinna i niedojrzała jest wiara, która nie łączy w jedną całość życia wierzącego i nie oświecla go swym światłem i mocą, lecz pozostaje oderwana, bez związku z resztą egzystencji i bez realnego na nią wpływu. W ten sposób wierzący prowadzi (jakby) podwójne życie: jedno – religijne, ograniczone – w najlepszym wypadku – do mszy św. niedzielnej i odmówienia jakiejś modlitwy, i drugie – świeckie, które (w sumie) jest jego „prawdziwym” życiem. Dziecinna i niedojrzała jest wiara, która ogranicza się jedynie do suchej praktyki religijnej, zachowywania przykazań Bożych i zaleceń Kościoła, płynąca raczej z poczucia obowiązku czy strachu przed Bogiem i jego karami, niż z miłości do Boga, z chęci podobania się mu i zjednoczenia z nim. Dziecinna i niedojrzała jest wiara, która zamyka się w sobie i nie otwiera się na działalność dobroczynną i apostołat, czyli taka, która nie czuje potrzeby przejawiania się w dziełach miłosierdza i udzielania się innym.

Tak więc, jest dziecinna i niedojrzała taka wiara, która pozostaje bezmyślnym i fideistycznym przyjmowaniem tego, co mówi Kościół, bez wysiłku wnikania – na ile to możliwe – oraz krytycznej refleksji, po to, by dojść do osobistego przekonania, by przyjmowaną od Kościoła wiarę uczynić „własną”. Ciekawe, że niektórzy wierzący wprost unikają krytycznej refleksji nad własną wiarą z obawy przed popadnięciem w zwątpienie w obliczu trudności i narażeniem się w ten sposób na kryzys wiary lub wręcz jej utratę. Tak jakby wiara była gniazdem os, od którego lepiej trzymać się z dala! Na marginesie wypada dodać, że krytyczne pogłębienie zakłada pewną formację intelektualną niedostępną dla wielu osób, które jednak posiadają głęboką wiarę.

Czego zatem wymaga się od wiary dojrzałej? Przede wszystkim wymaga się przejścia od wiary, którą nazwaliśmy „tradycyjną” (wierzmy, bo zostaliśmy wychowani w rodzinie lub środowisku chrześcijańskim), do wiary „osobistej”. To przejście wymaga prawdziwego nawrócenia, tak że chrześcijanin dorosły i dojrzały jest zawsze kimś „nawróconym”. To nawrócenie zakłada uświadomienie sobie, czego wiara wymaga NA PŁASZCZYŹNIE INTELEKTUALNEJ: przyjęcia „misterium”, czyli prawd, które przekraczają ludzki umysł i wymykają się intelektowi; NA PŁASZCZYŹNIE WOLNOŚCI: darowania własnej wolności Chrystusowi i rezygnacji z poszukiwania zbawienia w samym sobie lub w innych religiach, gdyż Chrystus jest jedynym Zbawicielem

ludzi; NA PŁASZCZYŹNIE ŻYCIOWEJ: zobowiązania się do życia „po chrześcijańsku” i wkraczania – jak pisze św. Paweł – w nowe życie, będąc umarłym dla grzechu, ale żyjąc dla Boga w Chrystusie Jezusie (por. Rz 6,4.11).

Na czym w praktyce polega to „nowe życie”? Przede wszystkim polega na „umieraniu dla grzechu”: *Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciele, poddając was swoim pożądlivościom. Nie oddawajcie też członków waszych jako broń nieprawości na służbę grzechowi, ale oddajcie się na służbę Bogu jako ci, którzy ze śmierci przeszli do życia, i członki wasze oddajcie jako broń sprawiedliwości na służbę Bogu* (Rz 6,12-13). Polega też na czynieniu wiary normą i główną zasadą jednoczącą i inspirującą własne życie. Innymi słowy, chodzi o pójście za Chrystusem, stanie się Jego uczniem, a zatem przyjęcie sposobu myślenia i skali wartości Chrystusa, przyjęcie mentalności ewangelicznej przy jednoczesnej rezygnacji z własnych schematów patrzenia i sądzenia, które są najczęściej „światowe”, lub – jak powiedziałby św. Paweł – „cielesne”, czyli nie poddane wpływowi Ducha Świętego, który jest Duchem Jezusa. Dlatego powiedzieliśmy, że chrześcijanin dorosły i dojrzały jest kimś „nawróconym”. Czym faktycznie jest tak radykalna przemiana intelektu i serca wierzącego, jeśli nie „nawróceniem” (metanoia), w sensie wskazywanym przez Jezusa, który rozpoczynając swą posługę ogłasza: *Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się* (metanoete) *i wierzcie w Ewangelię* (Mk 1,15).

Dojrzała wiara jest więc owocem nawrócenia, czyli osobistego, wolnego i odpowiedzialnego – a zatem po ludzku dojrzałego – wyboru Chrystusa. Z tego względu nie opiera się już ona na socjologicznych uwarunkowaniach wiary, ale jest niezależna od środowiska, czy to sprzyjającego czy też wrogiego, w którym przychodzi żyć wierzącemu. Przede wszystkim na dojrzałą wiarę nie mają wpływu przelotne uczucia i zmienne stany ducha osoby wierzącej, ani żadne wstrząsy czy psychiczne zawirowania, które może napotkać na drodze swego życia.

Faktycznie nie należy do rzadkich przypadków, gdy wiara jest ściśle powiązana z nieustannie zmieniającymi się stanami ducha i uczuciami. Dziś dana osoba wierzy, bo „czuje” piękno wiary, jakieś ceremonii religijnej czy spotkania modlitewnego, bo „czuje” bliskość Boga, bo przeżyła doświadczenie religijne, które ją poraziło i zafascynowało; ale następnego dnia, gdy te uczucia znikają lub słabną, ta sama osoba już nie wierzy lub wydaje się jej, że nie wierzy. W szczególności częste są przypadki osób, które dotknięte jakimś nieszczęściem

– nieuleczalną chorobą, śmiercią ukochanej osoby, poważnym kryzysem finansowym, rozpadem małżeństwa – zwracają się przeciw Bogu i nie chcą już wierzyć. Podobnie, nierzadkie są przypadki osób, które dotknięte skandalicznym, a czasem po prostu drażniącym i niezręcznym zachowaniem kapłana czują, że ich wiara chwieje się i słabnie, porzucają Kościół – może już na zawsze – nie chcąc mieć więcej do czynienia z żadnymi księżmi. Wyraźnie w takich przypadkach chodzi o osoby, których wiara nie jest dojrzała, lecz infantylna i tradycyjna.

Inną cechą wiary dojrzałej i osobistej jest jej moc oświecająca i jednocząca. Rzeczywiście, jest ona zdolna oświecić wierzącego pozwalając mu odkryć, iż w jego życiu – choćby najbardziej burzliwym i ponurym – spełnia się Boży plan, który jest zawsze planem miłości i zbawienia; pozwalając mu odkryć przede wszystkim to, że straszliwa tajemnica ludzkiego cierpienia i śmierci znajduje swe wyjaśnienie w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa. Poza tym, dojrzała wiara nadaje życiu wierzącego spójność, pokazując, jak w Chrystusie jednoczą się wartości ponadczasowe i ludzkie, i jak od Chrystusa otrzymują one pełnię znaczenia; jak – bez bolesnych i dręczących rozdarć – można stać się pełnym człowiekiem, zaangażowanym w tworzenie świata bardziej ludzkiego i sprawiedliwego, będąc jednocześnie w pełni chrześcijaninem.

Trzecią cechą dojrzałej wiary jest to, że jest ona „przeżywana” a nie tylko „praktykowana”. Faktycznie „praktyka religijna” może kryć w sobie wiele nieporozumień. Można praktykować, by inni nas widzieli i uważali za dobrych chrześcijan i osoby uczciwe: bardzo wymowny jest przypadek pewnego deputowanego (do parlamentu włoskiego), który odwiedzając poszczególne miejscowości swego okręgu wyborczego na południu kraju, udawał się na pierwszym miejscu do kościoła, by ostentacyjnie przystąpić do Komunii – w ciągu jednego dnia potrafił przyjąć Ciało Chrystusa łącznie parę razy. Można praktykować ze względu na tradycję, lub dlatego, że „zawsze się tak robiło”, akty religijne spełniane są wtedy jedynie zewnętrźnie, bez rzeczywistego wewnętrznego udziału. Jedynie gdy wiara jest „przeżywana”, praktyka religijna nabywa pełnej wartości i znaczenia: akty religijne są z jednej strony „znakami” wiary, a z drugiej – czynią ją silniejszą i czystsza. Wiara zaczyna wówczas promieniować na otoczenie, dotykając ludzkich serc, nawet jeśli osoba, która „przeżywa” swą wiarę, nie myśli o tym, lub nie zdaje sobie z tego sprawy. Wiara „przeżywana” jest wiarą zaraźliwą.

Istnieje jeszcze jedna cecha dojrzałej wiary, która zasługuje na uwypuklenie: chodzi o jej „otwarcie” na dialog i konfrontację, bez

obawy przed krytyką i wyrazami sprzeciwu, chodzi o otwarcie wiary na świat i jego wartości, które jest ona zdolna przyjmować, oczyszczając i uzupełniając nauczaniem Ewangelii, a zarazem jasno ukazując dwuznaczności, braki i ograniczenia – owoce grzechu, któremu ciągle jeszcze świat jest poddany, ale który przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa został pokonany i pozbawiony swego śmiercionośnego „ościenia” (por. 1 Kor 15,56).

Z reguły wiara nie dochodzi do pełnej dojrzałości i nie staje się „dorosłą”, jeśli nie przechodzi przez próby, „kuszenia”. Wiara dojrzała jest więc wiarą „wypробowaną”, przesianą przez gęste sito pokus. Bóg faktycznie wystawia wiarę na wiele prób. W ten sposób próbował wiarę Abrahama, żądając ofiary z Izaaka, syna obietnicy. *On to wbrew nadziei uwierzył nadziei* (Rz 4,18): w ten sposób przeszedł przez próbę i *okazał się wiernym* (1 Mch 2,52). Podobnie Bóg wystawiał na próbę wiarę wszystkich wielkich postaci Starego Testamentu. List do Hebrajczyków w rozdziale 11. przedstawia poruszający obraz prób, jakie nasi ojcowie w wierze musieli pokonać, by pozostać wiernymi Bogu. O największym z nich, Mojżeszu, mówi się, że *przez wiarę opuścił Egipt, nie uląkł się gniewu królewskiego; wytrwał, jakby na oczy widział Niewidzialnego* (Hbr 11,27). Niektórzy poddawani byli próbie męczeństwa za wiarę: *Jedni ponieśli katusze, nie przyjmując uwolnienia, aby otrzymać lepsze zmartwychwstanie. Inni zaś doznali zelżywości i biczowania, a nadto kajdan i więzienia. Kamienowano ich, przeryzano piłą, przebijano mieczem* (Hbr 11,35-37).

Ale dlaczego Bóg „próbuje” wiarę? By uczynić ją bardziej autentyczną, by zwiększyć jej wartość – odpowiada Pierwszy List św. Piotra (1,6-7): *Dlatego radujcie się, choć teraz musicie doznać trochę smutku z powodu różnorodnych doświadczeń* (en poikilois peirasmois). *Przez to wartość (to dokimion) waszej wiary okaże się o wiele cenniejsza od zniszczalnego złota, które przecież próbuje się w ogniu, na sławę, chwałę i cześć przy objawieniu Jezusa Chrystusa.* Tak więc czas ludzkiego życia jest czasem próby wiary. Nadaje jej to jakby charakteru „nocnego”. Rzeczywiście, wierzyć to kroczyć przez noc, w oczekiwaniu na jutrzeńkę życia wiecznego: a jest to noc długa, oświetlona jedynie Słowem Bożym, prawdziwą lampą, która świeci w ciemnym miejscu, *aż dzień zaświta, a gwiazda poranna wszędzie w waszych sercach* (2 P 1,19).

Próby wiary są dwójakiego rodzaju: chrześcijanin może być poddany próbie Z POWODU WIARY lub też W RAMACH (SAMEJ) WIARY.

Wystawienie na próbę Z POWODU WIARY polega na prześladowaniu, które może doprowadzić do męczeństwa. Jest to normalna sytuacja

cja każdego chrześcijanina: *wszystkich, którzy chcą żyć zbożnie w Chrystusie Jezusie, spotykają prześladowania* – jak powiedziane jest w Drugim Liście do Tymoteusza (3,12). Już Jezus przypominał swoim uczniom: *Mieście się na baczności przed ludźmi! Będą was wydawać sądom i w swych synagogach będą was biczować. Nawet przed namiestników i królów będą was wodzić z mego powodu (...).* Będziecie w nienawiści u wszystkich z powodu mego imienia (Mt 10,17-18.22). Ale okrutne prześladowania i krwawe męczeństwo to nie wszystko. W dzisiejszym świecie, który jest zdecydowanie wrogi wobec Chrystusa, Kościoła i ducha Ewangelii, chrześcijanin z powodu wyznawanej wiary napotyka dość często opozycję milczącą i ukrytą, lecz nie mniej bolesną i upokarzającą od jawnych i okrutnych prześladowań: utrudnia się wierzącemu awans na liczące się stanowiska i funkcje, spycha się go na margines społeczeństwa, przeszkadza w rozwoju. Wiara staje się w ten sposób poważnym upośledzeniem na drodze do sukcesu zawodowego, w osiąganiu kolejnych stopni zwyczajnej kariery. Przybiera wówczas na sile pokusa, by przynajmniej ukryć i zakamuflować wiarę – jeśli nie odrzucić całkowicie – lub by pójść na jakiś kompromis. Wydaje się, że z tym właśnie mamy do czynienia dzisiaj, na przykład w praktyce „podwójnej przynależności” do Kościoła i do masonerii. Dlatego że, jeśli nie składa się przysięgi masońskiej, często nie można liczyć na utrzymanie wysokiego – nieraz i mniej wysokiego – stanowiska w pewnych sektorach życia publicznego, jak (w przypadku Włoch) siły zbrojne, służby porządkowe, szkolnictwo wyższe, finanse i tak dalej, niektórzy katolicy nawiedzają z jednakową gorliwością kościoły i loże masońskie, ku wielkiemu zadowoleniu masonerii. Rzeczywiście, w dzisiejszym świecie chrześcijanin dość szybko zdaje sobie sprawę, że wszystko jest przeciw niemu i dlatego, by pozostać wiernym Jezusowi Chrystusowi i nie skłaniać się ku kompromisom, musi zgodzić się na „utrata” własnego życia dla Ewangelii: a w praktyce – na zahamowanie kariery zawodowej albo zepchnięcie na margines.

