

przegląd powszechny

12/988/2003

miesięcznik
poświęcony sprawom religijnym,
kulturalnym i społecznym

założony w roku 1884



JEZUICI - Warszawa

WYDAWCA

Provincia Wielkopolsko-Mazowiecka Towarzystwa Jezusowego

Wydawnictwo RHETOS

Pismo stowarzyszone w Konsorcjum Prasowym WAM

RADA REDAKCJI

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Jacek Bolewski SJ

Grzegorz Bubel SJ

Dominik Ciołek SJ

Jan Halbersztat

Tomasz Kot SJ (z-ca red. naczej)

Wacław Oszejca SJ (red. naczelny)

Hanna Stompor

OPRACOWANIE GRAFICZNE

Teresa Wierusz

OPRACOWANIE TECHNICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Bożena Goślicka

ADMINISTRACJA

Teresa Pietrzak

„PRZEGŁĄD POWSZECHNY”

Redakcja i Administracja

ul. Rakowiecka 61

02-532 Warszawa

tel. redakcji (022) 849-02-39

(022) 54-28-726, 54-28-728

tel. administracji (022) 54-28-727

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

e-mail: przeglad.powszechny@jezuici.pl

Prenumerata:

roczna 88,00 zł

za I półrocze 48,00 zł

(cena egzemplarza poza prenumeratą
10,00 zł)

Konto prenumeraty:

PBH PBK S.A. O/Warszawa

nr konta:

18 1060 0076 0000 4041 8012 1869

Wydawnictwo RHETOS

tel./fax (0-22) 849 02 71

www.rhetos.pl

e-mail: wydawnictwo@rhetos.pl

Konto redakcji:

Bank PKO BP VI Oddział w Warszawie

nr konta 34 10201068 123070142

ul. Bagatela 15

00-585 Warszawa

ISSN 0209-1127

Druk: ARWIL s.c., ul. Czeresniowa 16, 02-456 Warszawa, tel. (022) 722-03-17

Numer zamknięto 25 XI 2003 r.

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

Maksymalny planowany nakład – 2000 egz.

Spis treści

Boże Ciało... w grudniu? 367

ks. Alfons J. Skowronek

Eucharystia nadal pod znakiem ekumenicznego apartheidu? 371

Na marginesie encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”

Nad Eucharystią i łączącymi się z nią problemami należy się zastanawiać, a przede wszystkim roztrząsać te sprawy w ekumenicznych dialogach, do których Jan Paweł II nieustannie nawołuje. Księżom i wiernym naszych Kościołów zalecać należałoby systematyczną lekturę encykliki i dyskusję nad jej treścią w ramach parafialnych.

Cesare Giraudo SJ

„Zdumienie” eucharystyczne 385

Rozważania wokół encykliki „Ecclesia de Eucharistia”

Eucharystia, przeżywana bez woli podjęcia zobowiązań etycznych, przede wszystkim tych, które odnoszą się do bliźniego, jest – dla tego, kto w ten sposób w niej uczestniczy – Eucharystią zmarnowaną. Bez aktywnego zaangażowania kult pozostaje wygodnym odwróceniem uwagi od problemów, kultem pustym, pozorem kultu.

Otto Hermann Pesch

Encyklika „Ecclesia de Eucharistia” 404

Punkty widzenia pomocne do lektury i oceny

Czy doktryna eucharystyczna, podobna do przedstawianej w encyklice, nie jest niczym wspaniałym freskiem, pokrywającym strop barokowego kościoła? Nicbo jest otwarte – pragnie przekazać obraz. Ale z tej chwały nic nie przechodzi na lud Boży, zgromadzony na dole, w ławkach, który pragnie wiedzieć, dlaczego właśnie sprawuje Eucharystię.

Jacek Salij OP

W niedzielę i święta nakazane uczestniczyć we mszy św. i powstrzymać się od prac niekoniecznych 427

Od urodzenia żyjemy w kulturze o ustabilizowanym rytmie świąt, co utrudnia nam zdumienie tym fenomenem religijnym, jakim jest cotygodniowe święto. Mało kto zdaje sobie sprawę z tego, że regularnie obchodzonego co kilka dni święta nie miały religie starożytnych Greków, Rzymian, Słowian i Germanów, ani żadna religia Dalekiego Wschodu, Czarnej Afryki czy Indian amerykańskich.

Jacek Bolewski SJ

Ewangelia w Eucharystii 441

Rafał Zarzeczny SJ (tłum. i oprac.)

Przedziwny cud na niebiosach... 452

Adriana Szymańska

Wiersze 454

Eugeniusz Kabatc

Droga do Arpino 457

Droga do Arpino jest prosta. To takie ABC środkowej Italii. Najpierw wytycza się w południowym Lacjum krąg średniowiecznych miejscowości, zaczynając historyczną serię na A – Albano, Ariccia, Alatri, Amaseo, Alvito, Atina, Arce – potem od zamku do zamku, od opactwa do opactwa kroniki dziejów przypomną się pętlami czasu.

Krzysztof Renik

Himalajskie zapiski 468

Zapiski te powstały z dala od Polski, z dala od Europy. Ciągłe odnoszę wrażenie, że między nami, ludźmi różnych tradycji kulturowych, cywilizacyjnych i religijnych, za mało jest spotkań i dialogu. Chodzi o spotkania, dzięki którym będziemy się lepiej rozumieli, a także lepiej identyfikowali własną tożsamość, mając możliwość inspirowania się nie wrogią nam odmiennością.

Mark P. Shea

I nadszedł czas Bożego Narodzenia 477

Prezentujemy cztery teksty-przemyslenia amerykańskiego pisarza związane z Bożym Narodzeniem. Były one publikowane w 2001 r. w czasopiśmie „New Covenant” i „Our Sunday Visitor”.

Sztuka

Krystyna Paluch-Staszkiel: Z dziejów globalizacji 485

(„Fajanse z Delft w dawnym Gdańsku”, Muzeum Narodowe w Gdańsku, marzec – wrzesień 2003 r.)

Teatr

Joanna Godlewska: W naszej knajpie 488

(Teatr Studio w Warszawie, „Bal pod orłem”, scenariusz i reżyseria – Zbigniew Brzoza)

Film

Jan Pniewski: Niemiłosiernie funkcjonariuszki Bożego Miłosierdzia 491
(„Siostry Magdalenki”, reżyseria – Peter Mullan)

Książki

Adriana Szymańska: Nostalgie wędrownego barda 496
(Józef Baran, „Dom z otwartymi ścianami”; „Najdłuższa podróż”)

Mieczysław Orski: Historia i fikcja 500
(Kazimierz Brandys, „Co nie jest prawdą. Notatki z lektur i życia”)

Piotr Kochanowicz SJ: Z Drohobycza: zapomniany, święty 503
(Stanisław Cieślak SJ, „Marcin Laterna SJ /1552-1598/, działacz kontryreformacyjny”)

Jacek Prusak SJ: Dominikanin do szpiku kości 506
(„»Nazwałem was przyjaciółmi«. Z ojcem Timothyem Radcliffe’em OP rozmawia Guillaume Goubert”)

Zbigniew Danielewicz: Historia mistycyzmu 509
(Bernard McGinn, „The Presence of God. A History of Western Mysticism”)

Jan Pleszczyński: W zgodzie, ale osobno 515
(Stephen Jay Gould, „Skały wieków”)

Andrzej Dąbrowski: Po co taki leksykon? 518
(Praca zbior., „Leksykon teologii fundamentalnej”)

Z życia Kościoła

Dominik Ciołek SJ: Murowana gwiazdka 522

W Boże Narodzenie ponad dwa miliardy ludzi kieruje wzrok ku Betlejem. Blask pierwszej gwiazdki tegorocznych świąt padnie na właśnie budowany mur. Spadkobierca najgorszych tradycji berlińskiego poprzednika budzi demona przeszłości. Kamienny nóż kraja ziemię Boga.



Sommaire

La Fête-Dieu en décembre? 367

Abbé Alfons J. Skowronek

L'Eucharistie toujours sous le signe de l'apartheid? 371

En marge de l'encyclique de Jean Paul II „Ecclesia de Eucharistia”

Il faut réfléchir sur l'Eucharistie et sur les problèmes qui s'y rattachent et par-dessus tout examiner ces questions dans des dialogues œcuméniques auxquels Jean Paul II sans cesse nous convie. Il faudrait recommander aux prêtres et aux fidèles de nos églises une lecture systématique et une discussion sur son contenu dans le cadre paroissial.

Cesare Giraude SJ

„Stupéfaction” eucharistique 385

Considérations sur l'encyclique „Ecclesia de Eucharistia”

Vécue sans volonté d'engagements éthiques, ceux avant tout qui se rapportent au prochain; l'Eucharistie est pour celui qui y participe; une Eucharistie, manquée. Sans engagement, le culte devient un détournement confortable de l'attention des problèmes; une apparence de culte.

Otto Hermann Pesch

L'Encyclique „Ecclesia de Eucharistia” 404

Points de vue qui aident la lecture et l'appréciation

La doctrine eucharistique n'est-elle pas semblable à une belle fresque qui orne la voûte d'une église baroque? Le ciel est ouvert; il ne veut que transmettre l'image. Mais de cette gloire rien ne passe au peuple de Dieu; rassemblé en bas; dans les bancs, et qui veut savoir le pourquoi de cette célebration eucharistique.

Jacek Salij OP

Les dimanches et les jours de fête il est recommandé d'assister à la sainte messe et de s'abstenir des travaux non nécessaires 427

Depuis la naissance nous vivons dans une culture au rythme stabilisé des fêtes; ce qui ne permet pas de nous étonner devant ce phénomène religieux qu'est la fête hebdomadaire. Peu de monde se rend compte du fait que les religions de l'antiquité tout comme celles de l'extrême Orient; de l'Afrique noire ou des Indiens américains n'ont pas connu la régularité hebdomadaire des jours fériés.

*Jacek Bolewski SJ***L'Évangile dans l'Eucharistie** 441*Rafał Zarzeczny***Un miracle étrange sur le ciel** 452*Adriana Szymańska***Poésies** 454*Eugeniusz Kabatc***Le chemin d'Arpino** 457

Le chemin d'Arpino est simple: C'est une sorte d'élémentaire de l'Italie Centrale. L'on trace d'abord dans le Latium sud un cercle de localités médiévales en entamant la série historique commençant par A: Albano, Ariccia, Amaseo, Alvito, Aiina, Arco; puis de château en château, d'abbaye en abbaye les chroniques d'histoire vont se rappeler par des boucles du temps,

*Krzysztof Renik***Noté dans l'Himalaya** 468

Ces notes ont vu le jour loin de la Pologne et loin de l'Europe, J'ai toujours l'impression qu'entre nous, les gens de diverses traditions culturelles et religieuses il y a trop peu d'engagement et que le culte demeure un moyen de détourner l'attention des problèmes importants; une apparence de culte.

*Mark P. Shea***Et le temps de Noël est arrivé** 477

Nous présentons quatre textes-méditations de l'écrivain américain concernant Noël. Ils ont été publiés en 2001 dans les revues „New Covenant” et „Our Sunday Visitor”.

Comptes rendus 485

Boże Ciało... w grudniu?

Kiedy w Wielki Czwartek kończącego się właśnie roku Jan Paweł II, zamiast corocznego listu do kapłanów Kościoła, ogłosił nową encyklikę „*Ecclesia de Eucharistia*”, niemal od razu rozgorzały wokół niej spory teologów i duszpasterzy. Jedni krytykowali encyklikę za zbyt zachowawczy charakter i zagrożenia, jakie ich zdaniem niesła ona dla dialogu ekumenicznego. Inni przeciwnie – chwalili ją za odwołanie do tradycji Kościoła, przypomnienie podstawowych zasad, jednoznaczność.

W grudniowym numerze „Przeglądu Powszechnego” znajdziemy kilka artykułów poświęconych zarówno samej encyklice, jak w ogóle tematyce Eucharystii.

Otto Hermann Pesch, analizując encyklikę z perspektywy teologii niemieckiej, wskazuje na te fragmenty i zawarte w niej myśli, które mogą budzić wątpliwości, czy to z teologicznego, czy duszpasterskiego punktu widzenia. O tym, jakie konsekwencje może mieć encyklika dla dialogu ekumenicznego, pisze zaangażowany uczestnik tego dialogu, ks. Alfons J. Skowronek. Z kolei o. Cesare Giraudo, włoski jezuita, postrzega encyklikę jako znakomite narzędzie pastoralne, pomagające duszpasterzom formować duchowość eucharystyczną powierzonych im wiernych.

O. Jacek Salij OP rozpoczyna cykl artykułów na temat przykazań kościelnych (w numerze listopadowym zamieściliśmy wstęp do tego cyklu). Pierwsze przykazanie kościelne („W niedziele i święta nakazane uczestniczyć we mszy św. i powstrzymać się od prac niekoniecznych”) także dotyczy tematyki Eucharystii i naszego do niej stosunku.

Pytanie, które zapewne odruchowo zada sobie wielu czytelników, brzmi: W porządku, ale dlaczego w GRUDNIU?!

Gdyby ktoś zapytał, jaki czas w roku kościelnym jest najbardziej eucharystyczny, większość z nas wymieniałaby wiosnę – okres Pierwszych Komunii, Uroczystość Ciała i Krwi Pańskiej, oczywiście – Wielki Czwartek.

A grudzień? Grudzień kojarzy nam się przede wszystkim z Bożym Narodzeniem. A z czym kojarzy nam się Boże Narodzenie?

Pierwszy obraz, który się nasuwa, kiedy myślimy o tym okresie, to święta spędzane w ciepłej, rodzinnej atmosferze. Za oknem biało, śnieżne płatki sypią się z nieba, w domu – ubrana choinka, świeczki, stół nakryty białym obrusem, na stole – dodatkowe nakrycie dla niespodziewanego gościa... Wigilijne potrawy, pierogi, kluski z makiem... Prezenty pod choinką. Kolędy – czasem jeszcze śpiewane, choć częściej już tylko płynące z głośników.

Wielu paniom domu święta zapewne kojarzą się także z kilkoma dniami ciężkiej pracy w kuchni. Rodzicom – ze stanieniem w kolejkach po prezenty dla dzieci. Dzieciom – z wyczekiwaniem na Świętego Mikołaja. Proboszczom – z większą niż zwykle ilością spowiedzi (przed) i słubów (po). Samotnym, biednym, bezdomnym – z czasem szczególnej samotności, poczucia opuszczenia, szczególnie dotkliwego odczuwania swojej biedy i braku bliskich.

Jeśli myśląc o Bożym Narodzeniu – w czasie przedświątecznego zabiegania i poświęconego lenistwa – przypominamy sobie, na czym polegała owa *święta rewolucja w Betlejem*, jak pisał ks. Jan Twardowski, to nawet w rozważania religijne wtrąca się nam tradycja, zwyczaj, obrzędowość. Myślimy o tym, że kiedyś tam, już ponad dwa tysiące lat temu, w odległej Judei, urodził się Pan Jezus. Roztrząsamy tragiczne położenie Świętej Rodziny, biedę, zimną stajenkę... Wyobrażamy sobie zmarznięte Niemowlę na sianie, litujemy się nad nieszczęsną Matką, oczyma wyobraźni widzimy mroźną noc, śnieżne zasy wokół stajenki. Pomagają nam w tym niektóre kolędy, rzewnie opowiadające, jak *to płacze z zimna, bo nie dała Mu Matusia sukienki...* Sukienki nie dała, *bo ubogą była, ale za to śpiewała mu śliczne kołysanki: Li li li li laj, mój wonny kwiateczku...*

I w tym rzewno-nostalgicznym nastroju (*Nie jest to jednak dostateczny powód, żeby szczebiotać o słodkim dzieciętku Jezus na sianie* – pisze Czesław Miłosz w „Traktacie teologicznym”), wzdychając nad ciężką (ziemską) dolą Pana Jezusa zapominamy o tym, o co naprawdę chodzi w tych świętach.

A przecież ziemski los Świętej Rodziny nie różnił się specjalnie od codziennego życia tysięcy innych rodzin sprzed dwudziestu wieków.

„Zimna stajenka” wcale nie musiała być taka znowu zimna, klepisko na podłodze było normą w większości domów niezamożnych ludzi, a Judea to stosunkowo ciepły kraj, w którym śnieg pada raz na parę lat i zawsze jest wielkim wydarzeniem (a co to jest „śnieżna zaspą” współcześni mieszkańcy Izraela wiedzą... z filmów). Wcale zresztą nie wiadomo, o jakiej porze roku narodził się Jezus – to, że późniejsza tradycja chrześcijańska połączyła Boże Narodzenie z pogańskim świętem przesilenia zimowego, wynikało raczej z symboliki zwycięstwa dnia nad nocą niż z rzeczywistej „rocznicy” narodzin Jezusa.

Jak to się stało, że tak często zatrzymujemy się nad czysto zewnętrznym sposobem obchodzenia tych świąt i narosłą przez wieki czapą tradycji, a tak rzadko dotykamy tego, co jest treścią uroczystości Narodzenia Pańskiego? Dlaczego dziś – dwa tysiące lat po tym wydarzeniu – ciągle nie ma wśród ludzi pokoju i jedności, a nawet w Ziemi Świętej zamiast pojednania wybuchają bomby i rosną mury dzielące ludzi?

Oto zwiastuję wam radość wielką – woła anioł do pasterzy – dziś (...) narodził się wam Zbawiciel, którym jest Mesjasz, Pan (Łk 2, 10-11). A św. Jan mówi o tym w sposób najprostszy, a zarazem najbardziej działający na wyobraźnię: A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (J 1, 14).

No właśnie! Słowo – odwieczne, nie mające początku ani końca – staje się ciałem, czyli człowiekiem. Ten, który istniał zawsze, wchodzi w nasz, ludzki czas. Staje się podobny do nas we wszystkim z wyjątkiem grzechu. Przychodzi, aby nas zbawić, aby zjednoczyć, aby przynieść miłość taką, o jakiej pogrążona w grzechu ludzkość nawet nie marzyła. Staje się jednym z nas, aby *naród kroczący w ciemnościach ujrzał światłość wielką*, aby *złamać jego ciężkie jarzmo*, aby *panować w pokoju bez granic na tronie Dawida* (Iz 9, 1. 3. 6). Bóg przychodzi, by nas zbawić! To najradośniejsza nowina, powód do radości i świętowania. Nie czas na nostalgię, lzy i melancholię, na użalanie się nad biednym Panem Jezusem w zimnej stajence. Trzeba się radować, wielbić Słowo, które stało się ciałem.

I trzeba pamiętać, że te święta to swoiste preludium, uwertura do wielkiej opery Zbawienia. Historia Bożej miłości nie skończyła się na

tym, że Słowo stało się ciałem. Bo przecież kilka miesięcy później będziemy w roku liturgicznym przeżywać dalszy ciąg przedziwnych Bożych przemian. W stajni po raz pierwszy ujrzeliśmy Słowo, które stało się ciałem. A to Ciało – w wieczerniku i na krzyżu – stało się dla nas Chlebem. Pascha – choć rozgrywa się w Jerozolimie – zaczyna się już w Betlejem, w Noc Narodzenia.



ks. Alfons J. Skowronek

Eucharystia nadal pod znakiem ekumenicznego apartheidu?

Na marginesie encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”

Eucharystia, ośrodek i serce katolickiej tożsamości, zdaje się przeżywać kryzys. Oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego podkreśla wprawdzie nieustannie i dobitnie teologiczną rangę Eucharystii, z nuczaniem tym nie idzie jednak w parze równie zintensyfikowana praktyka duszpasterska. Uczestnictwo w niedzielnej mszy św. nieprzerwanie spada, w wielu krajach w sposób dramatyczny. Również w Polsce, mimo braku systematycznie prowadzonych na tym odcinku badań socjograficznych, zmniejszanie się niedzielnej frekwencji można obserwować gołym okiem; wiele zastanawiających spostrzeżeń dostarczyć mogliby proboszczowie aglomeracji. Tzw. przykazanie niedzielne, zobowiązujące do uczestniczenia we mszy św., w wielu krajach świata praktycznie straciło swą moc, ponieważ – ze względu na katastrofalny brak księży – Uczty Pańskiej po prostu nie ma kto dla wiernych sprawować. W Europie 90% chrześcijan obu największych Kościołów dystansuje się od niedzielnych nabożeństw. Mimo że działająca z mandatu najwyższych kierownictw swych Kościołów Wspólna Komisja Rzymskokatolicka i Ewangelicko-Luterańska już 1978 r. ustaliła i podpisała odnośny dokument „Uczta Pańska” („Das Herrenmahl”), w którym czytamy, że w sakramencie Uczty Pańskiej Jezus Chrystus, prawdziwy Bóg i prawdziwy Człowiek jest w pełni obecny ze swym Ciałem i swą Krwią pod znakami chleba i wina, wspólnota Eucharystii między katolikami i luteranami po dziś dzień nie została ustanowiona. To historyczne porozumienie nie wywołało też żadnego ekumenicznego zrywu, nie stało się nośną platformą do ożywionych dialogów na szczeblu zwierzchno-

ści Kościołów w kwestii eucharystycznej interkomunii i intercelebracji, i niejako złożone zostało ad acta.