Jeśli jednak można być doświadczanym z powodu wiary przez prześladowanie otwarte lub ukryte, można także być doświadczanym w RAMACH SAMEJ WIARY. Czasem faktycznie osobę wierzącą, nawet żarliwie, opanowują natrętne, dręczące wątpliwości co do najbardziej podstawowych prawd wiary chrześcijańskiej, takich jak istnienie Boga, tajemnica Trójcy Świętej, bóstwo Chrystusa, zmartwychwstanie, obecność Chrystusa w Eucharystii, życie wieczne. Doświadcza ona strasznego uczucia, jakby grunt wiary usuwał się jej spod nóg: pewność wiary, która często towarzyszyła jej w głębokich przeżyciach duchowych, teraz kruszy się i roztopia w ciemną i przytłaczają-

cą chmurę. Na koniec, ma ona wrażenie, że w jej duszy zapadają ciemności. Wówczas pyta, czy nie jest tak, że jej życie jako osoby wierzącej było jedynie jakąś iluzją, rozpaczliwą próbą chwytania cieni, i czy nie mają racji ci właśnie, którzy nie wierzą: są bowiem tak liczni i tak pewni siebie w niewierze, tak przekonani do swego laicyzmu racjonalistycznego i do przeświadczenia, że jedynym źródłem prawdy jest nauka, że narzuca się myśl, iż wierzący jest biednym fantastą, który wciąż jeszcze wierzy w bajki! Osobę taką może przede wszystkim poruszyć fakt, iż postęp naukowy wydaje się podawać w wątpliwość a nawet obalać pewne prawdy wiary chrześcijańskiej, takie jak istnienie w człowieku duszy, grzech pierworodny, stworzenie świata (istnienie świata miałoby być dziełem przypadku, a jego rozwój – owocem zupełnie przypadkowego procesu ewolucyjnego, nie ukierunkowanego na żaden cel przez Boga stwórcę).

Co więcej, do wątpliwości intelektualnych dołącza się dość często stan apatii i duchowej oschłości, który wyjątkowo utrudnia modlitwę i rodzi bolesne poczucie, że mówić do Boga to mówić jak do ściany, gdyż wydaje się, że z drugiej strony nikt nie odpowiada lub po prostu nikogo tam nie ma. Doprawdy, dla osoby wierzącej nie ma nic bardziej dręczącego niż to straszliwe „milczenie Boga”: wkracza ona wówczas w najgłębsze ciemności „nocy” wiary. Jednak, wbrew pozorom, w tej nocy chrześcijanin nie jest sam: Bóg – nawet jeśli on Go nie „czuje” – jest z nim, by oczyścić jego wiarę. Człowiek rzeczywiście nie może zjednoczyć się z Bogiem w inny sposób, jak tylko przez wiarę: przez wiarę czystą, w *ogotoceniu ducha*, jak pisze św. Jan od Krzyża. Otóż wiara nie jest „czysta”, jeśli nie jest oczyszczona przez Boga w doświadczeniu „nocy” ducha. Wynika stąd jasno – czytamy u św. Jana od Krzyża – że *dusza, aby dojść w tym życiu do zjednoczenia z Bogiem i do bezpośredniego z Nim obcowania, musi zjednoczyć się z tą ciemnością, w której, jak mówi Salomon, obiecał Bóg przebywać*¹. Dusza powinna *opierając się tylko na samej wierze i przez nią wznosząc się do Boga* (solo estribando en pura fe y subiéndolo por ella a Dios), *wejść w owe ciemności wewnętrzne, którymi jest ogotocenie duchowe* (desnudez espiritual) *ze wszystkich rzeczy tak zmysłowych jak i duchowych*².

¹Św. Jan od Krzyża, *Dzieła. Tom 1. Droga na Górę Karmel. Noc ciemna*, Kraków 1975, s. 145.

²Tamże, s. 112.

Oczyszczenie wiary, będące najbardziej odpowiednim środkiem prowadzącym do zjednoczenia z Bogiem, jest więc celem, który Bóg zamierzył poddając wierzącego – nawet najgorliwszego i najbardziej Mu drogiego – próbie „nocy” duchowej, atakom wątpliwości i wewnętrznemu strapieniu. Jest to droga, którą Bóg zwykle wybiera dla swych świętych, powoływanych na najwyższe szczyty świętości chrześcijańskiej. Wiadomo na przykład, że św. Wincenty á Paulo przez cztery lata zmagał się z dręczącymi go wątpliwościami, a św. Teresa od Dzieciątka Jezus przeżyła ostatnie lata swego życia w stanie straszliwego strapienia duchowego.

Ale jest jeszcze jedna próba wiary, której dzisiejszy chrześcijanin doświadcza ze szczególnym niepokojem: stanowi ją triumf zła i ludzkiej niegodziwości, które wydają się niezwykłe i niepowstrzymane, triumf ateizmu, niewiary i obojętności religijnej w świecie współczesnym. Nie tylko wiara chrześcijańska traci grunt, zwłaszcza wśród młodzieży i dorosłych; nie tylko praktyka religijna zmniejsza się z roku na rok; nie tylko wielu chrześcijan porzuca chrześcijaństwo, by przyłączyć się do innych religii, sekt i osobliwych ruchów religijnych, często skażonych trywialnymi przesadami i magią, absurdalnymi wierzeniami oraz niemoralnymi czy wręcz satanistycznymi obrzędami; nie tylko moralność chrześcijańska jest uznawana za coś przytłaczającego i alienującego, nie tylko jest ona odrzucana jako nieludzka i pogardzana jako archaiczna i nieaktualna, jako wróg wolności i godności człowieka. Ale dzisiejszy ateizm, uzbrojony w potęgę rozumu pragmatycznego oraz zdobycze nauki i techniki, chce stworzyć świat bez Boga i pokazać wierzącym, że jest w stanie stworzyć świat lepszy, sprawiedliwszy, bardziej ludzki – właśnie dlatego, że bez Boga i przeciw Bogu; chce pokazać wierzącym, że ich wiara w Boga i Chrystusa oraz ich moralność są radykalną przeszkodą na drodze do wyzwolenia człowieka z jego bolączek i że dopóki będą wierzyć w Boga i Chrystusa, dopóty nie będą mogli uczestniczyć jako protagoniści w budowie „królestwa człowieka”. Nie wejdą więc na szlak wielkiej przygody, która od zarania stanowiła cel nowoczesnego świata i której Kościół – jak twierdzą ateści – surowo i uparcie się sprzeciwia przez walkę z nowymi zdobyczami wolności oraz sprzeciw wobec postępu naukowego.

Tak więc współczesny ateizm, racjonalistyczny i scjentystyczny, jest radykalnym wyzwaniem dla wiary. Chrześcijanin doświadcza z całą mocą tego wyzwania, gdyż widząc kolejne głośne sukcesy ateizmu – nawet jeśli ten sam ateizm zmierza do nie mniej głośniejszych i strasznych klęsk – musi często stwierdzić, po ludzku rzecz biorąc,

niepowodzenie Ewangelii, jej niezdolność do wcielania się w historię, przekształcania jej i niejako fermentowania, a to z powodu niedociągnięć, lenistwa i zdrad chrześcijan, którzy powołani do tego, by być solą ziemi i światłością świata, zbyt często stają się bez smaku lub kryją lampę wiary pod korcem lenistwa i lęku.

Rzeczywiście, wiara chrześcijańska jest dziś poddana bardzo ciężkiej próbie. Chrześcijanin we współczesnym świecie jest powołany do „wytrwania w wierze”, również płacąc za to znalezieniem się po stronie przegrywającej, jednak w pewności – która jest pewnością wiary! – że tylko *kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony* (Mt 10,22).

Sam fakt posiadania wiary nie daje wierzącemu gwarancji, że nigdy on wiary nie utraci. Istotnie, wiara może ulec zanikowi, może umrzeć w sercu wierzącego. W Pierwszym Liście do Tymoteusza jest mowa o dwóch chrześcijanach – Hymenajosie i Aleksandrze – którzy *ulegli rozbiciu we wierze* (1 Tm 1,19), oraz o innych, którzy przez niepohamowaną żądzę pieniądza (*korzeniem wszelkiego zła jest chciwość pieniędzy!*) *zabłąkali się z dala od wiary* (1 Tm 6,10). Ale dlaczego można stracić wiarę? Otóż po prostu dlatego, że jest ona zawsze związana z ludzką wolnością, a ponieważ ta ostatnia jest słaba i zmienna, może się zdarzyć, że wierzący – nawet przez wiele lat – zaniecha podtrzymywania swej wiary.

W rzeczywistości człowiek nie jest, i nie może być, przykuty do wiary łańcuchem, gdyż wiara jest związkiem między osobami: między wierzącym i Chrystusem. Otóż więc międzyosobowa, o ile jest prawdziwa i głęboka, jest zawsze wolna. Tym bardziej że Chrystus stawia przed wierzącym wysokie i bolesne wymagania: żąda, by przekraczał swój intelekt, tak by mógł przyjąć objawiane mu „misterium”, żąda od niego wyrzeczenia się własnej woli, upodobań i planów na przyszłość, tak by mógł przyjąć wolę Bożą (i Boży plan co do jego osoby), by mógł żyć zgodnie z Ewangelią. Człowiek może więc odmówić przyjęcia takich wymagań, uznając je za wygórowane i zbyt ciężkie.

Ale jak dochodzi się do utraty i śmierci wiary? Jak można otwarcie proklamować swoją niewiarę lub żyć w taki sposób, jakby wiara nie miała już żadnego znaczenia ani wpływu na życie?

Do utraty i śmierci wiary dochodzi się dwiema drogami. Przede wszystkim, wiara zanika i umiera przez brak pokarmu. Jak wiadomo, pokarm dla wiary stanowi modlitwa i sakramenty, dlatego, kto się nie modli ani nie uczestniczy regularnie w sprawowaniu Eucharystii i sakramentu pojednania, ten naraża się na ryzyko utraty wiary. Ale

wiara słabnie i umiera również z powodu grzechu, gdy ten przestaje być „aktem”, po którym natychmiast ma miejsce skrucha i prośba do Boga o przebaczenie, a staje się „stanem grzechu”, w którym żyje się długo bez proszenia Boga o przebaczenie i bez przystępowania do spowiedzi. Oczywiście grzech ciężki może współistnieć z wiarą: Sobór Trydencki potępił tych, którzy twierdziliby, że *równocześnie z utratą łaski przez grzech traci się także i wiarę, że wiara, która pozostaje, nie jest prawdziwą wiarą, jako że nie jest żywa, że ten, kto ma wiarę bez miłości, nie jest już chrześcijaninem*³. Jednakże grzech, pozbawiając duszę miłości, do której wiara w sposób naturalny dąży jako do swej „formy”, czyli swego spełnienia i doskonałości, uderza pośrednio również w wiarę.

Rzeczywiście, wierze grzesznika brakuje życia: istnieje ona w nim, ale nie jest „żywa”. Dlatego u osoby żyjącej w grzechu wiara znajduje się w sytuacji nienormalnej i pełnej sprzeczności: nienormalnej, bo normalnie wiara jest żywa; pełnej sprzeczności, bo z jednej strony, jako wiara, zakłada więź z Bogiem, mówienie Bogu „tak”, z drugiej strony, jako wiara współistniejąca z grzechem, zakłada odrzucenie, mówienie Bogu „nie”. Sytuacja nienormalna i sprzeczna, która zwykle nie może trwać długo i może znaleźć ujście w zupełnej utracie wiary, czyli apostazji, lub daleko posuniętej obojętności religijnej prowadzącej do całkowitego wykluczenia Boga z własnego życia, z własnych myśli i serca.

Bywa, że utrata wiary następuje niemal bezwiednie, czyli bez wyraźnie zamierzonego i świadomego jej odrzucenia. W przypadku świadomego odstępstwa od wiary należałoby mówić o apostazji, lub też herezji, jeśli wierzący nie odrzuca całej wiary chrześcijańskiej, lecz tylko jedną lub kilka spośród prawd wiary. Jak ta sytuacja przedstawia się dzisiaj?

Dzisiaj, apostazja – czyli świadome i dobrowolne porzucenie chrześcijaństwa – dotyczy osób, które otwarcie wyznają swoją niewiarę, choć wcześniej osobiście wierzyły w Chrystusa w Kościele. Nie należy uznawać za odstępców tych, którzy, choć nawet zostali ochrzczeni, choć przyjęli sakrament Eucharystii i bierzmowania, nie otrzymali jednak odpowiedniego wychowania do wiary i dlatego nie doszli nigdy do osobistego aktu wiary, żyjąc zarówno w młodości, jak i wieku dojrzałym daleko od Boga i Kościoła: są to po prostu niewie-

³ Sesja szósta, *Canones de iustificatione*, kan. 28; por. *Breviarium fidei*. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, Poznań 1988, s. 330.

rzący, a czasem zdeklarowani ateści, jak to bywa w przypadku „laików”, którzy nierzadko lubią dokonywać publicznego wyznania ateizmu, chociaż nikt ich o to nie prosi. Z przypadkami apostazji mamy do czynienia u tych, którzy będąc wcześniej wierzącymi, porzucają świadomie chrześcijaństwo, by przyłączyć się do zwolenników racjonalizmu laickiego lub religii niechrześcijańskich, czy też sekt i ruchów religijnych przeciwnych lub obcych chrześcijaństwu. W tym ostatnim przypadku należy jednak wystrzegać się uogólnień, gdyż może się zdarzyć, że osoby szczerze wierzące stają się „praktykującymi” buddystami lub hinduistami nie odchodząc od chrześcijaństwa, nawet jeśli obiektywnie może wydawać się trudne, jeśli nie niemożliwe, łączenie „praktyki” buddyjskiej z wiarą (i praktyką) chrześcijańską.

Mówiąc o herezji należy podkreślić, że w rzeczywistości nie wszyscy chrześcijanie wyznają chrześcijaństwo całościowo, przyjmując wszystkie prawdy wiary i moralności, o których naucza Kościół. Wielu chrześcijan mimo tego, że chce pozostać chrześcijanami, dokonuje selekcji prawd wiary i moralności, akceptując niektóre z nich, a odrzucając pozostałe. Rzeczywiście, w dzisiejszym świecie, gdzie z jednej strony odpowiednie wychowanie do wiary jest trudne i nieczęsto spotykane, a z drugiej strony panuje subiektywizm, zgodnie z którym każdy myśli, co chce, i kieruje się własnymi upodobaniami i preferencjami, staje się zrozumiałe, w jaki sposób można przyjmować tylko niektóre prawdy wiary, odrzucając inne, bez świadomości, że popełnia się tym samym grzech herezji. Tak więc, wśród dzisiejszych chrześcijan jest wielu heretyków „materialnych”, ale bardzo mało lub wcale, heretyków „formalnych”. Istotnie, herezja „formalna” wymaga świadomego negowania jednej z prawd, których Kościół naucza jako objawionych przez Boga i stanowiących część Tradycji apostoelskiej, a przede wszystkim wymaga „uporu” w negowaniu takiej prawdy, co w praktyce rzadko ma miejsce. Chodzi jednak o bardzo poważną sytuację, która prowadzi do kruszenia wiary chrześcijańskiej i – co gorsza – do zepchnięcia jej na margines.

W każdym razie należy podkreślić, iż nie ma obiektywnie uzasadnionych motywów porzucenia wiary i popadnięcia w apostazję czy formalną herezję. Dlatego zarówno apostazja, jak i formalna herezja wiążą się z ciężką winą. Co jest korzeniem tak poważnych grzechów przeciw wierze? Z jednej strony pycha, która prowadzi człowieka do stwierdzenia, że to on jest źródłem i normą prawdy, dobra i sprawiedliwości, że nie potrzebuje Boga i Jego łaski, by czynić dobro i by się zbawić. Istotnie, pycha stoi na przeszkodzie, by poddać własny rozum

prawdzie objawionej przez Boga i ogłoszonej przez Kościół, czyli by być *posłusznym wierze* (por. Rz 1,5); przede wszystkim, stoi ona na przeszkodzie pokornemu przyjęciu zbawienia, które może pochodzić jedynie od Chrystusa, a nie od siebie samego. Św. Augustyn mówiąc o *judejczykach*, którzy *nie mogli wierzyć*, stwierdza: *Ci, którzy są tak pyszni, że sądzą (tam superbe sapiunt), iż tak wiele siłom swej woli muszą przyznawać, że zaprzeczają, aby do dobrego życia była konieczna pomoc Boża, nie mogą wierzyć w Chrystusa (non possunt credere in Christum)*⁴.

Z drugiej strony, korzenie grzechów przeciwko wierze tkwią w niepohamowanym i obsesyjnym dążeniu do bogactwa, korzystania z życia i przyjemności seksualnych. Również św. Augustyn w jednym ze swoich kazań do ludu Hippony stwierdza, że oko, którym możemy zobaczyć Boga – i *uwierzyć* – to *oko serca*. Nie powinno się go narażać na podrażnienia i zranienia, gdyż podobnie jak oko ciała, gdy jest chore, ucieka od światła, dla którego zostało stworzone, *podobnie i oko serca niepokojone i ranione (sauciatus) ucieka od światła sprawiedliwości, ani nie odważa się go kontemplować, ani nie jest do tego zdolne (nec valet)*. Dlatego cały nasz wysiłek w tym życiu powinien być skierowany na uleczenie oka serca, tak by zobaczyć Boga. A co przeszkadza oku serca zobaczyć Boga? Św. Augustyn odpowiada: *Chciwość, skąpstwo, niesprawiedliwość, pożydlliwość mąci, zamyka i oślepia oko serca*⁵.

Tak więc formalna apostazja, formalna hercja, niewiara wyznawana świadomie i dobrowolnie wiążą się zawsze z poważną winą, gdyż pociągają za sobą odrzucenie daru wiary, a także łaski zbawienia, która jest nierozzerwalnie związana z wyznaniem wiary. Oznacza to, że dobrowolna utrata wiary oraz „zatwardziałość” w niewierze narażają na poważne niebezpieczeństwo wieczne zbawienie. Stąd bierze się dramatyczny charakter utraty wiary i uporczywej odmowy – w wypadku zagubienia się i narażenia własnej wiary na katastrofę – by pokornie wrócić i na nowo uwierzyć, przyjmując zaproszenie Jezusa i Kościoła. Tym bardziej że temu, kto ogłasza swoje odstępowanie od wiary katolickiej, przysługuje dziś poklask i zadowolenie tych wszystkich – a nie jest ich mało – którzy sprzeciwiają się wierze

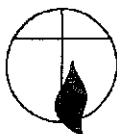
⁴In Ioh., tr. 53, 10 (PL 34-35, 1778). Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy list św. Jana. Część druga, Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy. Tom XV*, Warszawa 1977, s. 78.

⁵Sermo 88, nr 5-6, PL 38, 542.

chrześcijańskiej i żywią w stosunku do Kościoła uczucia antypatii, a czasem nawet głębokiej nienawiści. Z pewnością nie ułatwia to powrotu do wiary.

Ale jeśli człowiek porzuca Boga, zaślepiając się dobrowolnie w niewierze, Bóg nie pozostawia człowieka w jego zaślepieniu. Dlatego również wtedy, gdy, odrzucając dar Boga, człowiek traci wiarę, Bóg zawsze zabiega, by skłonić go do powrotu do wiary. Nie należy zatem nigdy tracić nadziei co do zbawienia nawet tego, kto z własnej winy stracił wiarę. Chrystus nie przestaje poszukiwać zabłąkanej owcy, gdyż przyszedł na świat – i działa dziś w historii ludzkiej – po to, by ocalić zagubionych. *Albowiem Syn Człowieczy przyszedł szukać i zbawić to, co zginęło* (Łk 19,10).

tłum. Kazimierz Faron SJ



Polemiki, dopowiedzenia, listy

Co naprawdę powiedział patriarcha?

W ostatnim czasie wiele kontrowersji wzbudziła wypowiedź patriarchy ekumenicznego Konstantynopola Bartłomieja I, który na konferencji prasowej w Sejmie 25 stycznia br. miał powiedzieć, że *Kościół greckokatolicki stanowi główną przeszkodę w dialogu katolicko-prawosławnym oraz jest sztucznym tworem powołanym do istnienia w imię prozelityzmu*. Przedstawiciele Kościoła greckokatolickiego ze zdumieniem przyjęli tę wypowiedź patriarchy. Nie zdziwiliby się zapewne, gdyby w ten sposób o ich Kościele wypowiedział się patriarcha moskiewski. Natomiast patriarcha Konstantynopola jak dotąd czynnie popierał dialog prawosławno-greckokatolicki, choćby przez to, że udzielił błogosławieństwa swoim delegatom na wejście do tzw. Grupy Studyjnej Kościoła Kijowskiego, w skład której wchodziły przedstawiciele patriarchy Konstantynopola i Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, mającej na celu doprowadzenie obydwu Kościołów do pełnej jedności eklezjalnej. Dlatego wypowiedź patriarchy została poddana mocnej krytyce w środowiskach tak greckokatolickich, jak i rzymskokatolickich. Natomiast ks. Henryk Paprocki, rzecznik prasowy Kościoła prawosławnego w Polsce, powiedział, że jak dotąd nikt nie przedstawił żadnego sensownego rozwiązania kwestii unii. Z kolei bp wrocławsko-gdański obrządku greckokatolickiego Włodzimierz Juszczak powiedział, że jest już przyzwyczajony do tego, że chrześcijanie prawosławni nazywają Kościół greckokatolicki „sztucznym tworem”. Z załam przyznaje on jednak, że również niektórzy katolicy w ten sposób wyrażają się o Kościele greckokatolickim. Jednakże ów „sztuczny twór” istnieje już ponad 400 lat, podkreśla bp Juszczak. Przedstawiciele Kościoła greckokatolickiego często wskazują również, że jak dotąd nic lepszego od unii jako drogi ku pełnej jedności nie zaistniało pomiędzy Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym. Dlatego też Kościół greckokatolicki nie może zostać poświęcony na ołtarzu jedności w imię ekumenizmu.

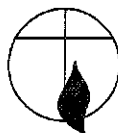
Kontrowersje, jakie wywołała wypowiedź patriarchy Konstantynopola w polskich mediach, wnet dotarły do Fanaru¹, skąd nadeszło sprostowanie wypowiedzi patriarchy Bartłomieja I. Fanar oświadczył, że patriarcha mówił o unii (a nie Kościele greckokatolickim) jako sztucznym tworze powołanym do istnienia w imię prozelityzmu. Ponadto, według oświadczenia Fanaru, samo sformułowanie „sztuczny twór” nie miało znaczenia pejoratywnego. Patriarcha, który podczas konferencji prasowej w Sejmie mówił w języku nowogreckim, miał powiedzieć o unii, że jest ona „technitō dimiourgima”, co faktycznie mogłoby być przetłumaczone jako „sztuczny twór”. Jednakże słowo „technitō” nie ma w języku nowogreckim znaczenia negatywnego w przeciwieństwie do słowa „plastikō”, które wskazywałoby wręcz na twór fałszywy czy podrobiony. Co więcej, nowogreckie „technitō dimiourgima” zostało przetłumaczone na język angielski jako „an artificial phenomenon”, czyli „sztuczne zjawisko”, a nie jako „a fake phenomenon”, czyli „fałszywe” bądź „podrobione zjawisko”. A zatem na podstawie oświadczenia Fanaru, patriarcha powiedział, że *unia jest sztucznym tworem (lub zjawiskiem) powołanym do istnienia w imię prozelityzmu*, gdzie słowo „sztuczny” nie ma znaczenia negatywnego. Tak czy inaczej wypowiedź patriarchy koliduje z oświadczeniem zawartym w dokumencie z Balamand (1993) pt. „Uniatyzm, metoda unijna przeszłości, a obecne poszukiwania pełnej wspólnoty”, w którym teologowie katolicy i prawosławni wspólnie uznali, że *działalność duszpasterska Kościoła katolickiego, tak łacińskiego, jak i wschodniego, nie ma na celu nakłaniania wiernych do przechodzenia z jednego Kościoła do drugiego, czyli nie zmierza do prozelityzmu wśród prawosławnych* (nr 22). Uzgodniono również, że *jeśli chodzi o wschodnie Kościoły katolickie, jest rzeczą jasną, że mają one, jako część wspólnoty katolickiej, prawo do istnienia i działania, aby zaspokajać duchowe potrzeby wiernych* (nr 3). Równocześnie teologowie katolicy i prawosławni odrzucili uniatyzm² *jako metodę poszukiwania jedności, ponieważ jest przeciwna wspólnej tradycji naszych Kościołów* (nr 2). Dokument z Balamand z 1993 r. jest ostatnim wspólnym uzgodnieniem dokonany przez teologów katolickich i prawo-

¹Fanar to dzielnica Stambułu, w której znajduje się siedziba patriarchy ekumenicznego Konstantynopola.

²Uniatyzm jest tutaj rozumiany jako forma prozelityzmu polegająca na zawarciu unii przez niektóre wspólnoty Kościoła prawosławnego ze Stolicą Rzymską w celu nawrócenia całego Kościoła prawosławnego na wiarę katolicką.

sławnych. A zatem od 7 lat trwa impas w dialogu, istnieją wszakże duże szanse, że dialog ten zostanie wznowiony w lipcu br. w Baltimore (USA). Oby się jednak nie okazało, że jedno niefortunne zdanie wypowiedziane przez patriarchę Konstantynopola w Polsce, stanie na przeszkodzie kontynuowaniu dialogu teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym.

Marek Blaza SJ



sesje - sympozja

**EDUKACJA
DLA WSZYSTKICH****Konferencja
regionalna
„Education For All”
dla Europy
i Ameryki Północnej****Warszawa, 6 – 8 II 2000 r.**

Z inicjatywy pięciu międzynarodowych organizacji: UNESCO, UNDP, UNICEF, UNFPA i Banku Światowego, spotkali się w Warszawie przedstawiciele 39 rządów Europy i Ameryki Północnej oraz organizacji międzynarodowych pozarządowych na regionalnym spotkaniu poświęconym edukacji podstawowej („basic education”). Jej celem była ewaluacja dokonań w tej dziedzinie w ostatnich dziesięciu latach od Konferencji Jomtien (Tajlandia) oraz przygotowanie regionalnej deklaracji na światową Konferencję na temat Edukacji dla Wszystkich, która w dniach 23-26 kwietnia tego roku odbędzie się w Dakarze (Senegal).

W 1990 r. w Jomtien odbyła się pierwsza światowa Konferencja poświęcona Edukacji dla Wszystkich. W odniesieniu do „Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka” (art. 26), która określa, iż każdy człowiek

ma prawo do edukacji, stwierdzono wówczas, iż każdy kraj winien odpowiedzieć na podstawowe potrzeby edukacyjne. Dokument z Jomtien poddaje, iż w 1990 r. było na świecie 100 milionów dzieci, w tym 60 milionów dziewcząt, które nie miały dostępu do szkoły podstawowej; ponad 900 milionów dorosłych, w tym dwie trzecie kobiet, którzy nie potrafili pisać ani czytać. Mimo wysiłków podjętych w ostatnich 10 latach i – jak poinformował przewodniczący Banku Światowego – około 2 miliardów dolarów wydanych na rzecz edukacji przez tę jedną instytucję, sytuacja na świecie niewiele się poprawiła, a w niektórych krajach Afryki wręcz się pogorszyła.