Wspólnota Uczty Pańskiej w horyzoncie osiągnięć międzykonfesyjnych dialogów

Kard. Miloslav Vlk, przewodniczący Rady Europejskich Konferencji Biskupów, i metropolita Jéremie, przewodniczący Konferencji Kościołów Europejskich, podpisali 22 kwietnia 2001 r. w Strassburgu dokument europejskiej ekumenii pod nazwą „Karta Ekumeniczna. Wytyczne dla wzrastającej współpracy pomiędzy Kościołami w Europie”. Akt ten sygnowały poszczególne Kościoły chrześcijańskie na Ekumenicznym Kirchentagu w Berlinie (maj-czerwiec 2003). Wśród 26 podjętych zobowiązań sygnatariusze dokumentu deklarują solennie i oficjalnie: *Zobowiązujemy się zmierzać do celu, którym jest wspólnota eucharystyczna*. Wypowiedź ta wyrasta z prowadzonych przez ponad pół wieku intensywnych prac teologów i stanowi pewne ich zwieńczenie na szczęblu autorytetów kościelnych.

Wspólnotowy wymiar Kościoła, z epicentrum w Eucharystii, nie jest oczywiście tezą wypracowaną i sformułowaną przez samych teologów. Pojęcie „communio” wykuwało się w posoborowej eklezjologii jako wiodący wątek całego nauczania Vaticanum II. Mimo iż termin ten nie odegrał kluczowej roli w trakcie soborowych debat, to jednak umożliwia trafny wgląd w intencjonalną strukturę tekstów Soboru.¹ Kard. Joseph Ratzinger powie wręcz, że słowo „communio” może być uznane za *syntezę dla soborowej eklezjologii*.² W tym miejscu interesuje nas communio w swej szczytowej postaci Eucharystii, czyli Wieczery Pańskiej, jak ten sakrament zwykli zwać nasi bracia z Kościołów ewangelickich, a do którego wspólnego dostępu wzbraniają katolikom wytyczne ich Kościoła.

¹ Por. A. J. Skowronek, *Communio – soborowy model Kościoła*, „Więź” 2003, z. 2, s. 17.

² J. Ratzinger, *Über die Ekklesiologie der Konstitution „Lumen gentium”*, „Die Tagespost” März 2000, s. 1-8.

Eucharystyczna wspólnota jest obecnie najważniejszym problemem ekumenicznym, z którym łączy się naturalnie spłot innych ważnych kwestii do rozwiązania (m.in. sprawa urzędu w Kościele – święceń szafarzy Eucharystii, ranga i rola biskupów, papieski prymat). Brak wspólnoty w Uczcie Eucharystii odczuwają jednak w sposób najbardziej dotkliwy wierni obu wielkich Kościołów. Najdotkliwsze problemy niesie ze sobą zwyczajna codzienność życia chrześcijańskich rodzin, np. małżonka ewangeliczka – mąż katolik, czwórka dzieci ochrzczonych w jednym lub drugim Kościele – wyznaje z nieukrywaniem bólem: *Żyjemy pod jednym dachem, zasiadamy do jednego stołu, dzielimy wszystkie nasze radości i smutki, lecz w Uczcie wspólnego Pana i Zbawiciela nasze drogi raptem się rozchodzą.*

Z bolesnego rozziwienia między codziennym życiem a Eucharystią, która jako szczyt i źródło działalności Kościoła (KL nr 10) niepodzielnie łączy się przecież wewnątrz z powszednim życiem wiernych, zdają sobie sprawę zwierzchności chrześcijańskich Kościołów, czego dowodem było i jest pobudzanie do prowadzenia dialogów przez upoważnionych przez nie teologów. Ponieważ rozmowy takie toczyły się i toczą z mandatu zainteresowanych nimi Kościołów, należy tej formie dialogów poświęcić więcej uwagi. Wyniknie z nich może wniosek, iż przeszkodą na drodze wspólnego sprawowania Eucharystii wcale nie są różnice doktrynalne, lecz – być może – sprawa struktur władzy w Kościołach.

Przyjrzyjmy się owocom oficjalnych dialogów międzykościelnych. Ekumenicznie zaangażowane chrześcijanki i chrześcijanie obu wyznań dostarczyli już ponad miarę dowodów ich ekumenicznej cierpliwości.

– Już w 1973 r. w dokumencie ewangelicko-katolickiego dialogu, znanym jako „Raport z Malty”, osiągnięto porozumienie w kwestii wzajemnego uznania kościelnych urzędów jako podstawy dla ekumenicznej wspólnoty Uczty eucharystycznej. Ekumeniczną powagą i odpowiedzialnością tchną słowa: *Zdajemy sobie jasno sprawę z tego, że postępowanie nierozważne stanowi przeszkodę na drodze do ostatecznego rozwiązania. Ale różne eksperymenty wspólnego uczestnictwa w Wieczery Pańskiej są znamiem powagi zagadnienia i zmuszają do dalszego, teologicznego i prawnokościelnego wyjaśnienia sprawy* (nr 69).

– W 1978 r. opublikowany został dokument dialogu katolicko-luterańskiego „Uczta Pańska”, który zawiera wyczerpujące „wspólne świadectwo” w kwestii eucharystycznej wiary Kościołów. Słowo ekumenicznego ponaglenia i odpowiedzialności brzmi: *Wieczera, w której nie mogą uczestniczyć ludzie wierzący i ochrzczeni, kryje w sobie wewnętrzną sprzeczność i wskutek tego już w założeniu nie spełnia zadania, jakie postawił przed nią Pan* (nr 73).

– To ekumenicznie rosnące wspólne zainteresowanie Eucharystią i osiągnięte już porozumienie znajduje swe potwierdzenie i dalsze rozwinięcie w opublikowanej w 1982 r. w Limie deklaracji na szczęblu Komisji Wiara i Ustrój Światowej Rady Kościołów, znanej jako „Dokument z Limy – Chrzest, Eucharystia, Posługiwanie duchowne”. Zwróćmy uwagę bodaj na dwa fragmenty dokumentu: Eucharystia jako całkowicie Boży dar wprowadza w naszą terażniejszość nową zgoła rzeczywistość, *która przekształca chrześcijan na obraz Chrystusa i dlatego czyni ich rzeczywistymi świadkami. Eucharystia jest drogocennym pokarmem dla misjonarzy, chlebem i winem dla pielgrzymów w ich apostołskiej podróży* (nr 26). Wyraźnie uwypuklone zostaje też miejsce wiernych w eucharystycznej celebracji: *wspólnotę wierzących można rozumieć całkiem dobrze jako „podmiot” sprawowania Eucharystii, z tym że w tej wypowiedzi zaciemnieniu nie ulegnie podstawowa prawda, iż to Duch Święty prawdziwie uobecnia nam ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Chrystusa w uczcie eucharystycznej, spełniając obietnicę zawartą w słowach ustanowienia* (nr 14).

– Wzajemne zrozumienie i porozumienia w kwestii Eucharystii rosną między naszymi Kościołami, luterańskim i katolickim, w rytmie nie hamowanego crescendo. Za szczyt tych zabiegów uważać należy owoc pięcioletniej pracy Wspólnej Komisji Ekumenicznej (1981-1985), trzytomowe studium naukowe pt. „Potępienia doktrynalne – dzielące Kościoły?”³ Stwierdza się tam niedwuznacznie, że adresatami potępień wygłaszanych w XVI w. przez Kościoły przeciwko sobie nie są dzisiaj-

³ K. Lchmann, W. Pannenberg (wyd.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* t. I-III, Freiburg Br. 1986-1990.

sze Kościoły partnerskie. Obie strony osiągnęły konsens w kwestii wielowiekowej kontrowersji o Eucharystii jako ofierze, przemiany eucharystycznych darów chleba i wina, rzeczywistej obecności Chrystusa pod tymi postaciami zgodnie z Jego słowami ustanowienia. Papieska Rada ds. Jedności Chrześcijan w ocenie tego dzieła wyraziła przekonanie, że pozostałe kontrowersyjne problemy, nie dzielące jednak naszych Kościołów, będą mogły być usunięte, kiedy sposoby „korzystania” (tzw. usus) z Eucharystii zostaną ponownie zintegrowane ze słowami ustanowienia tego sakramentu (chodzi tu o Komunię św. dla chorych, eucharystyczną adorację, Komunię duchową).

Ekumeniczna wspólnota Eucharystii: finał ekumenii albo start do ekumenicznych spełnień?

We wspólnocie chrześcijan ewangelickich i katolickich na Wieczerzy Pańskiej jedni upatrują ŚRODEK w osiągnięciu jedności Kościoła, a drudzy utrzymują, że ZNAK jedności sprawować można będzie dopiero wtedy, kiedy ustanowiona zostanie pełna jedność obydwu Kościołów. Ów drugi sposób ujmowania tej rzeczywistości – jako wieńczące zamknięcie ekumenicznego ruchu ku jedności – podkreśla niezmiennie Kościół katolicki.

Na podstawie „Nowego Dyrektorium Ekumenicznego”, opublikowanego przez Papieską Radę do Spraw Jedności Chrześcijan (1993), można natomiast dojść do innych wniosków. W rozdziale „Uczestnictwo katolików w życiu sakramentalnym razem z chrześcijanami innych Kościołów i Wspólnot eklesjalnych” mowa jest o sprawowaniu sakramentu *w konkretnej wspólnocie*, która to celebracja jest *ZNAKIEM jej jedności w wierze, kulcie i życiu wspólnotowym*. Passus ten dodaje jednak natychmiast następujące uzupełnienie: *Będąc ich znakami, sakramenty, a szczególnie Eucharystia, są ŹRÓDŁEM jedności wspólnoty chrześcijańskiej (...), a także ŚRODKAMI ich rozwoju. (...) W konsekwencji komunია eucharystyczna wiąże się nierozdzielnie z pełną komunią eklesjalną i z jej widzialnym wyrazem* (nr 129).

Takie sprzęgnięcie eucharystycznej wspólnoty z *pełną komunią eklezjalną*, czyli z daleką perspektywą, iż wspólna Eucharystia będzie mogła być sprawowana dopiero po osiągnięciu pełnej wspólnoty dwu naszych Kościołów, pozostaje w sprzeczności z logiką Dyrektorium. Albowiem z przytoczonego tekstu wynika, że Eucharystia jest nie tylko znakiem jedności już istniejącym, lecz stanowi także źródło i środek w dążeniu do jedności Kościołów. Ponadto dokument wyraźnie zachęca do sakramentalnej wspólnoty z Kościołami Wschodu, mimo iż wedle wypowiedzi Dyrektorium Kościoły te *nie pozostają z nim* [Kościołem katolickim – A.S.] w *pełnej komunii* (nr 122).

Również II Sobór Watykański w sprawie *współ-udziału w służbie Bożej* mówi nie tylko o znaku istniejącej już jedności, lecz także o sile wiary w sprawowanej wspólnie liturgii. Soborowy Dekret o Ekumenizmie wprowadza w tym celu dwie zasady, kiedy używa dwóch par pojęć: Eucharystia może być wyrazem i *środkiem*, oraz *podkreślaniem jedności Kościoła* i *korzystaniem ze środków łaski*. Dekret porusza tę problematykę w znaczącym nr. 8:

Przy pewnych szczególnych okazjach, jakimi są publiczne modlitwy „o jedność”, jak również na spotkaniach ekumenicznych jest dozwolone, a nawet pożądane, aby katolicy jednoczyli się w modlitwie z braćmi odłączonymi. Takie wspólne modlitwy są istotnie bardzo skutecznym środkiem wypraszania łaski jedności i właściwym znakiem więzów, jakie już łączą katolików z braćmi odłączonymi: „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20). Nie można jednak w każdej sytuacji posługiwać się „współ-udziałem w służbie Bożej” (communicatio in sacris) jako środkiem do odbudowy jedności chrześcijan. Współudział ten zależy zwłaszcza od dwu zasad: od podkreślenia jedności Kościoła i od korzystania ze środków łaski. Podkreślanie jedności zwykle zabrania współudziału. Łaska, o którą należy zabiegać, niekiedy go zaleca. O konkretnym sposobie postępowania, uwzględniającym okoliczności czasu, miejsca i osób, niech rozstrzyga decyzja miejscowego biskupa, o ile inaczej nie postanowi Konferencja episkopatu, zgodnie z normami własnych statutów, albo Stolica Święta.

W refleksję na ten temat należy włączyć jeszcze jeden istotny dla Eucharystii wymiar. Jedność symbolizowana przez ten sakrament jest jednością w miłości, z czego wynika wniosek, że Eucharystii nie mogą sprawować razem ludzie będący dla siebie wrogami, którzy nie chcą dzielić się chlebem. Eucharystia stanowi przeciwieństwo takiej postawy: Prezentujemy obraz świata, w którym ludzie dzielą między sobą wszystko w postawie dziękczynienia i radości. Gdyby natomiast założeniem dla wspólnej Eucharystii była pełna jedność naszych Kościołów, nie moglibyśmy jej sprawować pewnie do końca naszego życia. Albowiem kiedyż to w miłości bylibyśmy ludźmi już doskonałymi? Czyż nie lepiej wobec tego rozumieć Eucharystię jako pokarm (prowiant) na drogę do jedności w życiu wypełnionym po brzegi sprawiedliwością i miłością? Nietrudno przy tym żywić przekonanie, iż byłoby to jednocześnie najzdrowsze pożywienie na szlaku do jedności instytucjonalnej naszych Kościołów.⁴ W tym duchu wypowiada się także Jan Paweł II w swej ekumenicznej encyklice „*Ut unum sint*” (1995), gdzie po wielokroć powtarza, iż komunია między naszymi podzielonymi Kościołami już istnieje, lecz nie jest pełna. I znów rodzi się tu spontanicznie pytanie, czy wyczekiwana pełnia jest w ogóle osiągalna w eonie doczesnym albo zrealizuje się dopiero w czasach eschatycznych.

Wspólnota Uczty Pańskiej w odczuciu wiernych i w teologicznej refleksji

Jak refren powraca pytanie, które po tych wywodach nasuwa się z jeszcze większą natarczywością: Dlaczego mimo tych wspólnych osiągnięć, zdobywanych przecież z impulsów i pod okiem jednej i drugiej kościelnej zwierzchności, wciąż jeszcze nie otwierają się drogi do wspólnoty Stołu Pańskiego? A trzeba powiedzieć jasno i wyraźnie, iż jedyny problem ekumeniczny, który interesuje naszych wiernych, sprowadza

⁴F.-J. Nocke, *Eucharistie als Sakrament kirchlicher Einheit*, w: T. Söding (wyd.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, Regensburg 2002, s. 132n.

się do Eucharystii; żadne inne tematy ekumenii, nawet sprawy urzędu w Kościele (biskupstwo i papieństwo), czy inne problemy eklezjologiczne lub historyczne, w zasadzie nie budzą zaciekawienia wiernych, chyba że wiążą się z Eucharystią i jej wspólnotą, Komunią pod dwiema postaciami lub Komunią podawaną do rąk.

Nasuwa się jeszcze jedno spostrzeżenie trafnie wyrażone przez Radę Ewangelickiego Kościoła w Niemczech (EKD) u progu tegorocznego Ekumenicznego Kirchentagu w Berlinie: *Nie ma chyba innej dziedziny życia chrześcijańskiego i chrześcijańskiej pobożności, na płaszczyźnie której tak wiele by się spierano i cierpiano, tyle nauczano i przemilczano, tak wiele wierzono i wątpiono: w pojmowaniu i praktyce Wieczerzy Pańskiej.*⁵

Nasza chrześcijańska Eucharystia nie jest czymś całkowicie obcym nawet dla niechrześcijan. Oto zdarzenie, o którym nie tak dawno przeczytałem w prasie zagranicznej: Pewien muzułmanin znalazł się w niedzielę w katolickim kościele na mszy św. Po zaproszeniu skierowanym przez celebransa do obecnych w świątyni wiernych słowami: *Przyjdźcie i skosztujcie, jak dobry jest Pan!*, spontanicznie skierował swe kroki do ołtarza, przyjmując Eucharystię, za przykładem drugih, do rąk. Kapłan, który podał mu hostię, poprosił go następnie do zakrystii, gdzie utwierdził się w przypuszczeniu, iż ma do czynienia z wyznawcą Allaha. Wydarzeniem tym – raczej zbudowany – podzielił się ze swym biskupem, zadając mu pytanie wprost: *Jak na moim miejscu postąpiłby ks. biskup?* Natychmiastowa odpowiedź brzmiała: *Tak samo jak ksiądz.*

To był przypadek raczej osobliwy. Jednak pytanie, z którym nasi wierni są konfrontowani niemal na porządku dziennym, brzmi: Dlaczego jako katolikom nie wolno nam w pełni uczestniczyć w ewangelickiej Wieczerzy Pańskiej, mimo że ewangelicy w określonych okolicznościach mogą przyjąć Eucharystię z rąk katolickiego księdza? Że istnieją jakieś tam jeszcze kontrowersje, których my nie bardzo rozumiemy!? A jest to przecież ostatecznie pytanie, które nie wymaga żadnego

⁵ ECH, „Einheit der Christen in Hamburg” nr 38/2003, s. 4.

kościelno-politycznego kompromisu. Co światlejsi powiedzą, że różnice zdań w sprawach wiary istniały już we wczesnym chrześcijaństwie. Św. Paweł w Liście do Galatów relacjonuje, jak postąpił, kiedy doszło do różnicy zdań między nim a Piotrem: *Kiedy jednak Kefas przybył do Antiochii, otwarcie mu się przeciwstawiłem, bo na to zasłużył* (2,11). Odwaga do sprzeciwu jest tym krokiem, który w ostatecznym bilansie posuwa ekumenię naprzód. Ekumenia potrzebuje takiej odwagi!

W parafialnych kręgach ekumeniczno-biblijnych podnosi się wcale nierzadko pytanie o kształt Jezusowej Ostatniej Wieczery w Wierczniku. Judasz! Nie ulega wątpliwości, że po śmierci Mistrza obarczył siebie winą, jakkolwiek byłby tego powód. Niemniej wszystkie Ewangelie utrzymują zgodnie, że Iskariota należał do biesiadników tego wieczoru; był członkiem ścisłego grona, które Pan zgromadził wokół siebie, by z nim wspólnie ucztować. W gruncie rzeczy każdy z nich zdawał sobie sprawę, iż byłby zdolny do tego, co uczyni Judasz. Nie wiedzieli przecież, że zdrajcą będzie właśnie on, skoro po proroczej zapowiedzi Jezusa, iż jeden spośród nich Go wyda, zaczęli *pytać jeden po drugim*: „Czyżym ja?” (Mk 14,19). Szczytowy punkt Ostatniej Wieczery koncentruje się więc w tym, że Jezus obchodził ją z uczniami, którzy ze swej strony potrzebowali odpuszczenia grzechów. Nie trzeba dodawać, że Jezus wiele razy ucztował z notorycznymi grzesznikami, a nawet z prostytutkami i celnikami, z bogatymi mężczyznami i ubogimi kobietami, z którymi nikt nie chciał mieć do czynienia. Kanon mszy św. sięga do tradycji św. Mateusza, który z naciskiem przypomina o tym, że Jezusowa śmierć dokonała się *na odpuszczenie grzechów* (Mt 26,28). A zatem: ten, kto sprawuje Eucharystię lub w niej uczestniczy, wyznaje, że – podobnie jak Dwunastu – jest grzesznikiem. I wyznaje jeszcze więcej, że czuje się przez Jezusa miłowany – podobnie jak wszyscy inni też, niezależnie od tego, czy w Eucharystii uczestniczą, czy nie.

Jeszcze jeden ważki moment należy uwypuklić: ilekroć Kościół sprawuje Uctwę Pańską, Gospodarzem Eucharystii jest sam Jezus. On zaprasza, On podaje chleb i wino jako pokarm i napój. W nocy, kiedy ma być wydany, sam jest Gościem; nie ma przecież żadnego stanu posiadania, ucztuje w wynajętej naprędce u pewnego jerozolimskiego Żyda

sali, dokąd sam się wprasza. Jezus staje się zależny od ludzi, do których jest posłany, od początku swego życia po jego kres. Ma to swój dalszy ciąg dzisiaj. Jak bardzo Eucharystia może być nadużywana także przez tych, którzy sprawują ją w imię Jezusa, stanowi smutną historię, o której wspomina już Paweł i piętnuje ją w Liście do Koryntian (1 Kor 11, 17-34). Historia Kościoła poświadcza jednak także, jak głęboko Eucharystia może być sprawowana w Duchu Chrystusa. Jezus się nie narzuca, lecz zaprasza, ażeby Jego gospodarze mogli być Jego gośćmi, a On jako Gość ich Gospodarzem – ta postawa odpowiada Jego drodze niestosowania przemocy a okazywania miłości, które to zachowanie zawiodło Go na śmierć i poza jej granice.