Konferencja w Warszawie była poświęcona edukacji podstawowej w Europie i w Ameryce Północnej. Zauważono, iż w regionie tym Deklaracja z Jomtien nie zawsze była właściwie zrozumiana. Uważano bowiem, że nas ona nie dotyczy, gdyż w naszym regionie, generalnie rzecz ujmując, 100% dzieci uczęszcza do szkoły. W dokumencie końcowym warszawskiej konferencji stwierdza się, że zakres edukacji podstawowej należy określić nie tylko pod względem obowiązkowego okresu uczęszczania do szkoły, ale także pod względem poziomu wiedzy i zdolności, jakie szkoła powinna dawać. Edukacja podstawowa winna przyczyniać się do rozwoju osobowego, do samodzielności intelektualnej, powinna umożliwić wkroczenie w życie zawodowe oraz aktywne uczestnictwo w życiu społecznym państwa demokratycznego.

Pierwszy dzień Konferencji w Warszawie był poświęcony przed-

stawieniu dwóch syntetycznych raportów: o sytuacji edukacji podstawowej w Europie Zachodniej i w Ameryce Północnej oraz o sytuacji edukacji podstawowej w Europie Centralnej i Wschodniej. Jeśli chodzi o ocenę edukacji w Europie Centralnej i Wschodniej w ostatnich dziesięciu latach raport wskazał, iż sytuacja się nie polepszyła, a w wielu przypadkach uległa pogorszeniu. Podkreślano takie sprawy jak: zmniejszenie środków finansowych na edukację; złe wynagradzanie nauczycieli i obniżenie się statutu społecznego nauczyciela w społeczeństwie; pogorszenie się warunków pracy nauczycieli i słabe wyposażenie szkół, np. w komputery; wzrastająca nierówność w dostępie do dobrej edukacji między ludźmi biednymi i bogatymi oraz między środowiskiem miejskim i wiejskim.

Ten stan rzeczy potwierdził po części polski minister edukacji, Mirosław Handke. W swoim wystąpieniu inauguracyjnym zaakcentował on niektóre z głównych przyczyn mobilizujących polski rząd do reformy edukacji. Wśród nich wymienił brak możliwości dostosowania obecnego stanu edukacyjnego do rodzaju i rozmiaru przemian gospodarczych, społecznych i kulturowych, kryzys roli edukacyjnej szkoły wynikający z przeakcentowania przekazu wiadomości i niedowartościowania rozwoju umiejętności i osobowości oraz brak równego dostępu do edukacji na wszystkich jej poziomach. W swoim wystąpieniu minister Handke wskazał na nierówności istniejące pomiędzy ludnością wiejską a miejską w dostępie do edukacji. Minister mówił, iż 35% dorosłej ludności z obszarów miejskich

osiągnęło wykształcenie średnie, podczas gdy na terenach wiejskich wskaźnik ten wynosi 15%. 10% ludności mieszkającej w miastach i miasteczkach ukończyło studia wyższe, natomiast w przypadku rejonów wiejskich jest to poniżej 2%. Około jedna trzecia ludności wiejskiej do 24. roku życia jest w Polsce bezrobotna. Około 52% polskich rolników ukończyło jedynie szkołę podstawową. Według ministra Handkego, zarówno liczbą, jak i poziomem szkół wiejskich są niedostateczne. Podobna, a niekiedy dużo gorsza sytuacja, zachodzi w innych krajach Europy Centralnej i Wschodniej, np. w Rosji czy na Ukrainie. Jest znamienne, że w dokumencie końcowym konferencji warszawskiej wśród dzieci „wyłączonych” („excluded”) z podstawowej edukacji, obok dzieci znajdujących się na ulicy, dziewczynek, mniejszości etnicznych, dzieci zarażonych wirusem HIV lub chorych na AIDS i dzieci upośledzonych, wymienia się dzieci wiejskie.

Jeśli chodzi o sytuację edukacji podstawowej w Europie Zachodniej i Ameryce Północnej, to podkreślono powszechny dostęp do wykształcenia podstawowego i średniego oraz fakt, iż środki przeznaczone w krajach tego regionu na edukację nie przestawały wzrastać. Problem, na jakie zwrócono uwagę to: wtórny analfabetyzm w środowiskach tzw. czwartego świata, czyli ludzi najbardziej potrzebujących w krajach wysoko uprzemysłowionych; walka z przemocą w szkołach; edukacja ciągła przez całe życie.

Podczas trzydniowych obrad w sesjach plenarnych i w sześciu

grupach, położono akcent na następujące istotne kwestie: 1. Znaczenie i rola rodziny. Wielokrotnie podczas obrad, jak i w raportach z pracy w grupach, podkreślano zasadniczą rolę rodziny w edukacji dzieci. Mówiono, iż edukacyjna rola rodziny winna być rozumiana nie jako alternatywa wobec nauczania w szkole, ale winna być pojmowana w całościowej, holistycznej (termin, który był często używany) wizji edukacji. Niektórzy zwracali uwagę, że rolę rodziny należy ujmować w perspektywie pomocniczości i komplementarności. Wskazywano także, iż państwo winno wspomagać edukacyjną rolę rodziny przez politykę prorodzinną. Podkreślano, że edukacja dziecka zaczyna się z chwilą jego narodzenia (niektórzy mówili, że już przed jego narodzeniem). Wskazywano, że pierwszym opiekunem dziecka jest matka, której prawa winny być zabezpieczone, oraz że efektywna polityka edukacyjna dziecka musi mieć wymiar całościowy, oparty na perspektywie międzysektorialnej, i musi brać pod uwagę potrzeby kobiety, rodziny i wspólnoty. 2. Partnerstwo. To kolejne pojęcie, które często pojawiało się zarówno w przemówieniach, jak i w dokumencie końcowym Konferencji. Podkreślano, że jeśli z jednej strony obowiązkiem państwa jest zapewnienie wszystkim równego dostępu do edukacji, to z drugiej strony, nie jest ono jedynym podmiotem edukacyjnym. Wskazywano na partnerską współpracę między szkołą, rodziną, wspólnotą, społeczeństwem cywilnym, czyli instytucjami pozarządowymi o charakterze wyznaniowym lub

pozawyznaniowym, instytucjami państwowymi i autorytetami politycznymi. 3. Historia, kultura, wartości, religia, język, tradycja. Dokument końcowy podkreśla, że edukacja nie może być odcięta od takich korzeni jak: historia, kultura, wartości, religia, język, tradycja. Są one istotnymi rzeczywistościami, na które wskazuje wielu mieszkańców Europy i Ameryki. Owo odniesienie do korzeni jest istotne w perspektywie procesu globalizacji i rozwoju nowych technologii, które będąc wielką szansą dla współczesnego świata niosą w sobie także zagrożenie utraty własnej tożsamości narodowej. 4. Sytuacja finansowa i statut społeczny nauczyciela. Wskazując na centralną rolę nauczyciela w nauczaniu dzieci i opracowywaniu programów edukacyjnych, stwierdzono jednocześnie jego słabą sytuację finansową i obniżenie się statusu społecznego, szczególnie w krajach Europy Centralnej i Wschodniej. 5. Solidarność. Dokument końcowy warszawskiej konferencji mówi o potrzebie solidarności między zarówno Wschodem i Zachodem, jak i Północą i Południem. W podsumowaniu końcowym raportów poszczególnych grup zostały zacytowane słowa Ojca Świętego, który 10 stycznia 2000 r. w przemówieniu do korpusu dyplomatycznego wyraził życzenie, by wiek XXI, będąc wiekiem globalizacji, był także wiekiem solidarności międzynarodowej. Autor raportu dodał: *Obyśmy mogli się do tego przyczynić*. W tym duchu zostało zredagowane ostatnie zdanie propozycji dokumentu końcowego, które brzmiało: *Zapraszamy nasze rządy,*

aby podczas Konferencji w Dakarze, zobowiązały się do poświęcenia na międzynarodową pomoc na rzecz edukacji podstawowej określonej procentowo części ich wewnętrznych wydatków na edukację. Niestety, zdanie to wzbudziło największe kontrowersje. Przedstawiciele Kanady i USA wnioskowali o jego całkowite wykreślenie. Niemcy, Francuzi i Szwajcarzy przedstawili propozycję zmiany tego zdania na inne, mówiące w sposób bardziej ogólny o konieczności pomocy finansowej ze strony krajów bogatych wobec krajów biednych. Jak widać, zapewne nie wszystko, ale jednak bardzo wiele zależy od pieniędzy.

Konferencja w Warszawie była jedną z sześciu konferencji regionalnych przygotowujących światową Konferencję w Dakarze.

Zbigniew Kubacki SJ



sztuka

NIEPOKOJE ARTYSTY KOŃCA WIEKU

Edward Roguszczyk
Ceramika

**Muzeum Narodowe w Gdańsku,
oddział sztuki współczesnej –
Pałac Opatów w Oliwie,
listopad 1999 r. – luty 2000 r.**

Wystawa monograficzna Edwarda Roguszczyka (1927–1997) była hołdem gdańskiego środowiska dla rzeźbiarza ceramika o międzynarodowym rozgłosie, którego działalność artystyczna, organizatorska i pedagogiczna odegrała wielką rolę w ukształtowaniu się tutejszego ośrodka ceramicznego, jednego z dwu, obok wrocławskiego, najbardziej prężnych w kraju, po drugiej wojnie światowej.

Urodził się w Siedleminie w Poznańskim. Po wojnie odbył przyspieszoną naukę w szkołach średnich w Ostrowie Wielkopolskim i w Poznaniu. Tam też rozpoczął studia w 1947 r. na wydziale malarstwa architektonicznego PWSSP u znanego malarza Stanisława Teysseyre'a. W 1951 r. zdecydował się przenieść na ostatni, dyplomowy rok do Gdańska, wraz ze swoim profesorem, któremu zaoferowano w gdańskiej PWSSP posadę rektora. Pod koniec następnego roku uzyskuje dyplom i rozpoczyna samo-

dzielną działalność artystyczną od projektowania i wykonywania elementów dekoracyjnych przeznaczonych na fasady kamieniczek wznoszonego z ruin wojennych historycznego śródmieścia Gdańska.

Zapleczem zespołu plastyków zatrudnionych przy odbudowie starego miasta Gdańska były zakłady ceramiczne w Kadynach, gdzie pod kierunkiem prof. Hanny Zuławskiej modelowano w glinie i wypalano elementy architektoniczne zdobiące kamieniczki przy ul. Długiej, elementy ściany ceramicznej Gdynia Główna, dekoracje Domu Rybaka we Władysławowie. Udział Roguszcza w ich powstaniu był znaczny. Projektował medaliony, płaskorzeźby i rytu w mokrym tynku kompozycje figuralne tzw. sgraffiti stylizowane na renesansowe, zdradzające doskonałe opanowanie warsztatu, oraz wrażliwość kolorystyczną. Te same walory cechują także jego prace „studyjne” pokazywane na pierwszych wystawach ogólnopolskich, w jakich wziął udział.

Już na początku 1970 r. zaliczany był do czołówki polskich plastyków ceramików, a prace jego pokazywano na wystawach współczesnej sztuki polskiej za granicą. W 1969 r. za prace wysłane na konkurs do Faenzy we Włoszech otrzymał prestiżową nagrodę tamtejszego Lions Clubu. W tym znanym w Europie od kilkuset lat ośrodku wystawiał później wielokrotnie, a w 1980 r. otrzymał za swoje prace Złoty Medal. Inne sukcesy zagraniczne to m.in. Dyplom Honorowy przyznany mu w Pradze w 1962 r., zakup prac z wystawy w Wilnie w 1971: do tamtejszego Muzeum oraz do Ermi-

tażu w ówczesnym Leningradzie, I Nagroda za zestaw prac na wystawie w Gualdo Tadino we Włoszech w 1982 r., zakup pracy do Galerii Narodowej w Melbourne z wystawy w Canberze w 1988 r., Złoty Medal na wystawie w Monachium 1994, zakup rzeźb do Muzeum Współczesnej Sztuki Ceramicznej KERAMION w miejscowości Frechen w Niemczech w 1995 r.

Od lat 60. zaczęły gromadzić jego prace także polskie muzea: w Olsztynie i Wałbrzychu oraz Muzea Narodowe w Gdańsku, Warszawie, Wrocławiu, Szczecinie i Poznaniu. Dzięki temu twórcy wystawy retrospektywnej prac Roguszcza w Gdańsku: jej kurator Wojciech Zmorzyński we współpracy z Januszem Wąsowiczem oraz z pomocą rodziny artysty, zdolali zgromadzić wybór najlepszych prac, które zostały w kraju, z wszystkich okresów jego twórczości.

Nieodłącznym elementem biografii artystycznej Roguszcza była, obok jego twórczości, pasja organizatorska, gromadzenie kolegów i przyjaciół wokół idei o społecznym charakterze. Najpierw była to idea zdobienia historycznej architektury trwałymi i odpornymi na działania atmosferyczne płaskorzeźbami ceramicznymi. W połowie lat 70. wymyślił hasło: „Ceramika dla Osiedli”. Stała za nim nadzieja na humanizację przestrzeni mieszkalnej wznoszonych z wielkiej płyty blokowisk w dzielnicach na obrzeżu Gdańska: Żabiance, Zaspie, w Pieckach-Migowie. Aby się dostać do kiesy jedynego wtedy, państwowego, sponsora, trzeba było mieć hasło. Sprawę nagłośniła prasa. Dzięki

temu zatrudnienie znalazło wielu artystów ceramików, a nieodległe Kadyny stały się w kraju sławne. Zaczęły one bowiem ściągać artystów z całej Polski na letnie plenery rzeźbiarskie, a od 1970 r. także rzeźbiarzy z zagranicy. Wystawa poplenerowa urządzona w jesieni tego roku dała początek międzynarodowej imprezie pod nazwą Triennale Ceramiki w Sopocie. Na tym pierwszym Triennale rzeźby ceramiczne Edwarda Roguszcza zdobyły Złoty Medal. W tym samym roku zaproszono artystę na członka Międzynarodowej Akademii Ceramiki działającej w ramach UNESCO.