Spojrzenie na Eucharystię w świetle encykliki Jana Pawła II „Ecclesia de Eucharistia”

Ostatnia encyklika papieża jest raczej luźnym zbiorem budujących rozważań o tajemnicach wiary, duchowej wykładni Pisma Świętego (przede wszystkim egzegezą namaszczenia Jezusa w Betanii), o pięknie Eucharystii; zawiera też wiele finezyjnych uwag o sytuacji obecnego Kościoła. Tego typu oficjalny list okólny o Eucharystii byłby w normalnych warunkach właściwie czymś dla kościelnych ekspertów lub specjalistów od liturgii. Ta encyklika Jana Pawła II ma jednak w sobie coś szczególnego, ponieważ opublikowana została na kilka tygodni przed historycznym wydarzeniem pierwszego ekumenicznego Kirchentagu w Berlinie z udziałem blisko pół miliona wiernych, którego imponujący scenariusz poprzedziła szeroka dyskusja o ewentualnej wspólnej celebracji Eucharystii przez katolików i ewangelików. Swym listem okólnym papież chciał się przeciwstawić naleganiom na wspólne sprawowanie Sakramentu Wieczerzy Pańskiej.

...Ten zamiar stał się faktem: bez pełnej wspólnoty Kościołów, bez sakramentalnie ważnie wyświęconego kapłana jako przewodniczącego liturgii ważna Eucharystia pozostaje niemożliwa. Encyklika nie mówi właściwie niczego nowego. A to, co mówi – zawsze w sympatii do in-

nych chrześcijańskich wspólnot wiary – nie ma nic wspólnego z surową dyktacją deklaracji „Dominus Jesus”, którą przed kilku laty ogłosiła Kongregacja do Spraw Wiary i która wywołała gwałtowne reakcje na całym świecie. Papież powtarza również wcześniejsze wypowiedzi, które chrześcijanom innych Kościołów pozwalają, w określonych sytuacjach wyjątkowych i w razie konieczności, przyjąć w Kościele katolickim sakramenty – Eucharystię, pokutę lub namaszczenie chorych. Encyklika nie udziela jednak bliższych wyjaśnień, czy np. takie zezwolenie obejmowałoby, w dalszej przyszłości, także różnowyznaniowe pary, przy czym wystarczyłby wówczas sąd sumienia podjęty przez samych zainteresowanych po konsultacji z duszpasterzem albo biskupem.

Przy dokładniejszym przyjrzeniu się stwierdzimy, że w encyklice chodzi o sprawy bardziej podstawowe. Jan Paweł II wyraża to tak: pragnie na nowo pobudzić wśród chrześcijan *uczucie wielkiego i wdzięcznego zdumienia* (nr 5 i 6) nad głębią tajemnicy Eucharystii. Papieżowi doskwiera nie tyle lęk przed nierozważnymi krokami ekumenii, ile zatroskanie z powodu chronicznego gromadzenia się ciężkich chmur nad chrześcijańską niedzielą, która nawet w katolickiej Polsce coraz bardziej zatracza swój charakter Dnia Pańskiego; w niedzielne przedpołudnie rzesze ludzi kierują kroki nie tyle do świątyń, ile do supermarketów, otwartych we wszystkie świątki i piątki. Olbrzymia większość ochrzczonych nie święci niedzieli bądź z opieszałości, wygodnictwa, braku zrozumienia, ignorancji, bądź też z powodu świadomego dystansowania się od cotygodniowej celebracji paschalnej Uczty Pańskiej. Wiernym, którzy zabiegają o pogłębienie Eucharystii jako tajemnicy wiary, papież pragnie dodać odwagi; innym chce przemówić do sumienia.

Jan Paweł II nie waha się opisać własnych szczęśliwych momentów swego życia związanych z Eucharystią i jej tajemnicą: *Kontemplacja Chrystusa (...) jest „programem”, który zaproponowałem Kościołowi u początku trzeciego tysiąclecia, zachęcając go, by z entuzjazmem nowej ewangelizacji wypłynął na głębię na morzu dziejów. Kontemplowanie Chrystusa zakłada umiejętność rozpoznawania Go, gdziekolwiek się objawia, obecny na różne sposoby, ale przede wszystkim w żywym*

sakramencie Jego Ciała i Jego Krwi. Kościół żyje dzięki Chrystusowi eucharystycznemu (nr 6).

Eucharystia jest dla papieża czymś więcej niż li tylko liturgiczno-wspólnotowym rytym czy nawet religijno-psychohygienicznym rytuałem. Ten sakrament przenika wewnątrz człowieka i w swej cielesnej dramaturgii sięga ciała, duszy i serca. Relacja do Boga manifestuje się tutaj pod osłoną, a zarazem w samym ośrodku materii, przestrzeni i czasu. W świętych igrzyskach Eucharystii Najświętsze przybliży się w sposób niemal uchwytny dla widzenia, oglądania, smakowania, kosztowania, słuchania, dotykania, czucia. W swej encyklice Jan Paweł II jawi się znów jako człowiek o wybitnie rozwiniętych zmysłach, tym razem w odniesieniu do Eucharystii. Jako kapłan widzi siebie także w roli aktora, który w swych młodych latach nie na darmo występował na scenach teatru i sam pisał sztuki teatralne, a ostatnio znów dał się poznać jako poeta, autor „Tryptyku Rzymskiego”. Jako papież porusza się więc z nieskrępowaną swobodą na scenie Teatru Świata, dając przekonujące dowody, że nie sposób oddzielić historii świata od historii zbawienia. Także jako papież Karol Wojtyła jest dramaturgiem, którego pochłania bez reszty dramat Boga i dramat człowieka.

Gdy myślę o Eucharystii, patrząc na moje życie kapłana, biskupa i Następcy Piotra, wspominam spontanicznie wiele chwil i miejsc, w których dane mi było ją sprawować. Pamiętam Kościół parafialny w Niegowici, gdzie spełniałem moją pierwszą posługę duszpasterską, kolegiatę św. Floriana w Krakowie, katedrę na Wawelu, bazylikę św. Piotra oraz wiele bazylik i kościołów w Rzymie i na całym świecie. Dane mi ją było również sprawować w wielu miejscach na górskich szlakach, nad jeziorami i na brzegach morskich; sprawowałem ją na ołtarzach zbudowanych na stadionach, na placach miast (...) Ta różnorodna sceneria moich Mszy św. sprawia, iż doświadczam bardzo mocno uniwersalnego – można wręcz powiedzieć kosmicznego charakteru celebracji eucharystycznej. Tak, kosmicznego!

Nawet wtedy bowiem, gdy Eucharystia jest celebrowana na małym ołtarzu wiejskiego kościoła, jest ona wciąż poniekąd sprawowana na ołtarzu świata. Jednoczy niebo z ziemią. Zawiera w sobie i przenika całe

stworzenie. Syn Boży stał się człowiekiem, aby w najwyższym akcie uwielbienia przywrócić całe stworzenie Temu, który je uczynił z niczego. I w ten sposób On – Najwyższy i Wieczny Kapłan – wchodząc do odwiecznego sanktuarium przez swoją krew przelaną na krzyżu, zwraca Stwórcy i Ojcu całe odkupione stworzenie. Czyni to przez posługę kapłańską Kościoła, na chwałę Najświętszej Trójcy. Doprawdy jest to misterium fidei, dokonujące się w Eucharystii: świat, który wyszedł z rąk Boga Stwórcy, wraca do Niego odkupiony przez Chrystusa (nr 8).

Klucz do zrozumienia całości tekstu encykliki znajduje się w nr. 61 tekstu. Papież mówi tam, że Eucharystia nie pozwala ani na redukcję, ani na instrumentalizację, lecz musi być przeżywana w swej całości. Dlatego taki jest układ encykliki. Jej rozdział I traktuje kolejno o Eucharystii jako tajemnicy z różnymi wymiarami tego misterium, o eucharystycznej obecności i Eucharystii jako darze i jako ofierze, o Eucharystii jako uczcie, o związku Eucharystii z udzieleniem Ducha Świętego, o Eucharystii jako zapowiedzi ostatecznej pełni oraz jako impulsie do budowania świata pokoju i sprawiedliwości.

Szczególną uwagę papież poświęca kapłanom (nr 29), ponieważ tylko kapłaństwo upoważnia do ważnego sprawowania Eucharystii. W tym kontekście przytacza zdanie z Dekretu o ekumenizmie (nr 22): *Chociaż odłączonym od nas Wspólnotom kościelnym brakuje wypływającej z chrztu pełnej jedności z nami, i choć w naszym przekonaniu nie zachowały one autentycznej i całej istoty eucharystycznego Misterium, głównie przez BRAK [podkr. A.S.] sakramentu Kapłaństwa, to jednak sprawując w świętej Uczcie pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego, wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebego przyjścia*. Dyskusje wywołał podkreślony w tekście „brak”: łacińskiego terminu nie należy bowiem tłumaczyć przez „brak”, lecz raczej przez „defekt”, co pociąga za sobą odmienną zgoła sytuację ekumeniczną na tym odcinku. Ważki ten niuans uchwycił i naprostował nowy polski przekład Dekretu o ekumenizmie⁶.

⁶ Przekładu dokonali Paweł Bieliński i ks. Tadeusz Gogolewski, zob. M. Czajkowski (red.), *W służbie jedności. Sympozjum ekumeniczne w Akademii Teologii Katolickiej (18 marca 1994)*. W ich tłumaczeniu, zgodnym z wersjami innych języków, kontro-

Encyklika powie nawet, że Eucharystia stanowi centralny punkt całej kapłańskiej egzystencji (nr 31); ta wypowiedź znajduje się w pewnej opozycji do soborowego Dekretu o życiu i posłudze kapłanów, który na pierwszym miejscu wymienia ich misję ewangelizacyjną: *głoszenie wszystkim Radosnej Nowiny* (nr 4). Papież krytykuje też *nieautoryzowane i niestosowne inwencje* w sprawowaniu Eucharystii i zapowiada, że odnośna dykasteria Kurii Rzymskiej wyda w tej sprawie szczegółowe wytyczne.

Nad tymi i wieloma innymi tematami należy zastanawiać się dalej, a przede wszystkim roztrząsać te sprawy w ekumenicznych dialogach, do których Jan Paweł II ustawicznie nawołuje, albowiem dla ekumenicznego dialogu nie ma alternatywy. Księżom i wiernym naszych Kościołów zalecać natomiast należałoby systematyczną lekturę encykliki i dyskusję nad jej treścią w ramach parafialnych kręgów liturgicznych, biblijnych, ekumenicznych. Encyklika o Eucharystii jest wezwaniem do takiej pracy, która niejako w darze przekształci nas samych w *eucharystycznych kosmopolitów*⁷, to znaczy wzbogaci nas w szersze i pogłębione rozumienie Eucharystii i zarysuje ostrzejsze kontury oczekiwanej przez nas wszystkich ekumenicznej wspólnoty eucharystycznej.

KS. ALFONS J. SKOWRONEK, ur. 1928, emerytowany profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, specjalista w dziedzinie teologii ekumenicznej. Autor m.in. książek: „Z Kościołem w trzecie tysiąclecie” (1999), „Kościoły chrześcijańskie na niemieckojęzycznym obszarze Europy Zachodniej” (2000). Mieszka w Otwocku.

wersyjny fragment zdania brzmi poprawnie: „Odlączonym od nas Wspólnotom kościelnym brakuje pełnej jedności z nami (...) przede wszystkim z powodu NIEDOSKONAŁOŚCI sakramentu święceń.”

⁷ Tego wyrażenia używa Kurt Koch, znany teolog ekumenista i biskup szwajcarski w Solothurn. Mówi nawet dosadnie: „Dzięki i przez Eucharystię stajemy się w najlepszym znaczeniu tego słowa »kompanami« gromadzącymi się wokół Stołu Pańskiego, ażeby (cum) z drugimi pożywać ich chleb (panem)”. K. Koch, *Die Kirche – Gemeinschaft aus vielen Völkern*, „Stimmen der Zeit” 2002, s. 295.

Cesare Giraudo SJ

„Zdumienie” eucharystyczne*

Rozważania wokół encykliki „Ecclesia de Eucharistia”

To już dwa tysiące lat w rytm naszych liturgicznych spotkań niedzielnych i codziennych sprawujemy Eucharystię, czyli sakrament nowego przymierza. Aby podkreślić wielkość daru, który Jezus Chrystus, w wigilię swej męki, zaprzagnął pozostawić swemu Kościołowi, nieznanym autor ukryty pod imieniem Dionizego Aeropagity, za pośrednictwem stopnia najwyższego w stylu semickim, przedstawia Eucharystię jako *doskonałość doskonałości*¹, czyli sakrament sakramentów. Jeśli bowiem pozostałe sakramenty już są doskonałe, udzielając łaski, którą oznaczają², to Eucharystia przewyższa je nieskończenie z powodu jedynego w swym rodzaju sposobu, w jaki uaktualnia skutek łaski. W chrzcie i w bierzmowaniu bowiem skutek sakramentalny jest udzielany za pośrednictwem wody, która pozostaje wodą, oraz za pośrednictwem oleju, który pozostaje olejem. W Eucharystii natomiast to nie chleb i wino przemieniają nas w Ciało Kościoła, lecz REALNA OBECNOŚĆ CIAŁA I KRWI CHRYS-
TUSA, ukryta pod zasłoną chleba i wina.

Istnicją uzasadnione racje, aby sądzić, że apostołowie, jeśli wiedzieliby o tym, że Chrystus Pan zamierza ustanowić sakramenty nowego przymierza (choćby ekonomia zbawcza bez sakramentów jest niewyobrażalna), to nie byłoby w stanie wyobrazić sobie wagi daru, który był przygotowywany przez Niego. Poświadczenie tego znajdujemy, bar-

* C. Giraudo SJ, *Lo „stupore” eucaristico. Spunti di riflessione a partire dall'enciclica „Ecclesia de Eucharistia”*.

¹ Por. Pseudo-Dionizy Aeropagita, *La Gerarchia ecclesiastica* 3,1, w: PG 3,424c.

² Sobór Trydencki streścił naukę o skuteczności sakramentów, oświadczając że „zawierają łaskę, którą oznaczają” (DS 1606) oraz że udzielają jej „mocą sakramentalnego obrzędu (ex opere operato)” (DS 1608).

dziej jeszcze niż w szemraniu Żydów, odrzucających wiarę w synagodze w Kafarnaum (por. J 6,30-66), w zakłopotaniu, które Jezus dostrzeżga na obliczach Dwunastu, w chwili gdy pyta ich z odwagą: *Czyż i wy chcecie odejść?* (J 6,67).

W imieniu swych towarzyszy Piotr odpowiada wspaniałym wyznaniem wiary: *Panie, do kogóż pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego. A myśmy uwierzyli i poznali, że Ty jesteś Świętym Boga* (J 6,68n.). Parafrazując odpowiedź Piotra, możemy powiedzieć: Panie, także dla nas Twoja mowa jest trudna. Również my nie jesteśmy w stanie pojąć, w jaki sposób dasz nam Twe Ciało do spożycia i Twoją Krew do picia. Ufamy jednak Tobie, mając pewność, że wytłumaczysz nam wszystko, kiedy nadejdzie właściwa godzina.

Identyczna z wiarą Piotra była wiara Kościoła. Jest to wiara niewzruszona, w której centrum znajduje się dar, który, jeśli nie zostałby nam objawiony, umysł ludzki nie mógłby uznać za możliwy, wyobrazić sobie jako wykonalny, ani też mieć nadzieję na jego owocność. Zakładając, że prawdziwe jest przekonanie, że umysł ludzki nie jest wystarczający, aby pojąć tajemnicę wiary, oraz że do przeniknięcia jej skarbów nie wystarczy życia pojedynczego wierzącego ani następowanie po sobie pokoleń, to świadomość ta nie powinna zniechęcać nas, ale raczej udzielać zachęty do pogłębionej refleksji teologicznej i duchowej, ukierunkowanej na stałą i sumienną weryfikację naszego pastoralnego przeżywania celebracji liturgicznej.

Eucharystia między wielkim światłem a obszarami cienia

Wiarygodne zaproszenie do refleksji proponuje nam encyklika „*Ecclesia de Eucharistia*”, którą Jan Paweł II w Wielki Czwartek 2003 r. zaadresował do całej wspólnoty wierzących. W dokumencie tym, jeszcze bardziej niż w innych tekstach magisterium Kościoła, punkt wyjścia zawiera cały program: *Kościół żyje dzięki Eucharystii*.

Wspomniawszy *wielkie światło*, które reforma liturgiczna II Soboru Watykańskiego przyniosła w celu *bardziej świadomego, czynnego*

i owocniejszego uczestnictwa wiernych, Ojciec Święty wspomina o istnieniu *obszarów cienia*, okrywających Eucharystię, które w różnorodnej mierze można spotkać w różnych środowiskach kościelnych. Jan Paweł II ubolewa nad zanikiem adoracji eucharystycznej poza mszą św.; potępia obecność nadużyć w sposobie celebracji; sygnalizuje braki wynikające ze wzrastającej niechęci do wymiaru ofiarniczego mszy św.; mówi o niewystarczającej uwadze poświęconej kapłaństwu urzędowemu oraz o brakującej jasności niektórych inicjatyw ekumenicznych³.

Można by wydłużać listę cieni. Im bowiem większy dar, tym większe ryzyko dowolnego obchodzenia się z narastającym cieniem, który w tym przypadku akceptujemy wraz z jego negatywnymi konsekwencjami. Rodzą się pytania: Czy wiele nadużyć, jakie spotyka się na płaszczyźnie celebracji liturgicznej, nie jest czasem wynikiem przedstawiania Eucharystii wyłącznie w wymiarze uczyty sakramentalnej? Ponadto, czy pewna statyczno-pobożnościowa redukcja Eucharystii nie przyczyniła się do zaciemnienia nieodzownego wymiaru dynamicznego, trynitarnego, pneumatologicznego oraz eklezjologicznego? Wreszcie, czy rozprzestrzeniony zwyczaj przeżywania Eucharystii jako doświadczenia „prywatnej” wiary nie spowodował rozdziału między momentem celebracji liturgicznej a implikacjami etycznymi, które wynikają z niej zarówno na płaszczyźnie indywidualnej, jak i wspólnotowej? *Eucharystia jest zbyt wielkim darem* – przypomina papież – *ażeby można było tolerować dwuznaczności i umniejszenia*⁴.

W nawiązaniu do Roku Jubileuszowego, zapowiedzianego i obchodzonego jako rok eucharystyczny, encyklika „*Ecclesia de Eucharistia*” zaprasza nas do medytacji nad podstawową strukturą Kościoła, czyli nad jego zależnością od tego sakramentu, w którym w pełni urzeczywistnia się obietnica Pana: *A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata* (Mt 28,20)⁵.

³ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 10.

⁴ Tamże.

⁵ Nawet jeśli te słowa Jezusa należą do Nowego Testamentu, to jednak przywołują bogactwo teologiczne Tetragramu (YHWH), który etymologia ludowa wiąże z czasownikiem hebrajskim „hayàh” („być”) w znaczeniu dynamicznym. Wypowiadając sło-

Wyrażając naszą wdzięczność Ojcu Świętemu za to, że swą encykliką zechciał rozbudzić „*zdumienie*” eucharystyczne⁶, w artykule tym zatrzymamy się na niektórych tematach, poruszonych w jego nauczaniu, w celu wyciągnięcia wniosków natury teologiczno-pastoralnej.

Wieczernik „otwiera się” i „otwiera nas” na Kalwarię

Cień, który zalega dzisiaj nad Eucharystią, to tendencja, często nieświadoma, do ogolenia misterium Eucharystii z jej wymiaru ofiarniczego, jakby nie wykraczała *poza sens i znaczenie* zwykłego braterskiego spotkania⁷. Problem jest ważny i wymaga rozpatrzenia w świetle dynamicznego odniesienia każdego pojedynczego momentu tryptyku paschalnego do obu pozostałych momentów: tzn. wydarzenia Wieczernika (moment prefiguratywny i ustanawiający) do wydarzeń Kalwarii i mszy św., wydarzenia Kalwarii (moment początkowy całej ekonomii zbawczej) do wydarzeń Wieczernika i mszy św., oraz wydarzenia mszy św. (moment sprawowania sakramentu) do wydarzenia Kalwarii za pośrednictwem wydarzenia Wieczernika.

Jest jasne, że Ostatnia Wieczerza *pridie quam pateretur* nie może podlegać redukcji do wstępnej zapowiedzi śmierci-zmartwychwstania Pana. Nie może to mieć miejsca w tym sensie, że związek między tymi momentami zostałby zredukowany jedynie do łączącego ogniwa w następstwie czasowym. Wiemy bowiem na pewno z relacji ewangelicznych, że Ostatnia Wieczerza, całym swym „ciężarem” teologicznym, dąży w stronę wydarzenia na Kalwarii.

Same słowa ustanowienia, które jesteśmy przyzwyczajeni odczytywać tak, jakby były swego rodzaju matematycznym dowodem obec-

wa: „Oto Ja jestem z wami” Zmartwychwstały, Kyrios, nie ograniczył się jedynie do obecności statycznej, zapewniając nas o pełnym serdeczności i troski towarzystwie, lecz uroczyście oznajmił, że „pozostaje w napięciu relacyjnym z nami”.

⁶ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 6; pojęcie „zdumienie” występuje w encyklice czterokrotnie: nr 5 (2x), 6 i 48.

⁷ Tamże, nr 10.

ności realnej, uzyskują nieporównanie szerszą przestrzeń i głębię, o ile powrócimy do rozumienia ich w pierwotnym i nieodzownym odniesieniu do wydarzenia na Kalwarii. Wypowiadając słowa: *To jest Ciało moje za was wydane (...) Ten kielich jest Nowym Przymierzem we Krwi mojej* (1 Kor 11,24-25), Jezus ustanawia relację wspólnoty, czyli wewnętrznej łączności, między znakiem chleba i kielicha a wydarzeniem Jego śmierci i zmartwychwstania, ukazanego jako chleb, który ma być wydany i kielich, który ma być wylany. Za pośrednictwem znaku chleba i kielicha wydanego *pridie quam pateretur*, Jezus prorocko zapowiada i zbawczo spełnia misterium swej zastępczej śmierci.

Ustanawiając Eucharystię i uczestnicząc w niej jako pierwszy⁸, Jezus prorocko wchodzi we wspólnotę z własną śmiercią-zmartwychwstaniem w znaku chleba i kielicha. Wypowiadając słowa ustanowienia nad chlebem i kielichem, Jezus, nawet jeśli ciałem znajduje się jeszcze w Wieczerniku, to jednak w sposób mistyczny, tzn. w skuteczności profetycznego znaku, a więc realnie, zanurzył się już w wody śmierci Kalwarii i wynurzył z wód życia Pustego Grobu. Biorąc udział w tym pierwszym łamaniu chleba i pijąc po raz pierwszy z kielicha, wspólnota Wieczernika została już pogrzebana w śmierci Chrystusa wraz ze stanem niewoli, w którym się znajdowała, i równocześnie powstała z martwych w Jego zmartwychwstaniu do służby wobec innych. Za pośrednictwem niepowtarzalnej i jedynej w swym rodzaju zapowiedzi Ostatnia Wieczerza całym swym ciężarem teologicznym jest ukierunkowana na najbliższą przyszłość, którą profetycznie zapowiada i zbawczo spełnia.

Równolegle do najbliższej przyszłości, która dotyczy wspólnoty Wieczernika, począwszy od tego momentu zarysowuje się również przeszłość odległą, która za pośrednictwem zapowiedzi liturgicznej odnosi się do wspólnoty nadchodzących pokoleń, czyli Kościoła. Tak jak ważne jest stwierdzenie, że Wieczernik „otwiera się” na wydarzenie na Kalwarii, tak równie istotne jest uznanie, że ten sam Wieczernik „otwiera nas” – tzn. otwiera Kościół wielu pokoleń, którym jesteśmy – na wyda-

⁸ Na temat tego zagadnienia por. C. Giraudo, *A proposito della comunione di Gesù nel Cenacolo*, w: „La Civiltà Cattolica” 139 (1988) I, s. 31-42.

zenie na Kalwarii. Wynika to ze słów, które słyszymy jako nakaz Pana, podczas celebracji naszych mszy św.: *Czyńcie to na moją pamiątkę* (1 Kor 11,24.25). Parafrazując te słowa, możemy je pojmować jako żywy głos Pana, który mówi do nas: Powtarzajcie w formie rytu znak chleba i kielicha, który wam dałem w wigilię mej męki. Spożywajcie ten chleb i pijcie z tego kielicha, a to złączy was we wspólnotę z moim Ciałem, które ma zostać wydane i z moją Krwią, która ma zostać przelana jutro na Kalwarii.

Ta egzegeza liturgiczna nakazu Jezusa znajduje potwierdzenie w osobistym komentarzu Pawła apostoła, który po przekazaniu wspólnoty korynckiej tego, co otrzymał od Pana, dodaje: *Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie* (1 Kor 11,26). Głoszenie śmierci Pana oznacza jednocześnie oznajmianie Jego zmartwychwstania, jak wspominają to wszystkie modlitwy eucharystyczne.

Jeśliby bowiem Jezus nie ustanowił Eucharystii, wydarzenie Jego śmierci i zmartwychwstania pozostałoby jedynie zawarte we współrzędnych czasowo-przestrzennych, które określają Jego ziemskie życie. Tym samym Kościół kolejnych pokoleń, którym jesteśmy, nie miałby możliwości powtórnie zanurzyć się w to wydarzenie zbawcze. Tak jednak się nie stało za przyczyną niewyrażalnej łaski Bożej.

Sprawowanie Eucharystii jest więc naszym sposobem powrotu do tego morza, które Jezus przeszedł w swej śmierci-zmartwychwstaniu⁹. Celebacja eucharystyczna jest w najwyższym stopniu i w każdym czasie naszą Kalwarią i naszą Paschą. Przez chrzest zostaliśmy zanurzeni raz na zawsze w śmierci-zmartwychwstaniu Pana. Nie oznacza to jednak, że już staliśmy się doskonali. Gubimy się jeszcze, spoglądamy z nostalgią na kolejnych „faraonów”, spotykanych każdego dnia na naszej drodze (por. Wj 16,3; Lb 11,5; 14-2-4), tzn. ulegamy własnemu ego-

⁹ Typologia morza pozwala na odczytanie wydarzenia założycielskiego nowego przymierza w relacji do wydarzenia założycielskiego pierwszego przymierza, czyli przejścia przez Morze Czerwone (por. Es 13,17-15,21). Ponadto jednoznaczną interpretację śmierci-zmartwychwstania przez typologię zanurzenia-wynurzenia sugeruje znak Jonasza, jedyny, który Jezus godzi się dać swoim przeciwnikom o sobie (por. Mt 12,40).

izmowi, przesadnemu dążeniu do bogactwa, władzy, prestiżu, rozgłosu, do samourzeczywistniania się, wykraczającego poza wszelkie granice i normy etyczne. Dlatego też nasz powrót na Kalwarię jest teologicznie uzasadniony.

Wiemy, że niemożliwy jest powrót w ciele na Golgotę w tamto popołudnie pierwszego Wielkiego Piątku w towarzystwie Matki Jezusa, św. Jana i pobożnych kobiet, ani też powrót do grobu Zmartwychwstałego z Marią Magdaleną o świcie tamtej pierwszej niedzieli. Wiemy, że niemożliwe jest oczekiwanie, aby Jezus ponownie został zanurzony w morze Jego męki, ani też prośba skierowana do Ojca, aby jeszcze raz pozwolił Mu wyłonić się z królestwa umarłych. Sprawowanie Eucharystii jest naszym niedzielnym i codziennym pójściem na Kalwarię i do Pustego Grobu; pójściem nie w ciele, ale w formie pamiątki, czyli za pośrednictwem rytualnego podjęcia znaku profetycznego chleba i kielicha, za pośrednictwem działania sakramentalnego, a więc w sposób całkowicie realny.

Eucharystia między wymiarem ofiarniczym a wymiarem ucztowania

Aby podkreślić tożsamość istotową naszych mszy z wydarzeniem na Kalwarii, encyklika wspomina dwukrotnie o *uobecnieniu sakramentalnym*¹⁰. Pojęcie „uobecnienie” (*repraesentatio*) jest terminem technicznym Soboru Trydenckiego, który stosuje je w łączności z pojęciami „pamiątka” (*memoria*) i „skuteczność zbawcza” (*salutaris virtus*). Pojęcie to wyraża odniesienie dynamiczne dwóch obecności: wiecznej obecności ofiary złożonej raz na ołtarzu krzyża (por. Hbr 10,12-14) oraz obecności egzystencjalnej Kościoła. Za pośrednictwem tego dynamicznego pojęcia Sobór wyraża dwa odcienie tej samej rzeczywistości, tak samo możliwe i jednocześnie uzupełniające się. Utrzymując bowiem, że msza św. jest wobec nas uobecnieniem sakramentalnym ofiary krzy-

¹⁰ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 11, 15.

ża, Sobór równocześnie daje do zrozumienia, że ofiara pamiątki eucharystycznej jest naszym uobecnieniem wobec wydarzenia Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego.

Jeśli bowiem w pierwszym momencie tekst trydencki wydaje się preferować jeden z dwóch odcieni, stwierdzając, że Pan Jezus ustanowił sakrament swego Ciała i Krwi, aby *pozostawić Kościołowi, swej umiłowanej Oblubienicy, ofiarę widzialną [zgodnie z wymaganiami ludzkiej natury], ażeby uobecniała krwawą ofiarę mającą się raz dokonać na krzyżu*¹¹, to jednak w chwilę później oświadcza, że Chrystus ustanowił *Nową Paschę, by Go Kościół poprzez posługę kapłanów pod widzialnymi znakami składał w ofierze (immolandum) na pamiątkę (in memoriam) mającego nastąpić przejścia z tego świata do Ojca, kiedy to odkupił nas przelaniem swej krwi, uwolnił nas spod panowania ciemności i przeniósł do królestwa swego*¹². O ile czasownik „immolare” wyraża związek z wymiarem ofiarniczym, o tyle rzeczownik „memoria” jest przepełniony wymiarem dynamiczno-sakramentalnym, odnosząc wspólnotę sprawującą ryt do skuteczności zbawczej wydarzenia założycielskiego.

Niestety, pierwotne znaczenie słowa „uobecnienie” (repraesentatio) uległo w katechezie potrydenckiej osłabieniu. Już po bardzo krótkim okresie opisywano mszę św. jako *reprezentację*, czyli *powtórne uobecnienie* albo, jeszcze gorzej, jako *odnowienie*¹³ ofiary krzyża. O ile więc pierwszy odcień jest wystawiony na ryzyko różnych interpretacji, o tyle drugi nie jest narażony na tego rodzaju niebezpieczeństwo.

W świetle pojęcia „pamiątka”, pojęcie „uobecnienie” ulega sprecyzowaniu, będąc w stanie połączyć w jedną całość wielość naszych działań sakramentalnych z jedyną ofiarą Chrystusa. Podniesione do wymiaru wiecznej teraźniejszości wydarzenie Kalwarii i Pustego Grobu nie znajduje się w ruchu. To my, za pośrednictwem dynamiki sakramentalnej, poruszamy się, abyśmy doszli do niego uobecnieni zbawczo. „Stat crux, dum volvitur orbi” – powiada maksyma kartuzów.

¹¹ DS 1740.

¹² Tamże 1741.

¹³ Jeśli pragniemy mówić o „odnowieniu”, musimy odnieść to pojęcie do pamiątki ofiary krzyża. To właśnie pamiątka śmierci Pana odnawia się.

Do wspólnoty, zgromadzonej w celu sprawowania Eucharystii, prezbiter mógłby zwrócić się z przypomnieniem wzorowanym na słowach, które tradycja przypisała rabbiemu Gamalielowi, nauczycielowi Pawła, którymi jeszcze dzisiaj ojciec rodziny żydowskiej zwraca się do wspólnoty zamierzającej sprawować Paschę¹⁴. Przypomnienie to mógłby sformułować w tego rodzaju słowach: W każdym pokoleniu każdy z nas jest zobowiązany, aby zobaczyć samego siebie – przenikającym okiem wiary – jako tego, który był tam na Kalwarii w ten pierwszy Wielki Piątek i przed Pustym Grobem o poranku zmartwychwstania. Zaprawdę nie tylko nasi ojcowie tam byli. Także my wszyscy, dzisiaj tu zgromadzeni, aby sprawować Eucharystię, byliśmy tam wraz z nimi, w celu umierania w śmierci Chrystusa i powstania z martwych w Jego zmartwychwstaniu! I oto właśnie na mocy naszej komunii z ciałem sakramentalnym prawdziwego Baranka, już wtedy byliśmy tam obecni. W ten sposób została by lepiej ukazana skuteczność zbawcza uobecnienia rytualnego, otwierałaby się nowa możliwość do lepszego zrozumienia dynamiki własnej komunii sakramentalnej.

Sprawowanie Eucharystii oznacza znajdowanie się w komunii z Żyjącym, który ofiarowuje się nam w znaku ciała, mającego zostać wydane na śmierć¹⁵, aby dać nam możliwość sakramentalnego uobecnienia wobec skuteczności zbawczej jedynej ofiary. Wynika z tego, że za każdym razem, gdy przystępujemy do Komunii, powinniśmy odczuwać, że z teologicznego punktu widzenia znajdujemy się w ruchu. W celu opi-

¹⁴ Tekst, który znajduje się w rytuale paschy hebrajskiej, brzmi następująco: „W każdym pokoleniu każdy jest zobowiązany widzieć siebie samego jako tego, który wyszedł z Egiptu. Powiedziano bowiem: »W tym dniu będziesz opowiadał synowi swemu: Dzieje się tak ze względu na to, co uczynił Pan dla mnie w czasie wyjścia z Egiptu« (Wj 13,8). Nie tylko naszych ojców zbawił Święty – niech będzie błogosławiony! – lecz zbawił także nas wraz z nimi, jak powiedziano: »Wyprowadził nas stamtąd, by iść z nami i przyprowadzić nas do ziemi, którą poprzysiągł dać przodkom naszym« (Pwt 6,23)”. Komentarz napomnienia w: C. Giraud, „*In unum corpus*”. *Trattato mistagogico sull'eucaristia*, Cinisello Balsamo 2001, s. 118-125.

¹⁵ Wymiar śmierci przejawia się jednoznacznie w wypowiedziach: „*corpus meum quod tradetur*”, „*calix sanguinis mei qui effundetur*”, przytoczonych w opowiadaniach o ustanowieniu Eucharystii.

sania tego sakramentalnego i ponadto rzeczywistego ruchu, który ma miejsce w relacji do każdego wiernego oraz do całości zgromadzenia liturgicznego, możemy posłużyć się dwoma obrazami. Ich obrazowy język sprecyzuje i uzupełni naszą refleksję.

Nasze pójście na Kalwarię wyjaśnione za pomocą dwóch obrazów dydaktycznych

Pierwszy obraz podpowiada nam Jan Paweł II, który w encyklice mówi o *oczach duszy*, wypowiadając następujące słowa: *Gdy [łamiemy chleb] podczas sprawowania Eucharystii, mamy przed oczyma duszy misterium paschalne (mentis oculi ad Triduum Paschale reducuntur): to, co wydarzyło się w wieczór Wielkiego Czwartku, podczas Ostatniej Wieczerzy i po niej*¹⁶. Nieco dalej, podejmując ten sam argument w świetle własnego doświadczenia pielgrzyma, dodaje: *Kiedy sprawujemy Eucharystię w Jerozolimie, w tym miejscu, gdzie był grób Jezusa, wracamy jak gdyby w sposób namacalny do tej Jego „godziny” (modo quasi concreto ad eius reditur „horam”) – godziny krzyża i uwielbienia. Do tego miejsca i do tej godziny przenosi się (eum in locum eamque ad horam... revertitur) duchowo każdy kapłan, który celebrował Mszę św., razem ze wspólnotą chrześcijan, która w niej uczestniczy*¹⁷.

Jeśli więc, paralelnie do tego sugestywnego obrazu, pragniemy w sposób jeszcze bardziej plastyczny uwydatnić rzeczywistość naszych powrotów sakramentalnych na Kalwarię, to możemy mówić o stopach duszy, które rzeczywiście są stopami wiary. Podczas gdy stopy cielesne pozostają nadal wraz z nami w kościele, stopy naszej wiary eucharystycznej prowadzą nas ponownie na Kalwarię, abyśmy zanurzyli się kolejny raz w śmierć Pana Jezusa, abyśmy właśnie tam przed grobem Zmartwychwstałego po raz kolejny zmartwychwstali do nieustannie nowego istnienia w relacji z Nim. Jest to możliwe, jako że nasza msza

¹⁶ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 3.

¹⁷ Tamże, nr 4.

św. jest w pełni wydarzeniem na Kalwarii, jest w pełni osłepiającym blaskiem poranka Paschy. Tam właśnie udajemy się za każdym razem, gdy przychodzimy na mszę św., tzn. – przypominając trafną wypowiedź Teodora z Mopsuestii – za każdym razem, gdy *sprawujemy pamiątkę ofiary*¹⁸. Dlatego też powinniśmy przyzwyczaić się do zwracania uwagi na coraz bardziej płomienne spojrzenie oczu naszej duszy oraz na intensywny ruch naszych stóp wiary, które sprawiają, że rzeczywiście uczestniczymy w tamtym pierwszym triduum paschalnym, dzięki naszej komunii sakramentalnej.

Nawet jeśli więc wymiar uczowania jest istotny we mszy św., to nie wolno nam zapomnieć, że nie jest on wymiarem nadrzędnym. Nadrzędnym pozostaje wymiar ofiarniczy, czyli odniesienie naszych mszy do jedynej Ofiary. Następuje to za pośrednictwem podjęcia tych znaków uczowania, które Jezus – wieczorem, tamtego Wielkiego Czwartku – zapragnął pozostawić swemu Kościołowi.

Właściwa adoracja realnej obecności

Innym cieniem, zalegającym dzisiaj nad Eucharystią, który – oprócz tego, że w opinii niektórych naraża na szwank słuszość reformy liturgicznej – uchybia sakramentowi sakramentów, jest fakt, że *istnieją (...) miejsca, w których zauważa się prawie całkowity zanik praktyki adoracji eucharystycznej*¹⁹.

Dlatego też, komentując słowa papieża, pragniemy zatrzymać się nad obowiązkiem starannego zachowania w pobożności eucharystycznej tego zespołu znaków i gestów, który odziedziczyliśmy od praktyki

¹⁸ Teodoro di Mopsuestia, *Seconda omelia sulla Messa 3-4*, w: R. Tonneau, R. Devreesse (wyd.), *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Vaticano 1949, s. 538-541. Należy tu podkreślić precyzję teologiczną wyrażenia „pamiątka ofiary”. Sprawując Eucharystię, nie sprawujemy nowej ofiary, lecz pamiątkę ofiary jedynej. Zauważa to także *Katechizm Kościoła Katolickiego*, cytowany przez Jana Pawła II w *Ecclesia de Eucharistia*, nr 12.

¹⁹ Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 10.

liturgicznej drugiego tysiąclecia chrześcijaństwa zachodniego. Mamy tu na myśli procesje, wystawienia, błogosławieństwa Najświętszym Sakramentem, a także indywidualną adorację przed Najświętszym Sakramentem. Z historycznego punktu widzenia jest słuszne, że ryty te zrodziły się ze zjawiska przesadnego uhistorycznienia konsekracji sakramentalnej. Prawdziwc jest również, że jeśli umieścimy je na ich właściwym miejscu, tzn. poza mszą św., to odgrywają one niezwykle istotną rolę we wzroście wiary w tajemnicę obecności realnej.

Z pewnością obecność realna w tabernakulum jest nieodwołalnie dynamiczna, ukierunkowana na przyjęcia Ciała Chrystusa ustami jako Wiatyku czy też w formie Komunii poza mszą św. My sami, w określonych momentach, mamy pragnienie, aby stanąć przed Najświętszym Sakramentem w postawie statyczno-adoracyjnej, czy też statyczno-kontemplacyjnej. Postawa ta jest bowiem pomocna do wzrostu naszej wiary w pojmowaniu wielkości tego daru.

Ograniczenie czy wręcz całkowita rezygnacja z błogosławieństw Najświętszym Sakramentem, wynikająca z nieuzasadnionego zwiększenia liczby mszy wieczornych, jawi się jako wielka szkoda, co więcej nadużycie. Istnieje wiele przekonujących dowodów na to, że jeśli duszpasterze byliby w stanie dokonać odważnego kroku w tył w stosunku do praktyki, będącej nade wszystko w ich gestii, decydując się na zmniejszenie liczby mszy i pobudzając pobożność eucharystyczną przez dobrze przygotowane nabożeństwa, to zyskałyby na tym zarówno celebracje eucharystyczne, jak i wiara ludu chrześcijańskiego. Popierając wszelkie akty pobożności eucharystycznej, należy jednak równocześnie przypominać wiernym, że moment statycznej kontemplacji i adoracji Najświętszego Sakramentu z ich strony, nie jest sam w sobie niezależny, lecz znajduje się w nieustannej relacji do celebracji Eucharystii oraz nieodwołalnie prowadzi do niej. Tabernakulum nie jest bowiem elementem liturgicznym w sobie samym, tabernakulum rodzi się z ołtarza i pozostaje z nim w nierozzerwalnym związku.

Rozważanie na temat aktów pobożności eucharystycznej prowadzi nas do Eucharystii i podsuwa kolejną refleksję. Jaki sens miałoby zajmowanie się wzrostem naszej wiary w obecność realną za pośred-

nictwem pedagogii aktów pobożnościowych, gdyby później tych znaków czci zabrakło w tym momencie, gdy przyjmujemy Komunię św. podczas celebracji eucharystycznej?

Szczególnie dzisiaj, gdy wiernym dano możliwość przyjmowania Komunii na rękę, nieodzowne jest położenie nacisku w katechezie na temat sposobu przyjmowania. Czynił to w Jerozolimie bp Cyryl, który w następujący sposób zwracał się do nowo ochrzczonych: *Nie wyciągaj przy tym płasko ręki i nie rozłączaj palców. Podstaw dłoń lewą pod prawą niby tron, gdyż masz przyjąć Króla. Do wklęstej ręki przyjmij Ciało Chrystusa i powiedz: „Amen”. Uświęć też ostrożnie oczy swoje przez zetknięcie ich ze świętym Ciałem, bacząc, byś zeń nic nie uronił. To bowiem, co by spadło na ziemię, byłoby utratą jakby części twoich członków. Bo czyż nie niósłbyś złotych ziarenek z największą uwagą, by ci żadne nie zginęło i byś nie poniósł szkody? Tym bardziej zatem winienes uważać, żebyś nawet okruszyny nie zgubił z tego, co jest o wiele droższe od złota i innych szlachetnych kamieni*²⁰.