Na wystawie w Gdańsku najwcześniejszą grupę prac Roguszcza stanowiły wazony i paterki ceramiczne, zdobione barwnymi szkliwami o nazwach wskazujących na źródło inspiracji ich kształtu i motywów zdobniczych. Były to m.in. wazon „Butla” i „Kamień”, z 1960 r., wł. MN we Wrocławiu, seria wazonów dużych w kształcie przepołowionego kawałka pnia o nazwie „Polano”, 1967, wł. Muzeum w Olsztynie, oraz seria pater okrągłych lub kwadratowych (te drugie z wyodrębnionym i zdobionym polem okrągłym) o nazwach: „Tarcza z rybami”, 1969, wł. MN we Wrocławiu, „Znak” z wypukłą dekoracją geometryczną, 1971, wł. MN w Gdańsku.

Prof. Irena Huml omawiając we wstępie do „Katalogu” wystawy życie i twórczość Roguszcza zwraca uwagę na jedną z głównych cech artystów ceramików ośrodka gdańskiego, w tym jej lidera, a mianowicie dbałość o równorzędne traktowanie artystycznej i technolo-

gicznej strony prac. Ich wysoki poziom artystyczny przesądził o pozycji, jaką przez dziesięciolecia zajmowali artyści gdańscy w konfrontacji z twórczością artystów innych krajów. Możliwość takiej wymiany propozycji zaowocowała wytworzeniem się uniwersalnego języka plastycznego. Ujawniają go prace Roguszcza już w latach 70., w pracach komponowanych z modułów określanych jako „Tablice” albo „Bramy” w kształcie odrzwi zabudowanych ażurowo płycinami dekoracyjnymi, a zwłaszcza w cyklach zgeometryzowanych rzeźb z serii „Ziemia” i „Obiekty”, w celu odróżnienia od siebie zaopatrywanych kolejnymi cyframi rzymskimi.

Wykonywane z gliny szamotowej poddanej wypalowi w wysokich temperaturach, nieszkliwione, o skali barw ograniczonej do koloru terrakoty, kremowej bieli oraz czerni, zestawiane są czasem w obrębie jednej pracy równocześnie. Tak jest w przypadku rzeźb z serii „Ziemia” w których terakotowe, kwadratowe okienka-ramy wypełniają kompozycje ceramiczne w barwach kontrastowych złożone z elementów czasem rozpoznawalnych np. wyprężonej ryby, pochylonych wiatrem traw. Irena Huml dopatruje się w tym zespole prac *przedstawienia symbolicznych obrazów Ziemi jakby ściśniętej ramami ludzkich działań.*

Jeszcze bardziej surowy efekt nieszkliwionych powierzchni, w tym wypadku grafitowo czarnych, uzyskał artysta w serii zatytułowanej „Obiekty”. Kształtem przypominają prostopadłością pełne, nacięte skośnie i wypełnione odłupanymi płatkami kamienia lub wydrążone,

przypominające *spękane czy zwęglone belki lub tajemnicze szkатуły nieregularnie wyżłobione, z których miejscami wypływa lawa... Emanuje z nich siła, która głęboko porusza* – tak pisała o nich Mireile Mazin, teoretyk i krytyk sztuki z Uniwersytetu w Reims, zaproszona w 1991 r. do udziału w jury V Międzynarodowego Triennale Ceramiki w Sopotcie. Przyznało ono Roguszczałowi Złoty Medal za wystawioną wtedy serię „Obiektów”. Nad serią tą, przypominającą belki ze spalonych miast, pracował do końca życia.

Wystawa ceramiki Edwarda Roguszczała, zaliczanego do najwybitniejszych współczesnych rzeźbiarzy polskich, czynna była w bocznym skrzydle Pałacu Opatów w Oliwie w tym samym czasie, w którym główną część budynku zajmowała wielka wystawa sztuki polskiej przełomu XIX i XX w. oraz sztuki końca naszego stulecia (omówione w poprzednim numerze „PP”) jako jedyna prezentacja indywidualna. Jedynym mankamentem koncepcji plastycznej tej wystawy, autorstwa Hanny Błaszowskiej-Gregor, była ciasnota, brak odejścia od prac, zbyt ich zagęszczenie na małej powierzchni. Dla rzeźb o tak wielkim natężeniu emocjonalnym odpowiednio dobrana przestrzeń jest niezbędna do pełnego ich odbioru.

Krystyna Paluch-Staszkiel



NOWY TEATR WARSZAWSKI

Collegium Nobilium
w Warszawie

Dwaj panowie z Werony Williama Shakespeare'a

**przekład – Stanisław Barańczak
muzyka – Michał Litwiniec
reżyseria – Piotr Cieplak
premiera w styczniu 2000 r.**

Świeżo wybudowana scena warszawskiej Akademii Teatralnej mieści się na Miodowej tuż obok uczelni – w tym samym miejscu, w którym w 1740 r. pijar Stanisław Konarski założył konwikt dla dzieci z arystokratycznych rodzin, Collegium Nobilium. Było to kolegium „postępowe”, miało własny teatr szkolny; teatry takie były wówczas w modzie, a rywalizowały ze sobą w tej mierze zakony pijarów właśnie i jezuitów (ku satysfakcji „PP” wspomnę, że jezuiti mieli o kilkadziesiąt scen więcej).

Dzisiejsze Collegium Nobilium – teatrzyk funkcjonalny, na chłodną nutę elegancji – powstało po latach zabiegów i wysiłków. Przez dziesięciolecia przedstawienia szkolne, dyplomowe, pokazywano w ciasnych salach uczelni, publiczność była zazwyczaj, jak to się w teatrze mówi, rodzinna, niewielu pojawiało

się widzów z ulicy. Przeciwnicy takiego stanu rzeczy twierdzili, że nagle wyjście z tej ciepłej, przyjaznej kołyski wprost w prawdziwe teatralne życie to szok dla młodych aktorów, że powinni mieć oni szansę jak najszybciej przejść wstępną przynajmniej zaprawę, to znaczy zetknąć się z publicznością z kasy, wystąpić w otoczeniu mniej obłaskawionym niż uczelniane pomieszczenia.

Na razie publiczność teatru akademickiego stanowią przede wszystkim widzowie z pokolenia wykonawców, czyli ludzie nadający na tych samych falach, co młodzi aktorzy – a to niewątpliwie jest okoliczność adeptom sprzyjająca. Taka właśnie publiczność, szczerze wypełniająca salę, żywiołowo reagowała w trakcie dyplomowego widowiska „Dwaj panowie z Werony” w reżyserii Piotra Cieplaka.

Scenografia, zapewne w dużej mierze dla oszczędności, jest skromna: pusta czarna scena z oknem i dwójgciem drzwi, z tych usytuowanych centralnie sączy się kolorowe światło. Kostiumy (przygotowane w Studium Techniki Teatralnej) są współczesne i dość wyraziste, ale nie absorbują przesadnie uwagi widza. Rekwizyty pojawiają się sporadycznie: krzesło – dom Julii, wózek inwalidzki, na którym jeździ Książę Mediolanu, pies na kółkach należący do służącego Proteusza. Wszystko jest tak pomyślane, by na plan pierwszy wysunęli się aktorzy.

Najswoobodniej zachowują się na scenie ci wykonawcy, którzy zdążyli już wystąpić w profesjonalnym teatrze: Łukasz Garlicki (Billy w „Kalece z Inishmaan” w Teatrze

Powszechnym) w roli Turia, „nierozumnego rywala Walentyna”, i Krzysztof Szczerbiński (Kola w „Czwartej siostrze”, także w Powszechnym) grający Chybicka, „komicznego sługę Walentyna”; komediowe swoje sekwencje wykonują oni z prawdziwą werwą, wybitną jednak szarżę. Momenty z lekka minoderyjne zdarzały się natomiast Grzegorzowi Małeckiemu, w roli Piskorza, „komicznego sługi Proteusza”; lojalnie muszą jednak zaznaczyć, że to on właśnie budził największy aplauz widowni. Trudniejsze zadanie przypadło aktorom, którzy w tej mrocznej komedii zagrali postaci na poły zabawne, na poły dramatyczne. Łukasz Simlat jako Proteusz, najpierw wesoły, zakochany młodzieniec, musi nagle przemienić się w podłego zdrajcę, oszalałego z namiętności do ukochanej przyjaciela. Szekspir dość, trzeba powiedzieć, niedbale uzasadnił tę metamorfozę i choć Simlat robił, co mógł, nie udało mu się scalić obu wcieleń swojego bohatera; stworzył nieźle zbudowane, ale osobne postaci. Podobnie Anna Sroka jako Julia – początkowo rozkapryszona, rozpieszczona panienka, z której zdrada Proteusza wydobywa dojrzałą, zdeterminowaną kobietę – także zagrała dwie różne bohaterki.

Reżyser wyraźnie solidnie popracował z aktorami i nie ma w przedstawieniu ról irytująco chybionych, wszystkie są co najmniej poprawne albo może – poprawność to odstręczające słowo – sprawne.

Cieplak poskracał bardzo tę pełną niekonsekwencji, nierówną sztukę i udało mu się wykroić z niej historię raczej wiarygodną (oczywiście

w sensie emocjonalnym), której tok z przejęciem i uwagą śledziła młoda widownia. Nie dał sobie tylko rady z finałem. „Dwa panowie z Weroni” kończą się nagłym, niczym nieusprawiedliwionym happy endem, zupełnie jakby Szekspir znudził się tą sztuką i za wszelką cenę postanowił natychmiast dać sobie z nią spokój. Owa pospieszna wolta robi wrażenie doprawdy groteskowe: fałszywy przyjaciel, wiarołomny kochanek, donosiciel i nieledwie gwałcieciel Proteusz, zdemaskowany wreszcie, pięciowersową tyradką uzyskuje przebaczenie druha i rękę zdradzonej kochanki. Nonszalancję psychologiczną tekstu tej sekwencji twórcy spektaklu w Collegium usiłovali zatuszować ekspresją – że niby bohaterowie wprawdzie mówią krótko, ale za to czują silnie. Jednakże ani czołganie się po podłodze, ani krzyki nic tu nie pomogły; finał to najślabsza scena spektaklu.

Ciekawa jestem, jak potoczą się losy tego najmłodszego polskiego teatru. Czy Collegium Nobilium będzie pełnić tylko rolę swoistej trampoliny, pozwalającej możliwie elastycznie i bezboleśnie odbić się absolwentom od rzeczywistości studenckiej? Czy będzie to scena szkolna, promocyjna, prezentująca młodych aktorów ewentualnym przyszłym pracodawcom – czy też stanie się Collegium teatrem rywalizującym z teatrami „dorosłymi”, obleganym przez widzów różnych stanów? Ba, dobre pytania.

Joanna Godlewska



**O FAŁSZU
(PRZECIW MORALISTOM)**

***Jakub kłamca*
(Jakob the Liar)**

USA, 1999

**reżyseria – Peter Kassovitz,
wyk.: Robin Williams,
Alan Arkin, Bob Balaban,
Liev Schreiber i inni,
120 min., Syrena**

***Pociąg życia*
(Train de vie)**

Francja, 1998

**reżyseria – Radu Mihaileanu,
wyk.: Lionel Abelanski, Rufus,
Clement Harari, Michel Muller,
Agathe de la Fontaine,
101 min., Tantra**

W ciągu niedługiego czasu na ekranach naszych kin pojawiły się trzy filmy, które niezbyt trafnie określono mianem „komedii o zagładzie”. Po „Życie jest piękne” Roberto Benigni (Katarzyna Bieńkowska – „PP”, 7-8/1999) przyszła kolej na następne: „Pociąg życia” Radu Mihaileanu i „Jakub kłamca” Petera Kassovitza.

Filmy podejmujące komediowo temat zagłady budzą duże opory wśród widzów, przyzwyczajonych do patetyczno-martyrologicznego

prezentowania tej problematyki, jak również wśród samych twórców. Robin Williams tak wspomina swoją reakcję na pierwszą lekturę scenariusza „Jakuba kłamcy”: *Początkowo próbowałem go (reżysera – J.P.) przekonać, że pewnych rzeczy nie możemy zrobić, a on mówił mi, żebym nie miał poczucia winy. Przekonywał mnie, żebym nie bał się komedii. Nie trzeba bać się komedii, bo jej celem nie jest pomniejszenie, ani tym bardziej wykpiwanie tego, co się wówczas wydarzyło. Przeciwnie. Właśnie dzięki dużej dawce humoru, we wszystkich wspomnianych filmach – jeśli spojrzeć na to nieuprzedzonym okiem – groza tamtego czasu zostaje uwydatniona, a los więzionych i brutalnie mordowanych staje się bardziej tragiczny.*

Jest jeszcze jeden aspekt podejmowanego zagadnienia. W gettach i obozach nie cierpiący posągi, ani męczennicy z urodzenia, lecz zwykli, żywi ludzie z krwi i kości, a humor służy pokazaniu ich właśnie takimi. Janos Gasztory, któremu dane było przeżyć Holocaust, a który zagrał w tym samym filmie co Robin Williams, chcąc uspokoić sumienie kolegi z planu opowiadał mu, jak ludzie zmuszeni do stania dzień i noc w szpalerze opowiadali sobie dowcipy, żeby nie zasnąć. A więc może sama prawda tamtego czasu domaga się niekiedy takiej konwencji, na jaką zdecydowali się twórcy tych filmów?

Wymienione obrazy łączą jeszcze jedna kwestia, a jest nią rola fałszu, który w różnych postaciach jest niezbędny do życia, zwłaszcza w sytuacjach krańcowych.