Biorąc pod uwagę jej konkretność i głębokość, mistagogia Cyryla Jerozolimskiego jest niezwykle aktualna. Objawia się niczym wspaniała katecheza „trydencka” ante litteram na temat obecności realnej, a także na temat czci oddawanej częstkom eucharystycznym. Zaproszenie do uświęcenia naszych oczu, czyli do utkwienia wzroku w sakramentalnym Ciele Chrystusa, które mamy otrzymać na naszą dłoń, gotową do przyjęcia na wzór królewskiego tronu, oraz kolejny obraz ziarenek złota, mogą dzisiaj w wymiarze pastoralnym spotkać się z dużym odzewem ze strony wiernych.

Uczestnictwo czy kon-celebracja z prezbiterem?

Podczas celebracji Eucharystii ujawnia się wspaniała współpraca aktywnych uczestników. Mimo nieodzownego rozróżnienia ról, nikt nie

²⁰ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna piąta: Msza święta 5,21*, w: *Katechezy*, Warszawa 1973, s. 322.

może uważać się za widza, jako że wszyscy są częścią jednej całości. Niestety, z biegiem wieków, za przyczyną złożonych okoliczności, we wspólnotach chrześcijańskich zanikło przekonanie bycia stroną aktywną w liturgii. W konsekwencji wszystko zostało powierzone duchowieństwu. Potwierdzeniem tego są typowe powiedzenia w stylu: idę WYŚŁUCHAĆ MSZY czy też inne określenia tego rodzaju. Wraz z soborową reformą liturgiczną, wierni na szczęście odzyskują świadomość ich roli w liturgii. Obecnie mówi się o uczestniczeniu we mszy św. Możemy jednak zadać pytanie: Czy pojęcie uczestnictwa jest wystarczające, czy też możliwe jest mówienie o czymś więcej?

Wiemy, że nasze zaangażowanie w celebrację każdej Eucharystii opiera się bezpośrednio na nakazie Pana: *To czyńcie na moją pamiątkę*. Do kogo jednak Jezus kieruje te słowa, wypowiedziane w momencie ustanowienia?

Z pewnością nakaz powtórzenia był skierowany do apostołów (oraz do ich następców²¹). Należy jednak zauważyć, że apostołowie są tu pojmowani w sposób inkluzywny, a nie ekskluzywny. Inaczej mówiąc: nakaz powtórzenia był skierowany do całego Kościoła wszystkich pokoleń, obecnego tu w jego podstawowym wymiarze, jakim jest kapłaństwo urzędowe. Wiarygodnym potwierdzeniem tego faktu jest *lex orandi*, które wiąże anamnezę z nakazem powtórzenia za pośrednictwem czasowników w liczbie mnogiej: „*Memores... offerimus...*” Kapłaństwo urzędowe jest podmiotem inkluzywnym, a nie ekskluzywnym, wyrażonego tu „*offerimus*”. Ostatecznym i pełnoprawnym podmiotem „*offerimus*” pozostaje jednak ta część Kościoła wszystkich pokoleń, którą jest konkretne zgromadzenie liturgiczne. To ona przez ręce kapłanów urzędowych – i TYLKO przez ręce kapłanów urzędowych – ofiaruje *Chleb święty życia wiecznego i kielich wiekuistego zbawienia*²².

²¹ Por. DS 1740.

²² Charakterystyczna jest pod tym względem anamneza kanonu rzymskiego, która mówi: „*Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta... offerimus, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae*”. Na uwagę zasługuje tu fakt, że na mocy wyrażenia „*sed et*”, które pozornie tylko przeciwstawia, a w rzeczywistości łączy, podkreśla się ścisły związek między kapłaństwem urzędowym a kapłaństwem chrzcielnym.

Typowe dla natury ludzkiej jest oswobodzenie się z jednej skrajności po to, aby popaść w innego rodzaju skrajność. O ile w przeszłości powszechna mentalność wpływała negatywnie na świadomość kapłaństwa wiernych, o tyle obecna sytuacja wymaga czujności, aby nie popaść w drugą skrajność, czyli w przesadne osłabienie roli kapłaństwa urzędowego²³. Jeśli miałoby to miejsce, oznaczałoby to o wiele większe problemy. Poprzednia trudność była bowiem w dużej mierze równoważona przez pobożność ludu chrześcijańskiego. W tym jednak przypadku pobożność nie byłaby w stanie zrównoważyć niejasne rozumienie kapłaństwa urzędowego.

Przyjmując te założenia oraz wsłuchując się z uwagą w głos modlącego się Kościoła, który używa liczby mnogiej i w momencie sprawowania Eucharystii mówi: *gratias agimus (...) offerimus (...) et petimus...*, winniśmy wczuć wiernych do niezadowolania się zwrotem „uczestniczyć we mszy św.”, lecz do coraz większego osławiania się z czasownikiem „celebrować”. Nawet jeśli czasownik ten, w przyjętej terminologii specjalistycznej, zastrzeżony jest dla kapłanów urzędowych, którzy celebrować i koncelebrować mszę św., to jednak możliwe jest na płaszczyźnie teologicznej, aby wierni mogli – przynajmniej w sercu – powiedzieć: Idziemy kon-celebrować mszę św. razem z naszym kapłanem. On czyni to na mocy swego kapłaństwa urzędowego; my zaś na mocy wspólnego kapłaństwa chrzcielnego. W ten sposób uczestnictwo wiernych we mszy św. nabędzie z pewnością pełniejszego wymiaru. W momencie zaś, gdy kapłan modli się przy ołtarzu, wierni pojmą wypowiedziane przez niego dziękczynienie oraz prośbę w sposób bardziej osobisty i głęboki.

Eucharystia i zaangażowanie etyczne

Wiadomo, że autor czwartej Ewangelii zwolnił się z obowiązku opowiedzenia nam o ustanowieniu Eucharystii. Niemniej jednak w roz-

²³ Na temat relacji między kapłaństwem chrzcielnym a kapłaństwem urzędowym por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 28-29.

dziale 6 swej Ewangelii św. Jan pozostawił nam cenną refleksję na temat chleba życia. Ponadto w opowiadaniu o umyciu nóg (por J 13,1-5) ewangelista zaprasza nas do przedłużenia w naszą codzienność zobowiązań, wynikających z wiary w Eucharystię. Z tekstu św. Justyna wiemy, że we wspólnocie chrześcijańskiej pierwszych wieków sprawowanie Eucharystii prowadziło do troskliwej *opieki nad sierotami, wdowami, chorymi albo z innej przyczyny cierpiącymi niedostatek, nad więźniami, obcymi gośćmi, jednym słowem (...) nad wszystkimi, co są w potrzebie*²⁴.

Z punktu widzenia zaangażowania etycznego wzorcowa jest anafora aleksandryjska św. Bazylego, która w modlitwie wstawienniczej za Kościół w świecie mówi: *Pobłogosław krąg roku dobrodziejstwami Twoimi ze względu na biedny Twój lud, ze względu na wdowy i sieroty, ze względu na pielgrzymów i przybyszów... Napełnij radością i szczęściem nasze serca, byśmy wszystko mieli w obfitości w każdym dobrym dziele...*²⁵.

Niektóre z tych prośb mogą się wydawać mało zrozumiałe społecznościom żyjącym w dobrobycie, które szczęśliwie nie znają już, czym jest prowizoryczność istnienia, uzależnionego od regularnie nadchodzących kataklizmów i od będącego ich konsekwencją niedostatku. Jeśli jednak podejmiemy próbę zmiany naszego egoistycznego patrzenia na świat, zauważymy, że duża część ludzkości trzeciego tysiąclecia, której przeznaczeniem jest życie w krajach nieustannie doświadczanych przez tego rodzaju nieszczęścia, nie ma żadnych trudności, aby dołączyć się do wiernych Kościoła aleksandryjskiego, którzy powtarzali podczas każdej Eucharystii: *Pamiętaj o tych pośród nas, którzy cierpią głód!*

Wymowa tej modlitwy wstawienniczej jest znamienna przede wszystkim dlatego, że celem jej nie jest przede wszystkim zabezpieczenie potrzeb materialnych tego, który się modli, lecz zapewnienie utrzy-

²⁴ Św. Justyn, *Apologia I*, 67,6, Poznań 1926, s. 78.

²⁵ H. Paprocki (oprac.), *Wieczera Mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu*, Warszawa 1988, s. 241; komentarz anafory aleksandryjskiej św. Bazylego, w: C. Giraudo, „*In unum corpus*”, s. 313-330.

mania ubogim. W modlitwie tej prosi się Boga, aby spełnił to, co jest Jego dziełem, czyli pobłogosławił zbiorom. To wszystko zaś w tym celu, aby ten, kto żyje w dostatku, mógł zaangażować się na rzecz tych, którzy każdego dnia doświadczają niedostatku²⁶.

Z wszystkich tych prośb wynika nieodzowność refleksji na temat zaangażowania etycznego. Skierowana do Boga prośba o błogosławieństwo naszych zbiorów i wypełnienie spichlerzy oznacza bowiem prośbę o uzdolnienie nas do działania na korzyść tych, którzy pozbawieni wsparcia, oczekują wszystkiego od łaskowości Pana oraz od hojności nas, którzy oczekujemy zbiorów.

W ten sposób prośby błagalne modlitwy eucharystycznej św. Bazylego zapraszają nas do refleksji nad związkiem, jaki istnieje między *lex orandi* a *lex agendi*, czyli między liturgią a zaangażowaniem etycznym. Chodzi tu o dwa wzajemnie uzupełniające się oraz ściśle współzależne sposoby przeżywania wiary: bez liturgii niełatwo jest o prawdziwe zaangażowanie etyczne; bez zaangażowania etycznego niemożliwa jest prawdziwa liturgia. Jeśli stwierdzenie to odnosi się do każdego rodzaju liturgii, to tym bardziej odnosi się do Eucharystii, którą tradycja Kościoła bizantyjskiego nazywa Boską Liturgią, czyli liturgią w najwyższym tego słowa znaczeniu. Przeobrażenie w *jedno tylko Ciało*, o które prosi epikleza i które modlitwy wstawiennicze przedłużają i rozszerzają, jest bowiem równocześnie natury wertykalnej i horyzontalnej. Wymiar wertykalny, czyli nasze uważne ukierunkowanie na Boga, znajduje naturalną weryfikację w wymiarze horyzontalnym, czyli naszym uważnym ukierunkowaniu na tych, wobec których winniśmy okazać się bliźnimi²⁷.

²⁶ Interesująca byłaby próba aktualizacji tekstu tej modlitwy wstawienniczej za Kościół w świecie. Niektóre kategorie społeczne, doświadczające wówczas niedostatku, a dzisiaj lepiej chronione przez prawo, można zastąpić tymi grupami społecznymi, które społeczeństwo dobrobytu, skoncentrowane na szaleńczym dążeniu do coraz wygodniejszego życia, nadal wyklucza i spycha na margines. Wystarczyłoby np. zastąpić „przybyszów” „cudzoziemcami, żyjącymi legalnie pośród nas”, zaś „pielgrzymów” – „cudzoziemcami, przebywającymi nielegalnie w naszym kraju”.

²⁷ Na temat wymiaru etycznego Eucharystii por. Jan Paweł II, *Ecclesia de Eucharistia*, nr 20.

Wchodząc do kościoła, przynosimy całą przeżywaną radość i udrękę świata. Przynosząc, winniśmy przeżywać ją w najwyższym stopniu w tej szczególnej relacji do Boga i do innych, którą ofiarowuje nam celebracja eucharystyczna. Wychodząc z Kościoła, przynosimy w naszą codzienność zobowiązania przyjęte po raz kolejny podczas naszych Eucharystii. Jeśli jednak nie przynosimy do kościoła wraz z nami trosk naszych i świata, jest bezużyteczne, że do niego wchodzimy. Podobnie, jeśli wychodząc z kościoła, nie niesiemy ze sobą konkretnych zobowiązań, odnoszących się do życia osobistego, rodzinnego, zawodowego, społecznego i kościelnego, nieużyteczne jest, że weszliśmy do niego. Eucharystia, przeżywana bez woli podjęcia zobowiązań etycznych, przede wszystkim tych, które odnoszą się do bliźniego, jest – dla tego, kto w ten sposób w niej uczestniczy – Eucharystią zmarnowaną. Bez aktywnego zaangażowania kult pozostaje wygodnym odwróceniem uwagi od problemów, kultem pustym, pozorem kultu²⁸.

Uspokaja nas oczekiwanie od Boga nadzwyczajnych interwencji. Postawa taka jest jednak pomyłką. Bóg nie chce, abyśmy byli jedynie widzami Jego działania, nawet tymi pełnymi podziwu. On dał nam oczy, aby widzieć; uszy, aby słyszeć; ręce, aby działać. Oczy nasze powinny być oczami, którymi Bóg widzi potrzeby ludzkie. Uszy nasze powinny być uszami, którymi Bóg słyszy ludzkie narzekania, ręce nasze winny być rękami, którymi posługuje się, aby przyjść innym z pomocą. Podczas naszych Eucharystii prosimy więc o Jego pomoc dlatego, byśmy mieli coś do ofiarowania innym, a nade wszystko, byśmy otrzymali od Niego nieodzowną uwagę i wrażliwość do codziennego działania dla innych.

Jeśli bowiem my, jako jednostki i jako wspólnota, od poniedziałku do soboty nie potrafimy zaangażować się konkretnie na rzecz ubogich, to fakt ten oznacza, że nasza niedzielna modlitwa w kościele będzie modlitwą faryzejską. W tym przypadku znajdziemy się – być może ku

²⁸ Rozważania te są swego rodzaju przedłużeniem potępiających słów proroków, a później samego Jezusa, wypowiedzianych przeciw liturgii „pozorowanej” (por. np. Iz 1,10-17; Am 5,21-25; 8,4-7; Mi 6,6-8; Mt 12,1-14).

naszemu zaskoczeniu – pośród tych chrześcijan, których przysłowie malgaskie przedstawia obrazowo jako *Kristiàna alahady, ka mangàlatra akòho alatsinàiny*, co znaczy: *Chrześcijanie niedzielni, którzy kradną kurę w poniedziałek*.

tłum. Grzegorz Bubel SJ

CESARE GIRAUDO SJ, ur. 1941, wykładowca teologii dogmatycznej w Papieskim Instytucie Wschodnim, na Uniwersytecie Gregoriana w Rzymie oraz na Papieskim Fakultecie Teologicznym S. Luigi w Neapolu. Autor wielu publikacji na temat teologii Eucharystii.



Otto Hermann Pesch

Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”^{*}

Punkty widzenia pomocne do lektury i oceny

W Wielki Czwartek, 17 kwietnia 2003 r., papież Jan Paweł II podpisał uroczystie w bazylice św. Piotra encyklikę o Eucharystii¹. Była to jego 14 encyklika w ostatnich 25 latach, począwszy od wstąpienia na urząd w 1978 r. Oznacza to, że papież – obok wielu konstytucji apostołskich, listów oraz motu proprio – przeciętnie co dwa lata pisał kolejną encyklikę. Nie wszystkie z nich podpisano publicznie w ramach kościelnej liturgii². Fakt ten, oraz wskazanie na zbliżającą się 25. rocznicę papieskiego pontyfikatu (nr 7, 59), podkreślają wagę, jaką papież nadaje temu dokumentowi.

Tekst ten uzyskał duży rozgłos, zarówno z uwagi na okoliczności powstania, jak i treść. Jak można było tego oczekiwać, został przyjęty w różny sposób. Dlatego też zebranie w jedną całość kilku spostrzeżeń z krótkim komentarzem może być pomocne do rzeczowej lektury encykliki i jej oceny. Szczególnie w Niemczech po Ekumenicznym Dniu Kościołów, który odbył się w dniach 28 maja – 1 czerwca, jest już widoczne, że encyklikę może spotkać los, który stał się udziałem wielu tekstów papieskich: może szybko popaść w zapomnienie.

Tego rodzaju los nie jest oczywisty i nie jest jedynie kwestią czasu. Sławne i w pewnym stopniu kwestionowane encykliki są do dzisiaj niezapomniane, jak chociażby: „Rerum novarum” (Leon XIII, 1891),

^{*} O. H. Pesch, *Die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia”. Gesichtspunkte zur Lektüre und Bedeutung*, „Stimmen der Zeit” nr 8/2003, s. 507-522.

¹ Jan Paweł II, *Encyklika „Ecclesia de Eucharistia”. O Eucharystii w życiu Kościoła*, Kraków 2003.

² Starsi wiekiem katolicy być może pamiętają uroczyste podpisanie przez Jana XXIII – w bazylice św. Piotra, 22 lutego 1962 r., na osiem miesięcy przed otwarciem II Soboru Watykańskiego – konstytucji apostolskiej *Veterum sapientia*, przypominającej o używaniu łaciny kościelnej.

„Quadragesimo anno” (Pius XI, 1931), „Mit brennender Sorge” (Pius XI, 1937), „*Mystici Corporis*” i „*Divino afflante Spiritu*” (Pius XII, 1943), „*Mediator Dei*” (Pius XII, 1947), „*Pacem in terris*” (Jan XXIII, 1963), „*Populorum progressio*” (Paweł VI, 1967), „*Humanae vitae*” (Paweł VI, 1968), „*Laborem exercens*” (Jan Paweł II, 1981), „*Ut unum sint*” (Jan Paweł II, 1995).

Encyklika „*Ecclesia de Eucharistia*” („O Eucharystii w życiu Kościoła”) nie powinna zostać zbyt szybko zapomniana. Nie powinno się tak stać z powodu jej odwołania się do właściwej problematyki dogmatycznej tradycji Kościoła katolickiego, rzeczowego wskazania na nierozwiązane problemy, wreszcie z uwagi na – jeszcze do końca nieprzewidywalne – oddziaływanie na dialog ekumeniczny, i to nie tylko w stosunku do Kościołów wywodzących się z Reformacji.

Moc obowiązująca encykliki

W wyniku historycznego rozwoju encykliki stała się z czasem najwyższą formą papieskiego nauczania, zaraz po wypowiedzi papieskiej *ex-cathedra*, czyli ogłoszeniu dogmatu wiary³. Stosując się do wypowiedzi Piusa XII, wyrażonej w encyklice „*Humani generis*” z 1950 r., teolodzy nie powinni podejmować dyskusji nad żadną istotną kwestią teologiczną, co do której papież w encyklice zajął już stanowisko⁴. Obecnie nie jest możliwe twierdzenie tego rodzaju. Jeśli bowiem teolo-

³ Na temat rozwoju nauczania w formie encykliki por. A. Pfeiffer, *Die Enzykliken und ihrer formaler Wert für die dogmatische Methode. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Fribourg 1968, s. 19-56; z perspektywy teologii ewangelickiej: H. Grote, *Was verlautbart Rom wie? Eine Dokumentenkunde für die Praxis*, Göttingen 1995.

⁴ „Nie trzeba też sądzić, że pouczenia zawarte w encyklikach nie wymagają same przez się wewnętrznego poddania, dlatego że papież nie występuje w nich z najwyższą nauczycielską powagą. Albowiem i te rzeczy są przedmiotem tego zwyczajnego nauczania, do którego także odnoszą się słowa: »Kto was słucha, mnie słucha« (Łk 10, 16), i często to, co w encyklikach wyklada się i z naciskiem podkreśla, to zazwyczaj już skądinąd do nauki katolickiej należy. Jeżeli zaś najwyżsi Pasterze w dokumentach swoich o jakiejś kwestii dotychczas dyskutowanej dają rozstrzygające wyjaśnienie, dla wszystkich staje się jasnym, że według myśli i woli papieża nie wolno już uważać

dzy wzięliby sobie dosłownie do serca „paragrafy” wyrażone w papieskich encyklikach, to II Sobór Watykański nie doszedłby nigdy do skutku. Sobór zaś podjął postanowienia co do tych tematów, wobec których papież, szczególnie Pius XII, zajęli już stanowisko w encyklikach. Co więcej, postanowienia te wychodziły poza nauczanie zawarte w odpowiednich encyklikach papieskich.

Jako przykład można tu porównać soborową „Konstytucję o liturgii” do encykliki „*Mediator Dei*”, „Konstytucję o Kościele” do encykliki „*Mystici Corporis*”, „Konstytucję o Objawieniu” do encykliki „*Divino afflante Spiritu*” (oraz do dekretu „*Lamentabili*” oraz encykliki „*Pascendi Dominici gregis*” Piusa X przeciw „modernistom” z 1907 r.), wypowiedzi na temat stosunku Kościoła do państwa i społeczeństwa, zawarte w „Konstytucji pastoralnej”, do encykliki „*Quadragesimo anno*”. Biorąc pod uwagę, że wszystkie te dokumenty soborowe wypracowano w bardzo krótkim czasie, jest oczywiste, że również po 1950 r. dyskutowano na temat argumentów, które w zasadzie były tematem tabu. Dziś wiadomo o niektórych dyskusjach, prowadzonych wówczas w tajemnicy przed opinią publiczną, za zamkniętymi drzwiami⁵. Jako że papież Jan Paweł II w ostatniej encyklice powołuje się ciągle na II Sobór Watykański (w sumie 26 razy na 104 przypisy), oznacza to, że nie

tej kwestii za rzecz podlegającą swobodnej dyskusji teologów” (DH 3885); por. M. Seckler, *Theologie als kirchliche Wissenschaft – ein römisches Modell*, w: tenże, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit*, Freiburg 1980, s. 62-84; 205-221 (przypisy).

⁵ Jako przykłady można wymienić ekumeniczne spotkania ewangelickich i katolickich teologów, które pod „patronatem” abp. Lorenza Jaegera (później kardynała) oraz biskupa ewangelickiego Wilhelma Stählina (Oldenburg) miały miejsce w konwiktzie teologicznym w Paderborn, a następnie w Instytucie im. Johanna Adama Möhlera; por. St. Henrich, *Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* (Dokumentation), KuD nr 35/1989, s. 258-295; B. Schwahn, *Der Ökumenische Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen von 1946-1975*, Göttingen 1995; E. Lohse, *Fünfzig Jahre Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen*, KuD nr 42/1996, s. 177-185. Po raz pierwszy w 1963 r. odważono się opublikować referaty z wcześniejszych lat, począwszy od 1946 r.: E. Schlink, H. Volk (wyd.), *Pro veritate. Ein theologischer Dialog*, (FS L. Jaeger, W. Stählin), Münster 1963.

uważa on tego postępowania za nielegalne z powodu wykroczenia przeciw zakazowi dyskutowania z „paragrafami” papieskich encyklik. To jest też powód, dlaczego ówczesny zakaz dyskusji należy uważać za bezprzedmiotowy. Z tego to powodu niewłaściwe są również stwierdzenia, że nie istnieją już żadne problemy, że encyklika jest ostateczną wypowiedzią na temat konkretnego zagadnienia, zamykającą wszelką dalszą dyskusję.

Jednak, czytając ostatnią encyklikę, ten, kto w przyszłości zada sobie pytania na temat rozumienia Eucharystii, zarówno odnośnie do jej wewnątrzkościelnej interpretacji oraz pastoralnego zastosowania nauczania, jak i co do jej ekumenicznego oddziaływania, będzie czuł się zrażony tonem jej wypowiedzi. Dokument ten wraz z prawnymi wskazaniem (nr 52 w łączności z nr 10) wzbudza obawy przed nowymi potępieniami i zakazami. Nowe lęki i przejawy rezygnacji mogą się rozprzestrzenić, o czym jeszcze wspomnę. Na encyklikę będą jednak powoływać się ci, którzy ostatni Sobór, otwartą dyskusję w Kościele oraz dialog ekumeniczny od początku uważali za wyprzedaż wiary katolickiej. Fakt, że papież wypowiedział się w formie encykliki na temat, który wzbudza zainteresowanie nie tylko teologów, lecz dotyczy każdego „praktykującego” katolika, nakazuje oczekiwać wzmożonych dyskusji.

Dyskusja ta dotyczy już płaszczyzny, którą można uznać za najbardziej podstawową. Z dużym trudem na i po I Soborze Watykańskim osiągnięto przekonanie, że najwyższy i w pewnych przypadkach nieomylny autorytet nauczycielski papieża nie jest jego osobistym przywilejem, lecz że jest włączony w Kościół, w relacji do kolegium biskupów, oraz związany wiarą Kościoła, którą wypowiada jako jego najwyższy nauczyciel. Również w przypadku wypowiedzi *ex-cathedra* papież ma *dzięki opiece Bożej przyrzeczonej mu w osobie św. Piotra Apostoła tę nieomylność, jaką Boski Zbawiciel chciał wyposażyć swój Kościół w definiowaniu nauki wiary i moralności*⁶. Wizerunek papieża jako

⁶ DH 3074; por. LG 25, 3. Akapit = DH 4149 (papież „cieszy się” tego rodzaju nieomylnością). Na temat interpretacji tego aspektu w wewnątrzkościelnym i ekumenicznym kontekście można wskazać jedynie w sposób całościowy na literaturę, odnoszącą się do zagadnień papieństwa oraz I Soboru Watykańskiego.

niekwestionowanego rzecznika wiary Kościoła to również z punktu widzenia ekumenizmu jedyna płaszczyzna, na której, nie bez trudności, wydaje się możliwy dialog na temat urzędu i posługi Piotrowej. Dlatego brzmi obco, gdy papież wielokrotnie używa sformułowań według schematu: *Ja pouczam Kościół* (nr 6, 7, 59). Czy w ten sposób papież przeciwstawia się Kościołowi? Przypuszczam, że nie. Czy nie byłoby jednak bardziej odpowiadające istocie rzeczy i wywołujące mniej nieporozumień sformułowanie: „Pragnę przypomnieć nam o tym, w co zawsze wierzyliśmy i wyznawaliśmy w wierze, i pragnę dać temu świadectwo przed światem i przed naszymi odłączonymi braćmi i siostrami”, zgodnie z modelem, który sam papież stosuje w numerze 59?

Pobożność eucharystyczna papieża

Przede wszystkim wprowadzenie, rozdział V oraz zakończenie encykliki są poruszającym świadectwem znaczenia, jakie Eucharystia od dawna zajmuje w osobistej pobożności Karola Wojtyły, katolika i kapłana. Niewystarczające byłoby tu wskazanie jedynie na polskie ukształtowanie tej pobożności. Pobożność ta jest bowiem po dziś dzień obecna również w innych miejscach, jest pobożnością niezliczonych katolików pokolenia papieża, przede wszystkim kapłanów.

Wyszkalceni teologicznie w duchu nie jakiegoś półmagicznego, ale bardzo realistycznie pojmowanego rozumienia substancjalnej obecności Ciała i Krwi Chrystusa, i tym samym „władzy konsekracji” kapłana, udzielonej na mocy święceń kapłańskich, kapłani, oraz podobnie odczuwający wierni katolicycy przeżywają konsekrowaną Hostię jako niedościgły znak obecności Jezusa Chrystusa i tym samym Boga samego, Jego obecności w rękach kapłana w bezpośredniej bliskości. Ówczesne przepisy liturgiczne wymagały, by po wypowiedzianych z „powodu tajemnicy” („propter mysterium”) półgłosem i w pochyleniu słowach konsekracji, kapłan, oparłszy nadgarstki o ołtarz, wpierw klęknął, zanim uniósł Hostię ponad głowę, odwrócony plecami do ludu. W ten sposób ukazywał Hostię modlącemu się ludowi, który w tym momen-

cie – przy dzwonekch ministrantów i odgłosie dzwonu kościelnego – trzykrotnie bił się w piersi i czynił znak krzyża. Po tym kładł Hostię na białą serwetę, korporał, i jeszcze raz klękał. Podobnie było podczas konsekracji kielicha. Po konsekracji Hostii kapłan musiał ponadto trzymać złęczone kciuki i palce wskazujące, o ile nie ujmował powtórnie Hostii w dłoń. Trwało to do puryfikacji kielicha po rozdaniu komunii wier- nym. Następnie podczas puryfikacji palce obmywano winem i wodą, zaś ewentualne cząsteczki Hostii były w kielichu puryfikowane wodą i wypijane przez kapłana. Z kolei przed wystawioną monstrancją nale- żało wykonać tzw. podwójne przyklęknienie, czyli uklęknąć na oba ko- lana. Niesienie monstrancji z konsekrowaną Hostią, w pewnym sensie oko w oko z Chrystusem (por. nr 59), mogło stać się dla kapłana tego pokolenia wstrząsającym przeżyciem.

To wszystko trzeba sobie uświadomić, gdy czyta się poruszający opis wrażenia, jakiego doznał papież sprawując Eucharystię w (domnie- manym) Wieczerniku w Jerozolimie (nr 2). Patrząc z perspektywy na sprawowane przez niego w najróżniejszych miejscach celebracje eucha- rystyczne, był to szczytowy punkt jego kapłańskiej egzystencji. Na pod- stawie tego przeżycia, wyprzedzającego jeszcze tradycję katolickiego nauczania, staje się również zrozumiały nacisk papieża na niezanie- dbywanie adoracji Najświętszego Sakramentu oraz kultu eucharystycznego (nr 10, 25).

Jestem młodszy od papieża jedynie o 10 lat i mogę to wszystko pojąć bez trudności i poczucia obcości. Wrosłem w tę pobożność od czasów, kiedy byłem ministrantem. Stopniowo wyrosłem z niej przez studia dogmatyki oraz historii liturgii. Stało się tak nie dlatego, że teolo- gia jest *grabarzem nieokrojonej wiary*, lecz dlatego, że rozszerzyła mi ona rozumienie Eucharystii. Nauczyłem się, i to jeszcze na długo przed Soborem, że celebracja Eucharystii jest działaniem wspólnotowym, w którym role są odpowiednio rozłożone; że obecność rzeczywista Chry- stusa oznacza w pierwszej kolejności obecność Chrystusa pośród Jego wspólnoty w Duchu Świętym i w imię tego jest również pełną tajemni- cy realną obecnością Jego Ciała i Krwi pod postaciami chleba i wina. Nauczyłem się, że Eucharystia nie jest przede wszystkim dla adoracji,

ale do przyjmowania w Komunii św. ut sumatur – sformułowanie Soboru Trydenckiego⁷, którego papież wprawdzie formalnie nie cytuje, ale które wzmacnia istotę rzeczy (nr 9, 25, 44). Celebracja Eucharystii jest streszczeniem całej wiary i z tego względu nie w sposób odizolowany od niej, również najbardziej osobistym spotkaniem z Chrystusem.

Wobec poruszającego świadectwa pobożności papieża, którego nikt nie ma prawa kwestionować, nie wolno jednak przemilczeć jeszcze jednej sprawy: ta pobożność eucharystyczna jest potrydenckim, w dużej mierze świadomie zamierzonym antyreformacyjnym rozwojem. Nawet prawosławne Kościoły wschodnie nie znają jej w takiej formie.

W średniowieczu, w czasie, w którym rozwinięta została obowiązująca doktryna o istotowej przemianie chleba i wina (transsubstancjacji – przeistoczeniu), przechowywano konsekrowane Hostie w celu udzielania komunii chorym w tzw. domku sakramentu z boku ołtarza głównego. Po reformacji, przeciwstawiając się rzeczywistemu bądź rzekomemu *zaniknięciu* i *uduchowieniu* realnej obecności, wybudowano tabernakulum na ołtarzu głównym. Kościoły barokowe rozbudowały ołtarz główny do olbrzymich rozmiarów monstrancji. Niezliczone ołtarze boczne umożliwiały celebracje prywatne, mające miejsce również w czasie mszy wspólnotowej. Jako szczytowy punkt antyreformacyjnej przesady rozwinęła się wówczas w szczególnie uroczystej formie teologicznie i liturgicznie całkowicie pozbawiona sensu tzw. msza przed Najświętszym Sakramentem. Swoją drogą wierni aż do początku Ruchu Liturgicznego pod koniec XIX w. nie mieli prawie żadnej korzyści z tego antyreformacyjnego zawężenia pobożności eucharystycznej. Wprawdzie żadne lektorium nie zamykało już pola widzenia na odległy ołtarz główny, ale wierni byli jednak tylko obecni na łacińskiej liturgii, odmawiali jakiegoś modlitwy, najczęściej różaniec, oraz przysłuchiwali się podczas uroczystego nabożeństwa łacińskiemu śpiewowi kościelnego chóru.

Powrót Soboru do całościowego wymiaru celebracji eucharystycznej, do aktywnego uczestnictwa wiernych, w dużej mierze dzięki ojczystemu językowi, mogłem i mogę odebrać jedynie jako wyzwolenie

⁷ DH 1643; por. DH 1638: „sumi voluit”.

i wzbogacenie. Osobista pobożność nie musi cierpieć z tego powodu, biorąc pod uwagę, że również papież publicznie i prywatnie sprawuje Eucharystię ze wspólnotą domową, zgodnie z reformą liturgiczną, nie zważając przy tym na tradycjonalistów. Wynika z tego, że przez to bardzo osobiste świadectwo pobożności papież nie ma zamiaru przedstawiać tej pobożności jako obowiązkowej dla wszystkich katolików. Jest ona równoważona również przez to, co przekracza każde osobiste spotkanie z Chrystusem, tzn. przez związek Eucharystii z Kościołem, o którym jest mowa w II, III i IV rozdziale encykliki.

Nauczanie dogmatyczne

Jeśli chodzi o dogmatyczne nauczanie na temat Eucharystii, szczególnie na temat eucharystycznej realnej obecności, Eucharystii jako ofiary oraz na temat kultu eucharystycznego, papież przypomina z naciskiem znaną wszystkim, obowiązującą dogmatyczną tradycję, która jednak w jego opinii nierzadko jest umniejszana w teorii i praktyce (nr 10). Papież wyraźnie powołuje się na nauczanie Soboru Trydenckiego oraz teksty Leona XIII („*Mirae Caritatis*”, 1902), Piusa XII („*Mediator Dei*”, 1947) i Pawła VI („*Mysterium fidei*”, 1965). Odwołuje się również w tekście do swego listu apostolskiego „*Dominicae Cenae*” z 1980 r. (nr 9) oraz listów na Wielki Czwartek (nr 7). Powołując się na Pawła VI stwierdza jednoznacznie: *Każde tłumaczenie teologiczne, które w jakiś sposób chciałoby przeniknąć tę tajemnicę, aby było w zgodzie z wiarą katolicką, musi przyjąć, że po przeistoczeniu, w obiektywnej rzeczywistości, niezależnie od naszego ducha, chleb i wino przestało istnieć tak, że od tego momentu stały się czcigodnym Ciałem i Krwią Pana Jezusa, które rzeczywiście mamy przed sobą pod sakramentalnymi postaciami chleba i wina* (nr 15)⁸. Na temat Eucharystii jako ofiary encyklika stwierdza: *Msza św. uobecnia ofiarę Krzyża, nie powiększa*

⁸ Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego*, nr 24: AAS 60 (1968), s. 442n.; podobnie w encyklice *Mysterium fidei*: DH 4413.

jej, niczego jej nie dodaje ani jej nie mnoży⁹. To, co się powtarza, to sprawowanie *memoriale*, „ukazanie pamiątki” („*memoralis demonstratio*”)¹⁰, przez co jedyna i ostateczna odkupieńcza ofiara Chrystusa uobecnia się w czasie. Natura ofiarnicza tajemnicy Eucharystii nie może być zatem pojmowana jako coś oddzielnego, niezwiązanego z krzyżem lub też odnoszącego się jedynie pośrednio do ofiary na Kalwarii (nr 12). Wreszcie na koniec kolejnego numeru czytamy: Przekazując Kościołowi swoją ofiarę, Chrystus pragnął również przyjąć za swoją duchową ofiarę Kościoła, który jest wezwany, aby składając ofiarę Chrystusa ofiarowywał także samego siebie. Naucza nas o tym, w odniesieniu do wszystkich wiernych, Sobór Watykański II: „Uczestnicząc w Ofierze eucharystycznej,(...) składają Bogu Boską Żertwę ofiarną, a wraz z Nią samych siebie” (nr 13)¹¹.

Pomimo pewnego napięcia, istniejącego między drugim (czyli wypowiedzią II Soboru Watykańskiego) a pierwszym cytatem, nie sposób nie dojść do wniosku, że papież powraca do myślenia obowiązującego przed encykliką Pawła VI, która również jasno określiła, że *charakter ofiarniczy* Eucharystii polega na tym, iż Kościół ofiarowuje samego siebie na mocy uczestnictwa w posłuszeństwie ofiarniczym Jezusa wobec Ojca¹². Do cytowanych wypowiedzi nie odnosi się również fakt, że Jan Paweł II – podobnie jak Paweł VI – chwali *mozolne* wysiłki teologii przez stulecia aż po obecne czasy, które są *tym bardziej użyteczne i wnikliwe, im bardziej zdolne do łączenia krytycznej myśli z „przeżyciem wiary” Kościoła, ujmowanej szczególnie jako „niezawodny charyzmat prawdy” Magisterium Kościoła* (nr 15). Również w kwestii kultu eucharystycznego Jan Paweł II zasadniczo nie wychodzi poza powszechnie znane wypowiedzi. Zostają one jedynie wzmocnione impulsami osobistej pobożności papieża. Papież pochwała szeroko rozprzestrzeniony na niektórych obszarach zwyczaj eucharystycznej adoracji i procesji z okazji

⁹ Wraz z wskazaniem na Dekret o ofierze Mszy świętej Soboru Trydenckiego, Rozdz. 2: DII 1743.

¹⁰ Wraz z wskazaniem na encyklikę *Mediator Dei*, AAS 39 (1947), s. 548; DH 3848.

¹¹ LG 11; DH 4127.

¹² Por. AAS 57 (1965), s. 761.

Bożego Ciała (nr 10, 25). To wszystko wzmacnia pobożność eucharystyczną, która jest mniej lub bardziej typowa dla wspólnot katolickich, szczególnie w regionach od wieków ukształtowanych przez katolicyzm.

Trudno w ramach Kościoła katolickiego wyrazić sprzeciw wobec tych sformułowań papieskich. Przyjęta dzisiaj powszechnie definicja zadań urzędu kościelnego brzmi: *Powołany na urząd kościelny jest do tego powołany, aby we wspólnocie koordynować charyzmaty, dary łaski, czyli dosłownie zdolności. Oznacza to, że powinien on we wspólnocie, w której wszyscy w jednakowym stopniu otrzymali Ducha Świętego na chrzcie i bierzmowaniu, utrzymywać razem w konstruktywnym dialogu grupy, wyrażające różne opinie, oraz zapobiegać podziałom czy wręcz wrogościom*¹³. Zadanie to w szczególności sposób odnosi się również do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Celem teologicznej refleksji jest podejmowanie i przemyślenie pytań, kierowanych do chrześcijańskiej wiary w Kościele i spoza Kościoła. Jest naturalne, że fakt ten może wzbudzać niepokój w Kościele. Teologia, teologowie mogą zbyt łatwo ulec pokusie przecenienia własnych prób rozwiązań w wierze, która szuka zrozumienia. Zadaniem Urzędu Nauczycielskiego jest troszczenie się o to, aby podtrzymywać dyskusję z przekazaną tradycją doktryną, zarówno tą uroczystie ogłoszoną, jak i tą powszechnie w tradycji wyznawaną. W tym sensie Urząd Nauczycielski jest słusznie instytucją konserwatywną¹⁴.

Po podkreśleniu tego wszystkiego trzeba jednak stwierdzić, tak rzeczowo jak to możliwe i z taką szczerością jak to niezbędne: w żadnym fragmencie encykliki nie sposób zauważyć, aby papież uznał, że istnieją rzeczywiste problemy rozumienia nauczania przekazanego przez

¹³ Por. publikacje, również dzisiaj godne uwagi: W. Kasper, *Kollegiale Strukturen in der Kirche; Die Funktion des Priesters in der Kirche; Amt und Gemeinde*, w: tenże, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, s. 355-370; 371-387; 388-414; M. Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, s. 105-115; 432-447.

¹⁴ Por. O. H. Pesch, *Unsicherheit und Glaube. Zur Frage nach dem Halt im Glauben*, Zürich 1981, s. 65-69; tenże, *Kirchliche Lehrformulierung und persönlicher Glaubensvollzug*, w: tenże, *Dogmatik im Fragment. Gesammelte Studien*, Mainz 1987, s. 266-293.

tradycję. Problemy te są żywiolowo dyskutowane od pół wieku¹⁵. Teologowie nie wymyślili ich sobie sami, nie wypływają one w żadnym wypadku z ich destruktywnej samowoli, lecz są wynikiem przekonania, że niepostrzeżenie w umysłach wiernych zmienił się sens pojęć używanych w dawnych dogmatycznych sformułowaniach i że faktu tego nie można już zmienić przez teologiczne pouczenie. Teologia i duszpasterstwo stoją dzisiaj przed zadaniem wyjaśnienia w zrozumiałych słowach, co oznacza: Otrzymujemy pod POSTACIAMI chleba i wina, które jednak już nimi nie są, SUBSTANCJĘ chwalebnego u Boga Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa (por. nr 18). Czy oczekiwanie, aby można było przyznać, że istnieje tu pewien problem, jest niedozwolone?

Eucharystia i Kościół

Tytuł encykliki wskazuje na centralny temat dokumentu. Nawet jeśli relacja ta w przepowiadaniu Urzędu Nauczycielskiego (wystarczy wziąć pod uwagę wiele autocytatów papieża) oraz we współczesnej teologii katolickiej stała się tematem standardowym, to jednak jest to zagadnienie stosunkowo nowe. Do powszechnej świadomości dotarło ono dopiero wraz z reformą liturgiczną II Soboru Watykańskiego. Widoczny jest tu wpływ impulsów, płynących ze spotkania z eklezjologią eucharystyczną Kościołów wschodnich. Papież cytuje aprobowując teologa prawosławnego Nikolaosa Kabasilasa (zm. po 1391 r., nr 34) oraz greckiego ojca Kościoła Jana Chryzostoma (nr 12, 23, 36), Efrema (nr 17), Cyryla Aleksandryjskiego (nr 21), i Cyryla Jerozolimskiego (nr 15)¹⁶. Nie oznacza to jednak zaostrzenia mocy obowiązującej daw-

¹⁵ Por. np. (jako wybór): O. H. Pesch, *Eucharistie heute. Ehrlicher Versuch eines Rückwegs nach vorn*, BiKi nr 31/1976, s. 102-112; tenże, *Der vierte Abendmahlsstreit findet nicht statt*, BiKi nr 32/1977, s. 101n., 112-119; T. Schneider, *Deinen Tod verkünden wir. Gesammelte Studien zur erneuerten Eucharistieverständnis*, Düsseldorf 1980; tenże, *Znaki bliskości Boga. Zarys sakramentologii*, Wrocław 1995.