Akcja „Jakuba kłamcy” rozgrywa się w getcie, gdzie nikt już nie żywi

nadziei na przeżycie i wszyscy czekają na swój tragiczny koniec. Ci, którzy nie mogą znieść ciągłego odwlekania ciężącego na nich wyroku śmierci decydują się na samobójstwo. Pewnego dnia Jakob Heym (Robin Williams) odesłany na posterunek, przypadkiem, słyszy serwis informacyjny radia niemieckiego, z którego dowiaduje się, że Niemcy ponieśli klęskę w miejscowości oddalonej tylko o 400 kilometrów od miasta. Zasłyszana wiadomością dzieli się szybko z towarzyszami niedoli. W getcie rozchodzi się wieść, że Heym ma radio, a im bardziej ten zaprzecza, tym bardziej wszyscy są przekonani, że tak właśnie jest. Od tego momentu Heym, nieustannie pytany o nowiny, wymyśla coraz bardziej absurdalne doniesienia z przebiegu walk na froncie. Rezultat jego kłamstw jest zaskakujący: nie tylko ludzie przestają popełniać samobójstwa, ale życie w getcie nabiera nowej jakości.

„Pociąg życia” z kolei, to absurdalna, wpadająca miejscami w błazenadę baśń o żyjących w małej wiosce Żydach, którzy na wieść o masowych wywózkach swoich rodaków z pobliskich miejscowości w niewiadomym kierunku, postanawiają sami się deportować przez ogarniętą wojną Europę do... Palestyny. Zakupują, w celu wyremontowania, zdezelowane wagony kolejowe, pakują się i wyznaczają spośród siebie tych, którzy jako Niemcy mają eskortować pozostałych. Wkrótce wyrusza w drogę, nie umieszczony w żadnym rozkładzie, pociąg-widmo wiozący ludzi do wolności... Wbrew pozorom, nie

jest to historia całkowicie wymyślona, co bynajmniej nie znaczy, że wydarzyła się naprawdę. Jednak faktem jest, że opowieść taka krążyła w czasie wojny wśród Żydów, a zatem funkcjonowała po trosze tak, jak podnoszące na duchu wiadomości Jakuba Heyma, po trosze jak baśń, żeby nie powiedzieć – mit.

I wreszcie „Życie jest piękne” – historia ojca, który trafia z synem do obozu koncentracyjnego. Aby chronić kilkuletnie dziecko przed brutalną rzeczywistością, przedstawia mu całe obozowe życie jako wspólną zabawę, w której chodzi o to, by zdobyć jak najwięcej punktów. Wygraną zaś, którą wszyscy chcą zdobyć, jest czołg.

Trzy opowieści o zbawiennej funkcji fałszu i trzy formy nieprawdy: kłamstwo, baśń (względnie mit) i kłamstwo pedagogiczne.

Zacznijmy od tego ostatniego.

Ojciec jest świadom, że brutalna rzeczywistość wojny przekracza możliwości psychiki małego dziecka. Wytwarza zatem wokół niego osłonę utkaną z fałszu. Wszystkie akty desperacji współwzięniów przedstawia jako element gry: oni chcą go przestraszyć (za pokazywanie strachu są punkty karne), bo chcą wygrać. Gdy Niemcy wybierają dzieci do komory gazowej, tłumaczy mu, że musi się ukryć, bo kolejnym etapem rozgrywki jest gra w chowanego. Chłopiec, chociaż zmęczony, nie boi się, nie wpada w panikę ani w rozpacz, co pozwala mu zachowywać się racjonalnie i przetrwać najbardziej niebezpieczne sytuacje. Do końca nie jest świadom przerażającej prawdy.

Inna jest już sytuacja w przypadku fałszu, jakim jest baśń. Upodleni

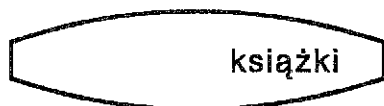
ludzie, chociaż – w przeciwieństwie do chłopca – zdają sobie znakomicie sprawę z tego, co się dzieje, potrzebują pewnej ułudy, pewnej wewnętrznej przestrzeni, w której mogą układać rzeczywistość według swych najskrytszych życzeń, nie licząc się z realizmem. Tu można schować się i znaleźć siłę, żeby przetrwać. Mogło, lub może, być inaczej. Stąd też może płynąć siła do podjęcia działania w realnym świecie.

Wreszcie mieszkańcy getta, w którym znajduje się Jakub. Ta sytuacja najdobitniej pokazuje, jak bardzo potrzebne bywa kłamstwo. Mieszkańców getta, podobnie jak małe dziecko, przerasta gehenna zagłady, stracili nadzieję, popełniają samobójstwa, bo już są tak wypaleni, że nie ma w nich miejsca na fantazję baśni niosącej utopię. Słuchają relacji Jakuba nie jako bajki, lecz jak źródła informacji o prawdziwym świecie. I chociaż wiadomości te są co najmniej dziwne, próbują je tak interpretować, by zmieściły się w ich własnej racjonalności. Tylko Profesor wie, że są kłamstwem, ale usilnie namawia, by je kontynuować, bo są niezbędne do życia.

Prawda niewątpliwie jest jedną z największych wartości, których należy bronić i które są absolutnie podstawowe dla ludzkiej egzystencji. Niejednokrotnie jednak – i to nie tylko w sytuacjach tak drastycznych jak przedstawione w prezentowanych filmach, lecz w zwykłym codziennym życiu – jest zbyt trudna dla przeciętnego, nie zawsze zdolnego do heroizmu, człowieka. Wtedy prawda zabija, a jedynym lekarstwem może okazać się fałsz w formie ułudy, baśni bądź umie-

jętnie podanego kłamstwa, które daje nadzieję. Dobrze mieć czasami przy sobie Jakuba – kłamcę...

Jan Pniewski



„PSIA” DOLA

Grzegorz Strumyk

Łzy

Wydawnictwo W.A.B.,
Warszawa 1999, ss. 134

Chodzą po ulicach, wygrzebuja z leżących na nich stert śmieci pety, szukają wszelkich możliwości przeżycia kolejnego trudnego dnia, a wieczorem wracają do opuszczonego magazynu, w którym ktoś znajomy obiecał mu pracę stróża od wiosny, kiedy tylko ruszy przewidziana w tym miejscu hurtownia – na razie jest to dla nich nieocenione mieszkanie pod dachem, zagospodarowane materacami, kocami i innymi znaleziskami przywleczonymi ze śmietników. On ma czterdziestkę z hakiem i przyzwyczał się od niepamiętnych dłań czasów do życia w samotności i na kredyt, ona o dwadzieścia lat młodsza przybłąkała się podczas jednej z jego miejskich wędrówek i łązi z nim, a jak się nie da (*Po co tak za mną łązisz, przecież ja nie żyję*), to za nim, bo nie ma innego wyjścia, ona również

niewiele pamięta albo nie przyznaje się do swojej pamięci i nie wiadomo dlaczego los zrobił z niej chodzącą kupę łachmanów. On nie może, ale i tak naprawdę nie chce jej się pozbyć, tak jak innego przybłądy, psa Faceta. Ona łąząc z nim albo za nim prawie nigdy nie mówi, a to, o czym nie mówi, widać po niej. Najwięcej czasu spędzają jednak leżąc, czy to w swoim barłogu, czy między zaroślami, bo leżenie zapewnia jedyne chwile szczęśliwego błogostanu: *Tym leżeniem mówić, wspólnym miejscem, zamykaniem oczu, mruczeniem. Coś przyjemnie trawić, szpik kostny, od którego pies zadowolony zasypia między nimi, grzeje ich. Wchłaniać ciepło... Nic nie ma do uratowania w życiu, poza myślami, jak najdłużej. Wędrówka po leżeniu – w mieście, a raczej jego ruinach (każde miasto to ruina) – odbywa się na przód po trasie publicznych dostępnych luksusowych toalet w urzędach, do których ona wślizguje się myląc strażę ochroniarskie (kiedys wyprowadzono ją jak psa), a potem wiedzie ku punktowi docelowemu Opieki, gdzie co jakiś czas – przy dobrym zbiegu różnych czynników i odgrywaniu przed Opieką teatru jednego aktora – on może liczyć na pewną ilość bonów do baru „Rys”; niestety nigdy nie udaje się tych bonów ani w Opiece, ani w barze, ani wśród innych meneli wymienić na upragnioną gotówkę, która jak wiadomo zapewnia wolność i poczucie godności. Więc raz ni stąd ni zowąd go „trafia”, kiedy chodzi z tymi bonami w dłoniach i nie myśląc nawet o pustym od dwóch dni żołądku chce sobie zapewnić bodaj na chwilę życia odrobinę tej godności, wyrывa się więc sam*

z magazynu, chodzi przez jeden dzień osobno, własnymi drogami, po czym opanowuje go gorzka auto-refleksji: *Czterdzieści lat mijają, a ja nie mam gdzie mieszkać, jeszcze minie drugie czterdzieści i nic się nie zmieni (...)* Czasem łatwiej wyobrazić sobie własną śmierć niż dalsze życie – jak widać, głód i podła sytuacja nie powstrzymują go przed wygłaszaniem mądrych sentencji. Ona cierpliwie czeka w barłogu, a kiedy mu przejdzie – bo mu przechodzi, kiedy jakimś cudem udaje mu się sprzedać na ulicy parę bonów do „Rysia” – wtedy historia tej krytycznej w ich pojęciu próby kończy się happy endem: mogą już dokonać zakupu taniej butelki wina, a po konsumpcji zapewnić sobie rozkosz kąpieli w miejskiej łaźni, i to w dodatku gratis dzięki nieoczekiwanej łaskawości jej zarządcy, Jaśniutkiego Pana, w którym wzbudzą odruch litości.

I taką nieoczekiwaną, przerywającą treść w dość dowolnej chwili, kodą kończy się opowieść o kilku dniach miejskiej odysei dwóch połączonych wspólną niedolą odpadków współczesnego społeczeństwa – jakie dziś mogą sprawiać wszystkim nam pewien kłopot samym swoim widokiem za najbliższym rogiem. Autor zapewne przejął się kiedyś takim ulicznym obrazkiem i postanowił wnikać w jego treść, starając się nie przekraczać swoich kompetencji chłodnego obserwatora i świadka, czyli nie obudowywać go nadmiernym aparatem narracyjnej wszechwiedzy, emocjonalnego bagażu itp., a po prostu przedstawić w miarę obiektywny, oszczędny, behawioralny zapis domniemanego wycinka życia pary

łachmaniarzy. Zamiar interesujący, niebanalny, choć (o czym za chwilę) nie potrzęsający nowości kwiatem, a nadto nie do końca wykonany zgodnie z planem; smutna ta i smętna opowieść inkrustowana jest np. nie zawsze znośnymi interwałami odautorskich filozoficznych twierdzeń dotyczących mizarii losu ludzkiego w warunkach cywilizacji końca XX w., bywa uzupełniana dowodami osób postronnych, wypowiedziom podobnie w beckettowskich monologach o niedorzeczności przymusu życia. Takich jak matka głównego nieszczęśnika, niewiele mniej, jak się okazuje, nieszczęsna: *Mój syn mnie nie rozumie. Jest sam bezsilny w rękach złych ludzi. Ja tu już nie mam nic do powiedzenia i tylko Bóg może to zmienić. Na ludzi nie liczę (...)* *Ciężkie dni, które włóką się w nieskończoność... Straciłam wszystko (...)* *Dziś już nie mam nic...* Jak na dobrą sprawę nie znamy powodów „psiej” doli pary bohaterów, tak też trudno z lamentów starszej pani wyprowadzić jakieś wnioski – dlaczego to i ona podlega tak notorycznemu maltretowaniu przez los. Przychodzi tu na myśl tradycyjny dowód egzystencjalizmu; przynajmniej kojarzący się z egzystencjalistyczną doktryną światopogląd narratora powieści dodatkowo zostaje podkreślony naturalistyczną tendencją zauważalną w opisie i komentowaniu świata. Z takimi psychodramami dna ludzkiego mieszałyśmy już nieraz do czynienia w literaturze; nie chcę tu wytykać Strumykowski konkretnych koneksji (to nb. najlepsza w jego krótkim dotychczasowym dorobku książka), ale generalnie sądzę, że stać go na bardziej oryginalne pisanie. Autor „Łez” wiązany

był do niedawna ze szkołą tzw. rewolucji artystyczno-językowej; teraz pokazał, że specjalnie (na szczęście dla swej twórczości) nie aspiruje do miana takiego „rewolucjonisty”, ale że nieobce są mu narzędzia tradycyjnej prozy nawet naturalistycznej, z pewnym akcentem uwzględniającym też techniki tzw. małego realizmu.

Mieczysław Orski

OPOWIEDZ SIĘ...

Antoni Matuszkiewicz
Dochodzenie

Wyd. Atena, Świdnica 1998,
ss. 228

Zabawiam się słowami? Zbawiam się – słowami? Przez Słowo...? Tak otwieram się na dochodzenie do prawdy, którą pobudziło we mnie „Dochodzenie”, zbiór opowieści śląskiego twórcy rodem ze Lwowa. Antoni Matuszkiewicz opublikował już wiele zbiorów poezji, dwie sztuki teatralne (w „Dialogu”), jeszcze więcej nadal czeka na publikację, jak autor daje do zrozumienia... Także „Dochodzenie”, może się mylę, nie zostało należycie docenione. Trudno było znaleźć je w księgarniach, ale wystarczyło zobaczyć okładkę, by poczuć: oto niezwykła książka! Zdobi ją zdjęcie, bardzo realistyczne, zarazem odrealnione czy wskazujące rzeczywistość ukrytą. Dopiero po chwili, wpatrując się w obnażoną postać i trzymany przez nią świetlisty pręt, ujrzeć można także skupione spojrzenie tej postaci. Podobnie działa zawartość książki. Biję z niej światło, które

czytelnik dostrzeże jedynie w skupieniu.