¹⁶ Na temat „eklezjologii eucharystycznej” Kościoła wschodniego zob. krótkie przedstawienie i literatura: Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, MySal, t. 4/1, s. 400-410.

nej tradycji, lecz odniesienie jej do aktualnego stanu dyskusji. Jaki jest zasadniczy sens wypowiedzi, zawartych przede wszystkim w rozdziałach II-IV, które dotyczą tego tematu?

Kościół rodzi się z Eucharystii, ponieważ rodzi się z tajemnicy paschalnej, którą Jezus sakramentalnie uprzedza podczas Ostatniej Wieczerzy (nr 3). Eucharystia jest zbawczą obecnością Jezusa we wspólnocie wiernych (nr 4), buduje Kościół, a Kościół realizuje się w niej (nr 21n., 33n.). Umacnia jego jedność (nr 23, 40), wyraża sens apostołskości Kościoła i z tego powodu może być sprawowana jedynie przez przedstawiciela urzędu kościelnego, znajdującego się w *apostolskiej sukcesji* (nr 28n., w łączności z nr 26n., 38, 46). Celebracja eucharystyczna każdej wspólnoty lokalnej dokonuje się zawsze we wspólnocie z całym Kościołem, reprezentowanym w osobie biskupa, wspólnocie biskupów i w osobie papieża (nr 39). Jednoznaczne podkreślenie konieczności „ważnego” urzędu apostolskiego jest na tym tle nieodzowną konsekwencją (nr 5, 10). Kapłan sprawuje Eucharystię (nr 28), zanosí ofiarę (nr 12, 28, 30), dokonuje konsekracji (nr 5, 29). Dlatego jest właściwe i nawet godne polecenia, aby kapłan codziennie sprawował Eucharystię, również bez wspólnoty (nr 31).

Podobnie jak było w przypadku refleksji nad dogmatyczną nauką encykliki, musimy teraz odważyć się zadać sobie pytanie, czy również tutaj papież nie mógł przyznać, iż za pozornie tak jednoznacznymi sformułowaniami istnieją otwarte pytania, które nie wynikają z teologicznej samowoli czy też z kościelnego braku lojalności.

Wymieńmy kilka przykładów. Czy jest pewne, iż istota święceń kapłańskich leży w powołaniu do sprawowania Eucharystii (nr 31: *główna i centralna racja bytu dla sakramentu święceń*)? Aż do Soboru Trydenckiego była to powszechna nauka Kościoła. II Sobór Watykański dostrzegł ponownie pełną postać urzędu kościelnego w urzędzie biskupim, i zadanie jego urzędu, podobnie jak urzędu prezbitera, określił jako kierowanie wspólnotą za pośrednictwem głoszenia Ewangelii i udzielania sakramentów (LG 21, 28; CD 11-12; PO 4). Nowsze badania ukazują, że już Sobór Trydencki ostrożnie odstąpił od tezy, że przekazanie władzy konsekracji jest istotą sakramentu święceń; dokładniej mówiąc,

postawił problem, który jednak pozostał otwarty, ponieważ jedność nie była (jeszcze) możliwa do osiągnięcia¹⁷.

Inny przykład. Żaden znający się na rzeczy teolog nie przyjmuje dzisiaj, że sukcesja apostołska opiera się na określonym, bez żadnych przerw trwającym łańcuchu nałożenia rąk poczynając od jednego z apostołów aż po ostatniego z współcześnie żyjących prezbiterów. Papież wyraża to z ostrożnością: *WYWODZĄCA SIĘ OD SAMYCH POCZĄTKÓW nieprzerwana ciągłość święceń biskupich* (nr 28; podkreślenie O. H. Pesch). W ten sposób daje on jednak, choć niebezpośrednio, wskazówkę do innego pozytywnego rozwiązania tej kwestii (por. nr 27). Jaką wagę należy przypisać wskazaniu, które wielokrotnie powraca i sformułowane jest ponadto w sposób obraźliwy, że bez święceń kapłańskich w sukcesji apostołskiej nie może mieć miejsca – w Kościołach wywodzących się z Reformacji – żadna „ważna” celebracja eucharystyczna (nr 30, 35, 44, 46)? Z tego samego powodu również wspólnota katolicka musi, nawet w najbardziej krytycznym położeniu, zrezygnować z Eucharystii, jeśli żaden kapłan jest nieosiągalny (nr 29, 32).

To wszystko naturalnie odnosi się do problemu coraz większego braku księży. W związku z tym papież apeluje jedynie o gorliwą modlitwę wiernych o robotników w Winnicy Pańskiej (nr 32). Wprawdzie brak księży winien też stanowić zachętę do wprowadzenia w życie wszystkich innych elementów odpowiedniego duszpasterstwa powołaniowego, bez ulegania pokusie poszukiwania rozwiązań, które obniżyłyby poziom moralny i formacyjny, jakiego oczekuje się od kandydatów do kapłaństwa (nr 32). Oznacza to jednak, że nie przewiduje się nowych rozwiązań nad złagodzeniem obowiązku celibatu dla księży diecezjalnych również w obliczu krytycznej sytuacji pastoralnej.

III i IV rozdział encykliki stylistycznie odróżnia się zdecydowanie od poprzedzających i następujących po nich rozdziałów. Można przypuszczać, że w tych rozdziałach jeden lub kilku współpracowników

¹⁷ Por. J. Freitag, „*Sacramentum ordinis*” auf dem Konzil von Trient, Innsbruck 1990; tenże, *Schwierigkeiten und Erfahrungen mit dem „Sacramentum ordinis” auf dem Konzil von Trient*, ZKTh nr 113/1991, s. 39-51.

sformułowało papieżowi w duchu prawa kanonicznego punkty, którym urzędnicy Kurii w ramach powierzonej im odpowiedzialności przypisywali szczególną wartość: przystąpienie do sakramentu pojednania w przypadku grzechu ciężkiego (nr 37), zakaz celebracji eucharystycznej bez prawdziwej komunii z własnym biskupem (nr 39), obowiązek uczestnictwa w niedzielnej mszy św. (nr 41, por. nr 30), wierność przestrzeganiu norm liturgicznych (nr 28, 42, 52), szczególne zasady postępowania wobec wiernych Kościołów wschodnich (nr 45)¹⁸.

I tu pojawiają się otwarte pytania! Czym jest grzech ciężki wykluczający przyjęcie Eucharystii? Z pewnością nie tym, czym dawniejsze podręczniki teologii moralnej i za ich pośrednictwem skrupulanci duszpasterze wzbudzali lęk w wiernych (oraz w dzieciach, podczas przygotowania do pierwszej Komunii). Papież jasno stwierdza, że *oceny stanu łaski dokonuje oczywiście on sam, gdyż dotyczy ona sumienia* (nr 37). Dalej jednak kontynuuje: *Jednak w przypadkach zachowania, które na forum zewnętrznym, w sposób poważny, oczywisty i stały, jest przeciwne normom moralnym, Kościół, w duszpasterskiej trosce o prawidłowy porządek we wspólnocie oraz o szacunek dla sakramentu, nie może wzbraniać się przed podejmowaniem odpowiednich kroków. W sytuacji jawnego braku dyspozycji moralnej winien stosować normę Kodeksu Prawa Kanonicznego, mówiącą o możliwości niedopuszczania do Komunii eucharystycznej tych, którzy „trwają z uporem w jawnym grzechu ciężkim”* (nr 37).

Trudno nie odnieść tego jednoznacznego stwierdzenia do sytuacji osób rozwiedzionych, które ponownie zawarły związek małżeński. Widać wyraźnie, że nie można liczyć tu na jakiekolwiek „uchylenie drzwi”, nawet w sytuacji, gdy ci, do których się to odnosi w sumieniu (co jednak nie zostało udowodnione z punktu widzenia prawa), doszli do przekonania, że ich pierwsze małżeństwa nie były rzeczywistymi małżeństwami w rozumieniu prawa kanonicznego, albo też w sytuacji, w któ-

¹⁸ Ta praca redakcyjna wyjaśnia również niektóre powtórzenia, np. nr 10 i nr 52 odnośnie do nadużyć; nr 10 i 25 odnośnie do kultu eucharystycznego; nr 5, 10 i nr 28n. odnośnie do kompetencji, przysługującej wyłącznie kapłanowi.

rej nowe małżeństwa, jak to jest w Kościele wschodnim, z uwagi na trudność przypadku zasługują bardziej na kościelne miłosierdzie niż rygoryzm.

Eucharystia i ekumenizm

Nietrudno pojąć, że encyklika wywołała rozczarowanie, przede wszystkim z uwagi na jej stosunek do dialogu ekumenicznego. Należy stwierdzić, że dokument ten, mimo nieodległego czasu jego powstania, nie jest żadnym ukierunkowanym atakiem na Ekumeniczny Dzień Kościołów w Berlinie. Zaściankowe myślenie wykazuje ten, kto uważa, że w Rzymie w sprawach ekumenicznych myśli się zawsze i jedynie w pierwszej kolejności o Niemczech. Wszystko, co do tej pory powiedzieliśmy, świadczy o tym, że encyklika miała być i jest w pewnym sensie rozbudowanym listem na Wielki Czwartek. Mimo tego, dokument ten ma oczywiście znaczenie dla kontynuacji relacji ekumenicznych.

W trzech miejscach papież mówi z radością i uznaniem o *owocnym dialogu na arenie ekumenicznej*, odwołując się przy tym do swojej encykliki ekumenicznej „*Ut unum sint*” (nr 30, 43n., 46 – charakterystyczne, że nie czyni tego we fragmentach dotyczących realnej obecności i ofiary). U tego papieża trudno przypuszczać, że za tymi słowami kryją się wyłącznie niezobowiązujące uprzejmości. Tym bardziej jako tajemniczy jawi się fakt, że w encyklice nigdzie nie wspomina się o tym, na czym polegała dotychczasowa owocność dialogu, oraz na jakim obszarze i w jakim kierunku papież wyobraża sobie postęp w rozmowach doktrynalnych i w nawiązującej do nich praktyce pastoralnej. Nie wspomina się ani w tekście, ani w przypisach o najważniejszych międzynarodowych tekstach ekumenicznych, nad którymi na mocy kościelnej misji współpracowali również teologowie katoliccy (m.in. „*Wieczerza Pańska*”, 1978; „*Urząd duchowy w Kościele*”, 1981; „*Konwergencyjne wyjaśnienia na temat chrztu, eucharystii i urzędu z Limy*”, 1982; „*Potępienia doktrynalne – dzielące Kościoły?*”, 1986). Zamiast tego, jak już wspomniano, została zaostrzona tradycyjna doktryna o obecności real-

nej i władzy kapłana. Równocześnie ponownie wzmocniono wszystkie dotychczasowe zakazy wspólnoty Stołu Pańskiego z chrześcijanami wywodzącymi się z Kościoła, który w katolickim rozumieniu nie ma ważnego urzędu kościelnego. Zakaz ten dotyczy każdej formy wspólnoty, również zwyczajnego, wzajemnego dopuszczenia (nr 35, 38, 44). Z punktu widzenia papieża ma to miejsce z *teologicznych* powodów, a nie jedynie z rozważ, zrozumiałej ze względów pastoralnych czy też polityki kościelnej: *Sakrament Jego Ciała i Krwi nie dopuszcza fałszu* (nr 38). Trwające dziesięciolecia teologiczne wysiłki głębszego zrozumienia nie zrobiły żadnego wrażenia.

Dobrze, że oceniając negatywnie urząd w Kościołach wywodzących się z Reformacji, encyklika cytuje w całości dyskusyjną wypowiedź art. 22 z Dekretu o ekumenizmie (nr 30)¹⁹. W ten sposób zastrzeżenie wobec defectus ordinis (braku sakramentu święceń, albo też jednak: braku święceń jako takich?²⁰) może być zauważone jako OGRANICZENIE w stosunku do następującej po nim *pozytywnej* wypowiedzi. Nie dzieje się więc tak, jak miało to miejsce w instrukcji „*Dominus Iesus*” (nr 17), gdy wyrwany z kontekstu cytat stał się zasadniczą myślą. Encyklika nie wyciąga jednak z tego dalej idących wniosków, ale używa jednoznacznych sformułowań w taki sposób, jakby stan dyskusji w 1964 r. był stanem obecnym. Wtedy to jednak Kościół po raz pierwszy przystąpił oficjalnie do wzbudzającego do tego okresu podejrzenia dialogu ekumenicznego²¹ i zapoczątkował dialogi ekumeniczne, których encyklika nie bierze pod uwagę.

Lekko uchylone drzwi od czasu dyktorium ekumenicznego z 1993 r. (nr 130n. i 159), a mianowicie *przypadek poważnej potrzeby*

¹⁹ „Chociaż odłączonym od nas Wspólnotom kościelnym brakuje wyływającej ze chrztu pełnej jedności z nami, i choć w naszym przekonaniu nie zachowały one autentycznej i całej istoty eucharystycznego Misterium, głównie przez brak sakramentu święceń [w pol. wyd.: KAPŁAŃSTWA – podkr. tłum.], to jednak sprawując w świętej Uczcie pamiątkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego wyznają, że oznacza ona życie w łączności z Chrystusem i oczekują Jego chwalebnego przyjścia”.

²⁰ Por. G. Wenz, *Das kirchliche Amt in evangelischer Perspektive*, „*Stimmen der Zeit*” nr 221/2003, s. 376-385.

²¹ Por. O. H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, s. 209-237.

duchowej dla zbawienia wiecznego poszczególnych wiernych (nr 45), czyli chrześcijan niekatolickich, którzy, zakładając ich wiarę w katolickie rozumienie Eucharystii (nr 38, 46), mogą przyjąć Komunię podczas katolickiej celebracji eucharystycznej nie tylko w niebezpieczeństwie śmierci, pozostają nadal otwarte (nr 45), a nawet fakt ten postrzegany jest jako *powód do radości* (nr 46). Dyrektorium ekumeniczne odnosi tę *potrzebę duchową* explicite do współmałżonka wyznania ewangelickiego, uczestniczącego w celebracji eucharystycznej z okazji katolickiego ślubu małżeństwa międzywyznaniowego. Pozostaje sprawą otwartą udzielenie Komunii krewnym wyznania ewangelickiego. W praktyce jednak odmowa należy tu do rzadkości. W związku z tym można zadać następujące pytanie: Jeśli jest to ostateczna granica duchowej potrzeby, to co ostatecznie zawiera się w tym pojęciu – jedynie kościelne zawarcie związku małżeńskiego, a już nie wspólne życie w małżeństwie międzywyznaniowym? Jednocześnie papież odrzuca zasadę potrzeby duchowej w odwrotnym kierunku: również w sytuacji wyjątkowej katolik nie może przyjąć Komunii podczas celebracji liturgicznej Kościoła ewangelickiego (nr 30).

O ile nakreślenie ekumenicznych granic w całości encykliki właściwie nie zaskakuje, ponieważ nie jest ono nowe, o tyle całkowicie zagadkowa pozostaje ekumeniczna perspektywa papieża w innym, może jeszcze ważniejszej wymiarze. Ten papież, który zgodnie z własną encykliką „*Ut unum sint*” postawił zadanie ekumeniczne na szczycie listy priorytetów, i który również stale to podkreślał w niezliczonych, prawie błagalnych słowach i gestach, sformułował katolicką tradycję doktryny eucharystycznej oraz eucharystycznej działalności pastoralnej w sposób, który musi brzmieć odpychająco nie tylko dla ewangelickiego, ale również dla prawosławnego chrześcijanina. Wprawdzie, jak była o tym mowa, tzw. charakter ofiarniczy Eucharystii został przedstawiony w sposób niebudzący wątpliwości, zgodnie z linią wytyczoną przez encyklikę Pawła VI z 1965 r. Czy jednak było nieodzowne, aby w sposób tak wyraźny mówić często o *ofierze eucharystycznej* oraz o jej *zanoszeniu* przez kapłana (nr 10-13, 16, 22, 25, 28, 30, 32, 39, 43, 44, 48, 56)?

Chrześcijaństwo wyznania ewangelickiego jest do dziś wstrząśnięte zabobonnym nadużyciem adoracji konsekrowanej Hostii w późnym średniowieczu oraz rozpowszechnionym w Kościele katolickim czasów nowożytnych antyreformacyjnym hasłem: „Komunia duchowa” zamiast przystępowania do Komunii. Czy nie wystarczyłoby wskazanie w sposób ogólny na związek między celebracją eucharystyczną a kultem eucharystycznym (nr 25: *ściśle związany ze sprawowaniem Ofiary eucharystycznej*), podkreślając następnie wagę kultu eucharystycznego (począwszy od osobistej adoracji aż po procesję Bożego Ciała), nie akcentując przy tym, że związek z celebracją eucharystyczną musi być uwidoczniony przez formę kultu, biorąc pod uwagę, że fakt ten może wzbudzić negatywne uczucia u chrześcijanina wyznania ewangelickiego i prawosławnego?

Całkowicie obco musi brzmieć dla chrześcijanina wyznania ewangelickiego, a także prawosławnego, VI rozdział o Maryi i Eucharystii. Tego faktu nie należy łączyć jedynie z pobożnością papieża, ukształtowaną przez jego polskie pochodzenie. Również w Niemczech znajdują się grupy, który ten rozdział encykliki czytają z radością.

Trzeba jednak pamiętać, że widocznie w Polsce wciąż trwa zwyczaj, który w mojej młodości obserwowałem jeszcze w Niemczech u starszych wiekiem proboszczów i kaznodziejów. Było wówczas swego rodzaju chwalebnym obowiązkiem, aby każde kazanie, medytację, teologiczną wypowiedź zakończyć odwołaniem się do Maryi, obojętnie jaki temat był wcześniej poruszany. Papież trzymał się tego stylu również w swych wcześniejszych dokumentach. W tej encyklice czyni to jednak w sposób tak obszerny, odwołując się do Listu o Różańcu²², że rodzi się pokusa, by przypomnieć mu wskazanie II Soboru Watykańskiego, aby w kwestiach pobożności maryjnej wystrzegać się wszystkiego, co mogłoby wprowadzić w błąd odłączonych chrześcijan (por. LG 67). Tego, co papież szczegółowo mówi na ten temat, nie sposób krytykować. Wszystkie fragmenty biblijne zebrane są w jedną całość; mogą więc

²² Jan Paweł II, List apostolski „*Rosarium Virginis Mariae*” o różańcu świętym, Żakki 2002, szczeg. nr 21.

być przydatne do medytacyjnej refleksji na temat pobożności maryjnej. Przykładowo, otwiera się zaskakująca perspektywa wraz z papieskim pytaniem o uczucia przenikające serce Maryi w momencie (prawdopodobnym z historycznego punktu widzenia), gdy apostołowie opowiedzieli Jej, co Jezus powiedział i uczynił w wieczór poprzedzający Jego śmierć (nr 56). Wątpliwe wydaje się jednak stwierdzenie, mówiące o tym, że łono Maryi można uznać za *pierwsze tabernakulum* (nr 55). Trudno przypuszczać, że papież sugeruje tu, iż w Eucharystii jest obecne sakramentalnie HISTORYCZNE Ciało Chrystusa. Przeczyłoby to nie tylko dogmatowi wiary, ale również jego własnym słowom, według których *Ciało Syna Bożego, pozostawione jako pokarm, jest CHWALEBNYM CIAŁEM ZMAR-TWYCHWSTAŁEGO* (nr 18, podkreślenie O. H. Pesch).

Jakby jednak ostatecznie nie było, rodzi się pytanie: Co skłania do tego, aby tę bardzo osobistą maryjną medytację papieża, w tekście encykliki, przedstawiać katolikom jako ideał? Wobec tego trzeba stwierdzić z wewnątrzkościelnego oraz ekumenicznego punktu widzenia, że nie istnieje żaden dogmat Kościoła katolickiego, który stwierdza, że aby być katolikiem obowiązkowe jest oddawanie czci Maryi. Mówi się jedynie, że można Maryi oddawać cześć, że jest to pomocne do zbawienia, oraz że przysługuje Jej szczególna cześć w gronie świętych. Cześć ta nie może jednak przybierać postaci uwielbienia, jak to jednoznacznie stwierdził II Sobór Watykański (por. LG 66)²³. Dlatego też ewangelickie podejście do katolickiej pobożności maryjnej musi uznać, że z właściwej interpretacji analogicznie użytych pojęć nie wynika żadna sprzeczność co do jedynego zbawczego pośrednictwa Chrystusa. Nie jest jednak nieodzowne, aby chrześcijanie ewangelickiego wyznania w nowej wspólnocie z Kościołem katolickim musieli przejąć to wszystko, co w przypadku pobożności maryjnej jest niekwestionowanym zwyczajem w Kościele katolickim²⁴.

²³ Błędne mniemanie, że Maryi oddawana jest cześć „uwielbienia”, trudno jest usunąć z mentalności chrześcijan wyznania ewangelickiego, czasem również ewangelickich teologów.