Książka jest świadectwem głębokiego doświadczenia, zróżnicowanego, zmierzającego ku jedności. Na czym polega „dochodzenie”, które nadaje sens całości zebranych opowieści? Z jednej strony narrator opowiada, wcielając się w rozmaite postaci, fragmenty wzięte z życia. Czytelnik odnosi wrażenie, że wiele z opisanych zdarzeń istotnie – zdarzyło się... Zatem autor „dochodzi” tego, co ważne, śledząc uważnie, cierpliwie wysłuchując osoby, które spotyka, nawet przeprowadzając „śledztwo”, gdy prawda kryje się głębiej. O to bowiem idzie mu najbardziej – o dochodzenie do prawdy. Prowadzą do niej liczne tropy, czasami także wiodące po manowcach. Autentyczne doświadczenia przeplatają się z ezoterycznymi, dziwnymi. Zawsze porusza czytelnika rzetelność i dokładność opisu. Czasami sens odsłania się w pojedynczym doświadczeniu, czasami wymowne staje się dopiero połączenie kilku wrażeń. I to wskazuje kierunek, uwarunkowuje na szukanie sensu w całości – w przejściu czy przenikaniu się pomiędzy poszczególnymi fragmentami. Jednak o ile szczegóły przemawiają prawie zawsze, trudniej niekiedy dostrzec sens ich powiązania. Tu narrator zostawia pewną wolność czytelnikowi – pozwala mu znajdować rezonans z osobistym doświadczeniem. Odsłania się to przy kolejnej lekturze. Za pierwszym razem trudno np. pojąć pojawiające się ni stąd, ni zowąd stwierdzenie: *To jest granica pomiędzy Godami a Wielką Nocą* (s. 56). Dopiero później okazuje się, że jest

to odpowiedź na pytanie, które pojawia się – później: *Czym w takim razie jest śmierć?* (s. 71). Na takie połączenie narrator przygotował czytelnika wcześniejszą uwagą: *Jest odpowiedź. Zawczasu, wcześniej od najpierwszej kwestii* (s. 67). Wprawdzie w bezpośrednim kontekście chodzi o relację całości stworzenia do Nieba, jednak obejmuje to również cząstkowe relacje i kwestie. Zresztą od tego zaczyna się także cały tom: od Boga, który w stworzeniu jest ponad wszystko – we wszystkim. A zatem Ktoś ukazujący granicę „pomiędzy Godami a Wielką Nocą” jest już po stronie Godów Baranka, postrzegając w tej perspektywie całość naszego świata, do którego wszelako nadal należy Noc i ciemne doświadczenie śmierci.

To tylko jeden przykład „dochodzenia” prowadzącego do prawdy – wcześniej autora, zaś jego śladem i czytelnika, zwłaszcza takiego, który w opowieściach Matuszkiewicza słyszy rezonowanie własnego wnętrza... Szczególną wartością w opisaną wielość doświadczeń jest ich otwarcie się na dopełnienie chrześcijańskie – dyskretne, a przez to wywierające głębsze wrażenie. Można się domyślać, że autor opowiada o własnych poszukiwaniach i poświadcza, że kto szuka, ten znajduje, w pełni się otwiera – na prawdę... Znamienne jest od tej strony „Zaproszenie”, centralne poniekąd opowiadanie. Zawiera propozycję udziału w *spotkaniu* (ewentualnie *spotkaniach*) o charakterze medytacyjnym. *Celem ich jest zharmonizowanie swojej istoty z Bogiem, a jednocześnie oddanie Mu czci w innym człowieku* (s. 88).

Przedstawiona dalej propozycja wskazuje medytacyjną drogę w bardzo trafny, prawdziwy sposób. Widać, że Matuszkiewicz odkrył osobiście tę drogę i sam może służyć jako przewodnik. Istotnie, krótkie wprowadzenie z jego strony to znakomite vademecum, godne polecenia wszystkim interesującym się duchowością, która prawdziwie wciela się w życie i je dopełnia.

Trudno w krótkim omówieniu wskazać bogactwo „Dochodzenia”. Liczą się nie tyle treści, które zatem pomijam, ile sposób ich podania – często z ust osób przypadkowo spotkanych, wędrowców czy zmęczonych drogą tułaczy. Do mnie przemówił i sposób, w jaki książka poświadcza przejście – między materiałem autobiograficznym a różnymi formami narracji, mówiąc inaczej – między prawdą zdarzeń a prozą, w której owa prawda „dochodzi” do głosu. To jeszcze jeden element integrującego wszystko „dochodzenia”. Człowiek opowiada – nie tylko o sobie, lecz i siebie, dochodząc dzięki opowieści do prawdy. Tak oto, tropiąc jej ślady w swoim życiu, najpełniej opowiada się za nią, za jej możliwą do znalezienia realnością. Czytelnik wyczuwa poznawczą pasję narratora – zarówno wobec faktów, jak i znaczenia w nich ukrytego. Poza słowami kryje się Słowo, prawdziwie zbawiające. Proza wydobywa prawdę. Warto snuć, a także czytać opowieści tego rodzaju, świadczą bowiem o poszukiwaniu Słowa w osobistym życiu, wzywają czytelnika: *Opowiedz się...*

Jacek Bolewski SJ

**JAK ŻYĆ,
ABY BYĆ CZŁOWIEKIEM**

Martin Buber
**Gog i Magog.
Kronika chasydzka**

przełożył i wstępem opatrzył
Jan Garewicz
Wydawnictwo Naukowe PWN,
Warszawa 1999, ss. 271

Piękna książka. Mądra. „Gog i Magog. Kronika chasydzka” Martina Bubera z całą pewnością nie jest tym, co zwykliśmy uważać za książkę filozoficzną. Niemniej filozofia jest tu obecna zdecydowanie bardziej niż w większości tych, pisanych w XX w., pozycji, które, bez wahania, uznajemy za filozoficzne. Co więcej, jest tu obecna mądrość.

Tradycja chasydzka była obecna w myśli Bubera niemal od samego początku jego wędrówki w świecie. Pierwszy raz prawdopodobnie zetknął się z nią, gdy mieszkał u swojego dziadka we Lwowie. Jak sam pisze w posłowniu do książki: *We wrażliwym wieku chłopięcym wywarła na mnie wpływ atmosfera chasydyzmu* (s. 236). Fascynacja ta dała początek badaniom, które uczyniły tego filozofa wybitnym znawcą chasydyzmu. Dla samego Martina Bubera, jak sądzę, najważniejsze było odnajdywanie w tradycji chasydzkiej prawdy o świecie – niezaprzeczalny jest wpływ chasydyzmu na jego filozofię.

„Gog i Magog” należą do tych dzieł Bubera, w których autor zmaga się z chasydyzmem. Przez zmaganie

się nie należy tu rozumieć naukowej pracy systematyzującej dorobek chasydów, ale raczej próbę przekazywania ich ducha. Probę podjętą przez zaproszenie czytelnika w krąg opowieści chasydzkich. Polski czytelnik miał już okazję zapoznać się z należącymi do tego nurtu twórczości filozofa „Opowieściami chasydzkimi” – pierwszą wydaną w Polsce książką Martina Bubera, oraz z niewielką książeczką „Droga człowieka według nauczania chasydów”.

Jaką formę przyjmuje to zmaganie? Autor zdecydował się na tytuł „Kronika chasydzka”. Jednak skarbnica języka polskiego zdaje się nam podsuwać trafniejsze określenie – gawęda. Buberowa gawęda chasydzka jest przede wszystkim silnie zakorzeniona w faktach historycznych. Wszystkie najistotniejsze wydarzenia opisywane w książce miały miejsce naprawdę. Podstawą opowieści są przekazywane z pokolenia na pokolenie podania o cadykach (przywódcy gmin chasydzkich) zebrane przez Bubera w trakcie jego badań. Jednak książka nie jest zbiorem anegdot – stanowi ona całość. Autor łączy wydarzenia w jedną opowieść – tam gdzie brakuje treści przekazanej, stara się sam odpowiedzieć na pytanie, co się stało. Powstała w ten sposób gawęda jest tak fascynująca, a jednocześnie opowiedziana tak pięknym i barwnym językiem, iż trudno nam uwierzyć w jej historyczność.

Rzecz dzieje się w czasach wojen napoleońskich. Obserwujemy reakcje środowiska żydowskiego na fenomen Bonapartego i spory, które toczyły się wokół tej sprawy. Z jednej strony mamy tych cady-

ków, którzy uznają w Napoleonie Goga z kraju Magoga – wysłannika zła, który, według zapowiedzi Pisma, ma zapanować nad światem zanim przybędzie Mesjasz i nastąpi odkupienie narodu wybranego. Wierząc, iż zwycięstwo zła jest konieczne dla późniejszego triumfu dobra, usiłują za pomocą działań magicznych, Kabały praktycznej, wspomóc zwycięstwo Napoleona. Napotykają sprzeciw innych, którzy, jak Święty Żyd, bądź Maggid z Kozienic, jedyną drogę, na której można przyspieszyć przyjście Mesjasza, widzą w przemienieniu samego siebie i świata. Bo przecież *Bóg chce, by zbawienie było zbawieniem przez nas samych* (s. 81). Wiedzą, że aby Mesjasz przyszedł, musi być dla Niego miejsce. Na pytanie, gdzie należy to miejsce przygotować, Maggid z Kozienic odpowiada: *Ulica. Dom. Serce* (s. 61).

To wszystko jednak, choć pozornie stanowi główny temat opowieści, wydaje się tak odległe, że aż nie-realne. Bo też, zanim zauważymy narastający spór i zaczniemy domyslać się, jak straszliwe mogą być dla głównych aktorów konsekwencje znagań, które przyszło im toczyć na szczytach metafizyki, musimy wpiwer stać się chasydami. Podążamy więc do Lublina i odnajdujemy dom Widzącego, aby przyłączyć się do grona jego uczniów. Nie jest to łatwe, bowiem w tym celu wola nauczyciela i wola ucznia muszą spotkać się w pół drogi. Będziemy uczestniczyć we wspólnych posiłkach i modlitwach. Wysłuchamy opowiedzianych przez innych historii pamiętając, że właśnie wtedy, kiedy z pozoru mówią o sprawach

najmniej istotnych, rozmawiają o sprawach najistotniejszych.

Jeżeli zechcemy tu pozostać, musimy się wiele nauczyć, choć właściwie tego, czego będą od nas wymagać, nie można się nauczyć. Raczej trzeba próbować to dostrzec, odnaleźć. Pamiętać, że świętość jest wszędzie dokoła nas, że świat – dar Boga – jest święty. Będziemy wszak pośród tych, którzy: *O sprawach wzniosłych mówili jak o czymś, co wydarzyło się w pobliżu, a o zdarzeniach ziemskich tak, jakby były utkane z niebiańskiej materii* (s. 59). Musimy odnaleźć w sobie prawdziwą żarliwość. Inaczej nie będzie miał dla nas litości nasz nauczyciel – Widzący, który *bynajmniej się z tym nie krył, że żarliwy przeciwnik drogi chasydzkiej bliższy jest jego sercu niż letni jej zwolennik* (s. 8).

Chasydzi będą próbowali nauczyć nas szacunku dla tego, kim jesteśmy, bo *postawiono nas tu, na dole, i nie godzi się nam opuszczać posturunku* (s. 42). Musimy dostrzec sens naszego człowieczeństwa i być nikim innym jak człowiekiem, nikim innym, jak sobą – tylko z tego, jak byliśmy sobą, zostaniemy rozliczeni. *Nie trzeba być czymś więcej niż człowiekiem i niczym jeno człowiekiem – zwykłym człowiekiem, zwykłym żydem* (s. 178). To nie są małe wymagania, to są bardzo duże wymagania, na granicy naszej wytrzymałości – *wszak być żydem, to trudne* (s. 29).

W nasze człowieczeństwo nierozzerwalnie wpisana jest wolność. Musimy jej bronić, jeżeli chcemy pozostać sobą. Musimy jej bronić, ponieważ Bóg jest Bogiem wolności.

ci. *Zdradzam go, gdy pozwalam się zmusić* (s. 44).

Ponieważ każdy z nas jest jedynym i niepowtarzalnym człowiekiem i właśnie tym – sobą – ma pozostać, nie ma dwóch ludzi, którzy mogliby trafić do Boga tą samą drogą. *Cóż to byłby za Bóg, gdyby służyło mu się tylko jedną drogą?* (s. 26). Każdy sam musi wydeptać swoją ścieżkę do Boga – nikt tego nie zrobi za nas.

Jest jednak jedno wskazanie, które obowiązuje każdego: *szaleństwem jest każda myśl, która odwodzi cię od służenia żywym* (s. 198) – oto, jak pisze Buber – esencja nauczania Przysuchy (jednego z ośrodków chasydzkich). Każdy z nas musi rozstrzygnąć, czy może odpowiedzieć: *Ja na pytanie: Kto potrafi oddawać się naprawdę Stwórcy, lecz nie tak, że odwraca się od Jego stworzeń, lecz przeciwnie, że swe oddanie Jemu spełnia wobec nich?* (s. 110). Drugi człowiek nie jest środkiem do celu. Jest sensem naszego istnienia, to on pozwala nam być; *mam obcować z ludźmi swobodnie i bez jakichkolwiek w sercu zamysłów* (s. 106) mówi rabbi Bunam, *mądry rabbi Bunam*. To wskazanie doskonale współgra z filozofią dialogu Martina Bubera, która w „Gogu i Magogu” przejawia się nie w postaci rozprawy filozoficznej, ale w tym, jak chasyd odnosi się do drugiego człowieka.

Chasydzi to przede wszystkim wspólnoty – gminy – skupione wokół charyzmatycznych przywódców – cadyków. Objęcie przywództwa w gminie nie jest kwestią wyborów ani dziedziczności. Cadykiem po prostu się jest. Nic na to nie

można poradzić i nic też na to nie może poradzić Jud. Chociaż nie chce tworzyć gminy, gmina tworzy się sama wokół niego: *Gmina nie powstaje z woli jednego człowieka, lecz na skutek tego, że on jest* (s. 118). Gmina jako wspólnota jest podstawową formą egzystencji człowieka. Jest zapowiedzią wielkiej gminy wszystkich po przyjściu Mesjasza. Wszystko co się dzieje, dzieje się w gminie – *nie można niczego urzeczywistnić w świecie, jeśli nie urzeczywistniono tego w gminie* (s. 196). Buber powróci do chasydzkiego pojęcia gminy w swej późnej filozofii, kiedy pojawiają się u niego akcenty socjologiczne.

„Gog i Magog” jest zatem traktatem filozoficznym, ale w nowym, chasydzkim właśnie, sensie. Jest wskazaniem jak żyć, aby być człowiekiem. *Kto oczekuje ode mnie jakiejś nauki będącej czym innym niż swego rodzaju wskazaniem, zawsze się zawiedzie* (s. 237) pisze Buber w postawie. Wyprawa w krainę chasydów, jaką nam proponuje, jest wyprawą w krainę mądrości. Gdy idziemy nakreśloną przez Bubera ścieżką, drogę oświecają nam szlachetne kamienie myśli. Chwilami jest ich tak dużo, że aż trzeba radośnie przymrużyć oczy. Choćbyśmy nie wiem jak uciekali, to i tak część owego blasku musimy wchłonać w siebie. Potem już nie uda nam się go pozbyć. Czytając „Goga i Magoga” możemy odnaleźć zapomniane uczucie, że jesteśmy „tutaj”, a przecież „tutaj” jest miejscem, gdzie *staje się cud* (s. 27).

Jakub Mach

Z życia Kościoła

Jubileuszowy ekumenizm

W kontekście Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, w styczniu br. odbyły się trzy doniosłe wydarzenia ekumeniczne. 7 stycznia br., w uroczystość Narodzenia Pańskiego (według kalendarza juliańskiego), podczas Eucharystii sprawowanej przez hierarchów prawosławnych w Betlejem zostało odczytane „Orędzie zwierzchników Kościołów prawosławnych z okazji rozpoczęcia uroczystości jubileuszowych 2000 lat od Wcielenia Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Z kolei od 22 do 25 stycznia br. na zaproszenie marszałka Sejmu RP Macieja Płażyńskiego przebywał w Polsce (już po raz drugi) honorowy zwierzchnik Kościoła prawosławnego, patriarcha ekumeniczny Konstantynopola Bartłomiej I. Natomiast 23 stycznia br. 7 Kościołów chrześcijańskich w Polsce podpisało deklarację o wspólnym uznaniu sakramentu chrztu.

Orędzie zwierzchników Kościołów prawosławnych

W dniach od 4–8 stycznia br. odbyło się historyczne spotkanie zwierzchników lokalnych Kościołów prawosławnych. Przybyło 6 patriarchów na czele z patriarchą ekumenicznym Konstantynopola Bartłojem I oraz 4 metropolitów Kościołów autokefalicznych, wśród których był również metropolita warszawski i całej Polski Sawa. Podczas Eucharystii sprawowanej w uroczystość Narodzenia Pańskiego (7 stycznia) zostało odczytane „Orędzie zwierzchników Kościołów prawosławnych z okazji rozpoczęcia uroczystości jubileuszowych 2000 lat od Wcielenia Pana naszego Jezusa Chrystusa”. Jest ono skierowane najpierw do wszystkich wierzących w Chrystusa na całym świecie (I). Orędzie przypomina o doniosłości Wcielenia i jego znaczeniu dla *uświęcenia historii i świata oraz przeobrażenia ich w Królestwo Boże* (III). Następnie zwierzchnicy Kościołów prawosławnych dziękują za 2 tysiące lat bytności Kościoła, który istnieje mimo prześladowań zgodnie z zapowiedzią, że *bramy piekielne go nie przemogą* (Mt 16,18). Autorzy orędzia przypominają jednak i o grzeszności członków Kościoła, tak owczarni jak i pasterzy, którzy niejednokrotnie przez polemiki i krytyki ranili Przenajświętszego Założyciela i Jego Święte Ciało, jakim jest Kościół. *Najtragicz-*

niejszym wyrazem takiego wydarzenia był, spowodowany głównie egoizmem i wieloma innymi słabościami ludzkimi, podział świata chrześcijańskiego, wobec którego nie mogą pozostać obojętni wszyscy, którzy miłują Kościół, przede wszystkim zaś ustanowieni przez Boga strażnicy jego jedności – biskupi (III). Zdaniem autorów orędzia lekarstwem na zagojenie tej wciąż krwawiącej rany może być *nieustanna modlitwa, ciągłe starania i wytrwała praca*. Zwierzchnicy Kościołów prawosławnych zaapelowali również o pokój, wezwali narody do współpracy na rzecz zakończenia wojen oraz do rozwiązywania wszelkimi środkami pokojowymi istniejących pomiędzy nimi różnic. (...) Wiedzeni takim duchem – mówią autorzy orędzia – kierujemy nasze słowa do wszystkich innych wielkich religii, w szczególności do monoteistycznych religii judaizmu i islamu, wyrażając gotowość do budowania z nimi dodatkowych form dialogu w celu pokojowego współistnienia wszystkich narodów (VIII). Jednocześnie potępiają nietolerancję i fanatyzm religijny. Autorzy orędzia zwracają również szczególną uwagę wszystkim wierzącym w Chrystusa na pojawienie się nowego typu idolatrii, wyrażającej się ubóstwianiem przemocy, pieniądza i namiętności. Ta idolatria stanowi zagrożenie dla miłości, wolności i wyjątkowości osoby ludzkiej (IX). Następnie zwierzchnicy Kościołów prawosławnych oświadczają: *Pragniemy oszczędzić praktykowanie przez niektóre wyznania i grupy religijne prozelityzmu w tych miejscach, gdzie od wieków opiekę duszpasterską sprawuje Prawosławny Kościół Chrystusowy*. (...) *Mamy nadzieję, iż wyznania te i grupy religijne okażą poszanowanie dla kanonicznych praw, wolności i prawdy każdego oddzielnego Kościoła prawosławnego* (X). Dalej autorzy orędzia z wielką radością aprobowują postęp nauki zmierzający do podniesienia jakości życia człowieka oraz do wyzwolenia go z chorób. Z drugiej strony Kościół (...) *pragnie podkreślić niebezpieczeństwa, które istnieją w skrajnych przypadkach ingerencji człowieka w zasadniczą budowę i skład organiczny materiału genetycznego istot żywych, jak również świadome przyczynianie się do zachwiania równowagi środowiska naturalnego* (XI). Autorzy orędzia apelują również o poszanowanie wolności i niepowtarzalności osoby ludzkiej, a także o zapewnienie opieki duszpasterskiej nad ustanowioną przez Boga instytucją rodziny. W orędziu poruszono również problemy natury społecznej, takie jak bezrobocie, głód, handel życiem ludzkim, wzrost zainteresowania pseudoreligiami i różnorakimi ideologiami, stosowanie narkotyków itd. Ustosunkowując się do procesu tworzenia się różnych wspólnot międzynarodowych, autorzy orędzia podkreślają, że w ewolucji tych dążeń powinna być brana pod uwagę swoboda

woli zainteresowanych narodów, aby procesy te nie były narzucone przemocą czy też bez ich zgody i wiedzy (XI). Następnie zwierzchnicy Kościołów prawosławnych wskazują, że źródłem dobrej woli tego orędzia jedności, miłości, pokoju jest wydarzenie Betlejem, Miejsca Świętego. Dlatego też każdy chrześcijanin powinien w czystości serca, pokorze i metanoi przyjąć to niebiańskie orędzie za zasadę nowego tysiąclecia. (...) Jednocześnie pokładamy nadzieję, z modlitwą i wiarą, iż w nowe tysiąclecie wszyscy wejdziemy odrodzeni przez Świętego Ducha (XII) – piszą autorzy orędzia.

Patriarcha Konstantynopola w Polsce

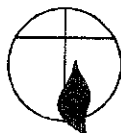
W dniach 22–25 stycznia br. przebywał w Polsce na zaproszenie marszałka Sejmu RP Macieja Płażyńskiego patriarcha ekumeniczny Konstantynopola Bartłomiej I. Była to już druga wizyta w Polsce, pierwsza miała miejsce 15 miesięcy wcześniej. W pierwszym dniu pobytu patriarcha spotkał się z przedstawicielami Polskiej Rady Ekumenicznej oraz z kard. Józefem Glempem. Następnego dnia, w niedzielę, patriarcha odprawił uroczystą Eucharystię wraz z dziesięcioma hierarchami w katedrze Narodzenia Bogurodzicy we Wrocławiu. Po Liturgii spotkał się z władzami miejskimi i wojewódzkimi. W trzecim dniu pobytu patriarcha złożył wieniec przy Grobie Nieznanego Żołnierza, po czym spotkał się z prezydentem RP Aleksandrem Kwaśniewskim i premierem Jerzym Buzkiem. W godzinach popołudniowych patriarcha odwiedził monastyr w Jabłecznej, położony nad Bugiem, na granicy z Białorusią i odprawił tam krótkie nabożeństwo. Następnie udał się do Białej Podlaskiej, gdzie w miejscowej cerkwi wraz z metropolitą warszawskim i całej Polski Sawą przewodniczył krótkiemu nabożeństwu, na którym było obecne licznie przybyłe miejscowe duchowieństwo prawosławne, władze lokalne, a także przedstawiciele Kościoła rzymskokatolickiego na czele z metropolitą lubelskim abpem Józefem Życińskim oraz bpem siedleckim Janem Wiktorem Nowakiem. Byli również obecni przedstawiciele Instytutu Ekumenicznego KUL-u oraz duchowni innych wyznań. W ostatnim dniu wizyty patriarcha wygłosił przemówienie w sali kolumnowej Sejmu skierowane do polskich parlamentarzystów. Tematem przewodnim przemówienia był stosunek Kościoła prawosławnego do wyzwań stawianych przez współczesny świat. Pytany o relacje między Kościołem rzymskokatolickim a Kościołem prawosławnym, patriarcha stwierdził, że są one rozpatrywane na dwóch płaszczyznach: pierwszej, dogmatycznej, gdzie nie została jeszcze osiągnięta jedność oraz

drugiej, dotyczącej współpracy w różnych dziedzinach. Patriarcha wskazał również, że proces jednoczenia się obu Kościołów będzie trwał przez pokolenia, ponieważ doktryna katolicka znacznie różni się od prawosławnej. Kościół rzymskokatolicki ustanowił bowiem nowe dogmaty i praktyki kościelne, a do tego stworzył Kościół greckokatolicki, który, zdaniem patriarchy, zatrzuwa stosunki między obydwoma Kościołami i stanowi główną przeszkodę w dialogu katolicko-prawosławnym. Patriarcha stwierdził, że unia jest sztucznym tworem, powołanym do istnienia w imię prozelityzmu. Zwracając się do kard. Józefa Glempa patriarcha powiedział, że Kościół rzymskokatolicki, jako najbardziej liczący się w Polsce, jest odpowiedzialny również za Kościół prawosławny.

Deklaracja o wspólnym uznaniu chrztu

23 stycznia br. w ewangelicko-augsburskim kościele św. Trójcy w Warszawie została podpisana „Deklaracja Kościołów chrześcijańskich w Polsce o wspólnym uznaniu sakramentu chrztu”. Deklarację podpisywali kolejno przedstawiciele siedmiu następujących Kościołów: ewangelicko-augsburskiego, ewangelicko-metodystycznego, ewangelicko-reformowanego, katolickiego, polskokatolickiego, starokatolickiego mariawitów oraz Polskiego Autokefalicznego Kościoła prawosławnego. Kościoły-sygnatariusze dziękując *Trójjedynemu Bogu (...) za dwa tysiące lat Nowego Przymierza i za ponad tysiąc lat chrześcijaństwa na ziemiach polskich, (...) z radością uznają i potwierdzają swoją posługę poprzez chrzest, którego udziela się w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. W ostatnim zdaniu deklaracji niżej podpisane Kościoły uroczyście uznają ważność chrztu świętego udzielonego przez duchownego tych Kościołów. Deklaracji tej nie podpisał Kościół chrześcijan baptystów, mimo że należy on do Polskiej Rady Ekumenicznej, m.in. ze względu na niemożność zaakceptowania praktyki chrztu niemowląt.*

Marek Blaza SJ



Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2000

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 71,50 zł. Za pierwsze półrocze 39,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 6,50 zł. Poza prenumeratą 8,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta, na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 55 USD, lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 9 USD, Ameryka i Azja – 18 USD, Australia – 37 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

Warunki prenumeraty kwartalnika „Przeglądu Powszechnego” – Wokół Współczesności na rok 2000

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 16,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie 4,00 zł. Poza prenumeratą 4,50 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo WAM.

Wpłaty należy dokonywać na blankiecie przekazu bankowego podając imię, nazwisko i dokładny adres abonenta z dopiskiem **Wokół Współczesności**, na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

PRENUMERATA ZAGRANICZNA

Prenumerata roczna 20 USD, lub równowartość w innej walucie, także w złotych. Cena jednego egzemplarza wynosi 5 USD. Wysyłka pocztą zwykłą. Dopłata roczna za wysyłkę pocztą lotniczą wynosi: Europa – 3 USD, Ameryka i Azja – 6 USD, Australia – 12 USD.

Wpłaty dewizowe i złotówkowe na konto:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, BSK SA O/Kraków, nr r-ku: 10501445-1202272884.**

Od prenumeratorów zagranicznych przyjmujemy również czeki. W przypadku opłacenia prenumeraty drogą przelewu bankowego z zagranicy prosimy o przesłanie osobnej informacji o dokonanej wpłacie z dopiskiem **Wokół Współczesności** wraz z dokładnym adresem abonenta, pod adresem:

**Wydawnictwo WAM, Prenumerata Czasopism, ul. Kopernika 26,
31-501 Kraków, tel. (012) 429-18-88 w. 335.**