²⁴ Por. H. Gorski, *Die Niedrigkeit seiner Magd. Darstellung und theologische Analyse der Mariologie Martin Luthers als Beitrag zum gegenwärtigen lutherisch/römisch-*

Reasumując, z ekumenicznej perspektywy encyklika nie jest krokiem wstecz. Zasadniczo powtarza jedynie to wszystko, co od dawna jest znane i co wielokrotnie powiedziano w oficjalnych tekstach. Jednocześnie jednak nauka ta jest zdecydowanie potwierdzona wagą, którą jej nadaje forma papieskiej encykliki. Z tego powodu tekst ten nie jest również krokiem w przyszłość. Co więcej, może on być – niezgodnie z jego intencją – wykorzystywany, aby blokować tego rodzaju próby oraz zarzucać brak racji tym, którzy pracują nad takim postępem.

Konsekwencje dla wspólnot i duszpasterzy

Encyklika oraz zapowiedziane wytyczne prawne (nr 52 w łączności z nr 10) wystawią z pewnością na ciężką próbę wiele wspólnot oraz ich duszpasterzy. Należy się liczyć z zakazami i potępieniami nie tylko faktycznych nadużyć, ale również tych domniemanych. W każdym razie można się spodziewać ograniczeń wyrażania spontaniczności, która czasem może nie jest co do litery zgodna z przepisami, ale na pewno jest działaniem sensownym. W tym przypadku nie mamy na myśli poszczególnych proboszczów, którzy rzeczywiście uważają, że ich obowiązkiem jest w każdą niedzielę wymyślić na nowo celebrację eucharystyczną. Mogą oni bowiem przez zbyt samowolne zmiany czy też zastępowanie podstawowych tekstów liturgii eucharystycznej doprowadzić swoją wspólnotę do tego, iż nie będzie ona w stanie zachować w pamięci tekstu wyznania wiary, modlitwy eucharystycznej, nie wspominając już o słowach *Chwała na wysokościach*. Stałe teksty oraz rytury są ochroną przeciwko katuszom bycia wystawionym każdej niedzieli na nową ideę proboszcza. W tym przypadku encyklika powinna rzeczywiście zachęcić do refleksji, prowadzącej do specyficznego uderzenia się w piersi. Prawdopodobnie jednak nie znajdzie ona uznania u tych, do których jej słowa się odnoszą.

-*katholischen Gespräch*, Frankfurt 1987, szczeg. s. 260-280; J. Becker, *Maria. Mutter Jesu und erwählte Jungfrau*, Leipzig 2001.

Nie można jednak zapomnieć o dużej liczbie proboszczów oraz współpracowników duszpasterskich, bez których nie istniałoby życie wspólnotowe i którzy w sposób rzeczowy i pełen wrażliwości martwią się o to, by liturgia nie straciła albo też odzyskała swą żywotną siłę dla wspólnoty. Co przemawia przeciw temu, aby ksiądz z uzasadnionego powodu sam dobrze przygotował i sformułował modlitwę (oratio), akt pokutny przed Gloria czy też wprowadzenie do znaku pokoju? Z pewnością przesadą jest zezwolenie na odmawianie przez całą wspólnotę słów modlitwy eucharystycznej, w celu lepszego doświadczenia całej wspólnoty jako podmiotu celebracji liturgicznej. Tego rodzaju praktyka zaciemnia istniejącą faktycznie, szczególną funkcję kapłana, który działa in persona Christi. Dlatego też encyklika słusznie odrzuca tę formę (nr 28). Czy jednak jest nadużyciem, jeśli wspólnota, w swego rodzaju rozszerzeniu „Amen”, odmawia razem z kapłanem całą doksologię końcową modlitwy eucharystycznej: *Przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie*? Czy należy krytykować fakt, gdy cała wspólnota modli się „Ojcze nasz” z szeroko rozłożonymi rękami? Jeśli chodzi o (częściowo) niezrozumiały język niektórych modlitw eucharystycznych, nad czym stale się ubolewa, to przecież obecnie żaden kapłan nie potrzebuje podejmować samodzielnych inicjatyw. Jako załącznik do tego samego wydania mszału znajdują się alternatywne modlitwy eucharystyczne, zatwierdzone przez biskupów!

Rzeczywiste nadużycie musi zostać nazwane po imieniu. Żadnemu księdzu nie wolno uważać, że jego osobista teologia czy też inne powody uprawniają go do tego, by celebracja eucharystyczna utraciła swą, w każdym momencie rozpoznawalną, tożsamość. W celu bardziej wiarygodnego ukazania zasadniczych tekstów i działań należy stworzyć szerszy, a nie mniejszy, obszar dowolności dla dobrze rozumianej spontaniczności oraz przygotować większy zbiór tekstów, zwłaszcza modlitw, do których odnosiłaby się rubryka obowiązująca obecnie przy pozdrowieniu: *His vel similis verbis* – tymi lub podobnymi słowami. Jaki mielibyśmy pożytek z tego, gdyby reforma liturgiczna ostatecznie skopiowała reformę mszalną Piusa V z 1570 r., z uzasadnionych powodów skostniałą, z wyjątkiem przejścia do mowy ojczystej?

Spojrzenie w przyszłość

Przypadek chciał, że bezpośrednio po lekturze encykliki przeczytałem raport naukowy o nowych odkryciach astronomicznych na temat „czarnych dziur” w galaktykach, o niewyobrażalnie silnych zasobach energii z oziębiających się i gasnących gwiazd, które ostatecznie „połykają” w całości inne gwiazdy²⁵. Jaki obraz naszego Boga musimy sobie wyobrazić, abyśmy mogli myśleć o Bogu w relacji do tego bezkresnego uniwersum? W jaki sposób, przedstawiona przez papieża teologiczna tradycja doktryny eucharystycznej o obecności chwalebnego Ciała i Krwi Chrystusa w darach eucharystycznych, powinna włączyć się uczuciowo w tę wiedzę o świecie i we własne doświadczenie w nim (uczuciowo – nie mówię tu o jakimś argumencie)? Co jest pomocą dla tego spontanicznego uczucia, że tradycyjna doktryna eucharystyczna, również przy najbardziej wczuwającym się otwarciu na nią, oddziałuje nieczym piękną poezją teologiczną?

W tym samym czasie zajmowałem się w ramach organizacji Ekuumenicznego Dnia Kościołów ponad 1400 nadesłanymi listami, które następnie weszły w skład ankiety: „Co oznacza dla mnie sprawowanie Eucharystii/Wieczery?”, sporządzonej przez czasopisma „Christ in der Gegenwart” oraz „Chrismon”. To, co można było tam przeczytać, zmuszało do refleksji teologów i ludzi Kościoła²⁶. W tych tekstach pojawiły się wypowiedzi o tak głębokiej pobożności i oczekiwaniach wobec celebracji Eucharystii/Wieczery, że mogły jedynie wzbudzić najgłębszy szacunek. Niewiele jednak dochodziło w nich do głosu z tego, co papieżowi szczególnie leży na sercu. Wyjątkiem były jedynie wypowiedzi starszych wiekiem katolików, którzy mają pewne przedmiotowe wyobrażenie obecności realnej, rozpowszechnione nadal jako rzekoma nauka katolicka, a które w gruncie rzeczy jest przeciwieństwem dogmatu wiary.

²⁵ „Die Zeit”, z dn. 30 IV 2003, s. 27.

²⁶ Planowana jest naukowa ocena ankiety; por. CiG nr 55/2003, s. 179n., 182n.; „Chrismon”, z. 5/2003, s. 58-73.

Wyniki ankiety, poddane fachowej ocenie, są jedynie wąską reprezentacją opinii i jako takie nie są żadnym kryterium prawdy, ale jako wyraz „zmysłu wiary wierzących” („sensus fidelium”) podlegają teologicznej refleksji. Od dawna bardzo zajmuje mnie pytanie²⁷: Czy nie poszliśmy – również w wymiarze oficjalnego nauczania – za daleko? Czy doktryna eucharystyczna, podobna do przedstawionej w encyklice, nie jest – zostawiając na boku wszystkie inne perspektywy – niczym wspaniały fresk, pokrywający strop barokowego kościoła? Niebo jest otwarte – pragnie przekazać obraz. Ale z tej chwały nic nie przechodzi na lud Boży, zgromadzony na dole, w ławkach. Niewiele dochodzi tam, gdzie wierni, po zbyt krótkim spojrzeniu w górę, patrzą na siebie nawzajem i pragną wiedzieć, dlaczego właśnie sprawują Eucharystię. Sprawują tę celebrację, o której II Sobór Watykański powiada, że jest *źródłem i zarazem szczytem całego życia chrześcijańskiego*, a Marcin Luter stwierdza, że jest *sumą Ewangelii*.

Co musi się wydarzyć, aby to wszystko nie było jedynie piękną mową o sprawowaniu Eucharystii, lecz aby było doświadczane w określonej formie, aktywnym współuczestnictwie oraz późniejszej teologicznej refleksji? Rozstrzygnięcie na ten temat nie pada podczas mszy papieskiej, sprawowanej na stadionie czy na placu św. Piotra, lecz we wspólnotie, kierowanej przez mądrego, świadomego problemów oraz wrażliwego proboszcza i jego współpracowników w duszpasterstwie. Ich odpowiedzialność nigdy nie była tak duża jak dzisiaj.

tłum. Grzegorz Bubel SJ

OTTO HERMANN PESCH, ur. 1931, wykładowca teologii systematycznej na Uniwersytecie w Hamburgu. Autor wielu publikacji z dziedziny teologii dogmatycznej i ekumenicznej.

²⁷ Por. przyp. 17.

Pięć słów Kościoła

Jacek Salij OP

W niedziele i święta nakazane uczestniczyć we mszy św. i powstrzymać się od prac niekoniecznych

Fenomen cotygodniowego święta

Od urodzenia żyjemy w kulturze o ustabilizowanym rytmie świąt, przeplatających się z dniami powszednimi, co utrudnia nam zdumienie tym fenomenem religijnym, jakim jest cotygodniowe święto. Mało kto zdaje sobie sprawę z tego, że regularnego, obchodzonego co kilka dni święta nie miały ani religie starożytnych Greków czy Rzymian, ani dawne religie Słowian czy Germanów. Żadna też z religii Dalekiego Wschodu – ani hinduizm, ani konfucjanizm, ani buddyzm, ani szintoizm – i żadna z pierwotnych religii Czarnej Afryki czy Indian amerykańskich nie zna święta, które byłoby analogiczne do żydowskiego szabatu, chrześcijańskiej niedzieli czy muzułmańskiego piątku.

Instytucja cotygodniowego święta wyrasta z obietnicy, którą spełnione jest całe Pismo Święte: że Bóg, który pierwszy nas ukochał, pragnie być przez nas kochany i chce się z nami przyjaźnić. Otóż taka wizja stosunków między Bogiem i ludźmi była zupełnie nieznana religiom pozabiblijnym.

Bogowie mogą lubić czy nawet kochać konkretne jednostki – pisze wybitny znawca religii starożytnych Greków – nigdzie jednak nie spotkamy śladów miłości bóstwa do człowieka w ogóle, do wszystkich ludzi żyjących na ziemi. Bogowie mają bowiem pełne poczucie swej odrębności,

a do ludzi odnoszą się z lekceważeniem i wyraźnym chłodem. Te słabe, nie-pozorne, niemądre, śmiertelne istoty nie należą do ich świata. W gruncie rzeczy obustronny stosunek ludzie-bogowie nacechowany jest tym samym chłodem. Nigdzie nie spotkamy myśli, że człowiek ma do bóstw odnosić się z miłością i tego samego może od nich oczekiwać. Pobożność grecka nie ma nic wspólnego z miłością. Stosunek człowieka do boga to stosunek słabszego do silniejszego. Podobnie rzecz się ma i z drugiej strony: bogowie zdają sobie sprawę ze swojej potęgi i dlatego wymagają od ludzi czci¹.

Przeświadczenie, że dystansu, jakim oddzielony jest człowiek od bóstwa, w żaden sposób nie da się przekroczyć, jest wspólne wszystkim religiom niebiblijnym. Wyznawcom tych religii nigdy nie przyszłoby do głowy, żeby za pomocą modlitw i ofiar szukać przyjaźni z Bogiem. Oni modlili się i składali ofiary, bo starali się w ten sposób uśmierzyć gniew bogów oraz zapewnić sobie ich opiekę. Tak ukształtowana religijność nie tylko nie odczuwała potrzeby regularnego kontaktu z Bogiem, ale nieraz doświadczała lęku, aby nadmiernym naprzykrzaniem się Bogu nie wzbudzić w Nim podejrzeń, że próbujemy się z Nim spoufalić, i nie narazić się w ten sposób na Jego gniew. Wiele świadectw tego lęku znajdziemy m.in. w tekstach starogreckich.

Dopiero biblijne objawienie, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo samego Boga, i że Bóg pierwszy szuka przymierza i przyjaźni z ludźmi, wprowadziło przewrót w nasze stosunki z Bogiem. W zasięgu naszej wyobraźni pojawiła się możliwość, a nawet powinność codziennej modlitwy oraz częstego, przypadającego regularnie co kilka dni świętowania jako podstawowych sposobów naszego zbliżania się do Boga i pielęgnowania naszej z Nim przyjaźni.

Nie od rzeczy będzie uprzytomnić sobie, że dzisiejsze odchodzenie od praktyk religijnych ma wiele cech zwyczajnego regresu do dawnej religijności pogańskiej, kiedy to człowiek w zasadzie uznawał Pana Boga, liczył na Jego opiekę i od czasu do czasu uciekał się do Niego za pomocą religijnych aktów, ale do głowy by mu nigdy nie przyszło, żeby się z Bogiem przyjaźnić.

¹ W. Langauer, *Religijność starożytnych Greków*, Warszawa 1994, s.168n.

Wypełnienie starotestamentalnego szabatu w Chrystusie

Odkrywanie religijnego znaczenia niedzieli dobrze jest zaczynać od przypatrzenia się szabatowi, jednemu z największych skarbów Starego Testamentu. Otóż szabat był w Starym Testamencie świętowaniem trzech wielkich prawd o Bogu – był wysławianiem Boga jako Stwórcy, jako Wyzwoliciele i Opiekuna swojego ludu oraz jako Dawcy Przymierza.

Prawdę pierwszą podkreśla sama już „szabatowa” konstrukcja opisu stworzenia świata (Rdz 1,1-2,4). To, że szabat był dniem dziękczynienia Bogu za dzieło stworzenia, podkreślono również w pierwszej redakcji Dekalogu, jaka znajduje się w Księdze Wyjścia: *W sześciu dniach bowiem uczynił Pan niebo, ziemię, morze oraz wszystko, co jest w nich, w siódmym zaś dniu odpoczął. Dlatego pobłogosławił Pan dzień szabatu i uznał go za święty* (Wj 20,11).

Z kolei w drugiej redakcji Dekalogu szabat jest przedstawiony przede wszystkim jako pamiątka centralnego w Starym Testamencie wydarzenia zbawczego, wyzwolenia z niewoli egipskiej: *Pamiętaj, że byłeś niewolnikiem w ziemi egipskiej i wyprowadził cię stamtąd Pan, Bóg twój, ręką mocną i wyciągniętym ramieniem: przeto ci nakazał Pan, Bóg twój, strzec dnia szabatu* (Pwt 5,15). To dlatego drwiną wobec Boga – oburzają się prorocy – jest zachowywanie szabatu przez gnębicieli ubogich (por. Am 8,4n.). Przecież nie mogą prawdziwie wysławiać Boga Wyzawcy ci, którzy uciskają i ciemiężą swoich bliźnich!

Szabat był również znakiem Przymierza: *Przestrzegajcie pilnie moich szabatów, gdyż to jest znak między Mną a wami dla wszystkich waszych pokoleń, by po tym można było poznać, że Ja jestem Pan, który was uświęcam* (Wj 31,13). Ten wymiar szabatu nabrał szczególnego znaczenia w czasach po zburzeniu Świątyni, szabat bowiem stał się wówczas dla Żydów podstawowym „miejscem” identyfikacji religijnej.

Otóż wszystkie trzy wymiary szabatu znalazły wypełnienie w Chrystusie. Najpierw jednak przypomnijmy, że On sam nazywał siebie nie tylko Panem szabatu (Mt 12,8; Mk 2,28; Łk 6,5), ale wręcz mówił o so-

bie, że to On jest naszym Szabatem, czyli Odpoczynkiem. Taki jest sens Jego słów z Mt 11,28-30, otwierających jedną z perykop szabatowych.

Również wszystkie trzy obecne w Starym Testamencie szczegółowe sensy szabat u uzyskały w Ewangeliach swoje chrystocentryczne wypełnienie. Zobaczmy najpierw, jak w Panu Jezusie wypełnia się szabat jako dziękczynienie za Boży dar stworzenia. Zaczniemy od przypomnienia, po pierwsze, że stworzenie dokonało się przez tego samego Syna Bożego, który z miłości do nas stał się człowiekiem (J 1,3; Kol 1,16; Hbr 1,2), i po drugie, że w Nim, w Chrystusie, stajemy się *nowym stworzeniem* (2 Kor 5,17; Kol 3,9n.; Ef 4,24). Bóg bowiem postanowił *wszystko na nowo zjednoczyć w Chrystusie jako Głowie – to, co w niebiosach, i to, co na ziemi* (Ef 1,10). Oczekujemy, *według obietnicy, nowego nieba i ziemi nowej, w których będzie mieszkała sprawiedliwość* (2 P 3,13; Ap 21,1-5).

Z powyższego wynika, że starotestamentalny szabat jako dzień radości i wdzięczności za dar stworzenia był również prorocstwem – zapowiadał Dawcę nowego stworzenia, Chrystusa. Wyraźnie mówił o tym On sam przy okazji jednego z szabatowych sporów: *Ojciec mój aż do tej chwili pracuje, i Ja pracuję* (J 5,17). Innymi słowy, Szósty Dzień Stworzenia jeszcze trwa i po to właśnie przyszedłem, żeby go dopełnić; Szabat Ostateczny jest dopiero przedmiotem oczekiwań. Pisał o tym później autor Listu do Hebrajczyków: *A zatem pozostaje odpoczynek szabat dla ludu Bożego. Kto bowiem wszedł do Jego odpoczynku, odpocznie po swych czynach, jak Bóg po swoich. Spieszmy się więc wejść do owego odpoczynku, aby nikt nie szedł za tym samym przykładem nieposuszeństwa* (4,9-11).

Pan Jezus dopełnił szabat również w jego aspekcie pamiątki wyzwolenia z niewoli egipskiej. Tamto wyzwolenie było, rzecz jasna, cieniem i zapowiedzią tego, które miało się dokonać przez Jego krzyż i zmartwychwstanie. Wątek ten – że Pan Jezus jest Dawcą takiego wyzwolenia, które szabat jedynie zapowiadał – pojawił się również w ewangelicznych tekstach szabatowych, mianowicie w opisie uzdrowienia kobiety zgiętej w pół. Oto jak sam Jezus tłumaczy, dlaczego uzdrowił ją właśnie w szabat: *Przecież każdy z was odwiązuje w szabat wołu czy*

osła od żłobu i prowadzi, by go napoić. A tej córki Abrahama, którą szatan osiemnaście lat trzymał na uwięzi, czyż nie należało uwolnić od tych więzów w dzień szabat? (Łk 13,15n.).

Także przymierze z góry Synaj, którego szabat był znakiem, było tylko cieniem i zapowiedzią tego przymierza nowego i wiecznego, jakie zostało dokonane przez Jezusa i potwierdzone Jego krwią (por. Mt 26,27n.; paralel.).

Jak więc widzimy, szabat, we wszystkich trzech swoich znaczeniach, jednoznacznie prowadził do Ewangelii. Można go porównać do rzeki, która prowadzi do morza i w nim znajduje swoje wypełnienie. Sensem szabat u było różnorodne wskazywanie na Mesjasza, z chwilą jednak, kiedy przyszedł Ten, na którego szabat wskazywał, ta jego funkcja się skończyła i szabat, podobnie jak Świątynia i wiele innych instytucji oraz przepisów Starego Testamentu, ustąpił miejsca Chrystusowi. *Niech nikt o was nie wydaje sądu co do jedzenia i picia – powie apostoł Paweł – bądź w sprawie święta czy nowiu, czy szabat u. Są to tylko cienie spraw przyszłych, a rzeczywistość należy do Chrystusa* (Kol 2,16n.).

Dlaczego niedziela?

Zatem jest pewnym uproszczeniem stwierdzenie, że chrześcijańska niedziela zajęła miejsce starotestamentalnego szabat u. Ściśle biorąc, szabat ustąpił miejsca Chrystusowi, którego zapowiadał, niedziela zaś jest dniem szczególnego radowania się Chrystusem oraz tym wszystkim, czym On nas obdarza.

Dlaczego ten szczególny dzień Chrystusa obchodzimy właśnie w niedzielę? Pytanie! Przecież to nie przypadek, że Chrystus Pan zmarł w szabat, ale właśnie w niedzielę, w pierwszy dzień po szabacie. W pięćdziesiąt dni potem, również w niedzielę, na apostołów zstąpił Duch Święty, dając początek widzialnemu istnieniu Kościoła. Opatrzność Boża z całą pewnością nieprzypadkowo wybrała na te dwa wydarzenia właśnie pierwszy dzień po szabacie, czyli niedzielę.

Zmartwychwstając w pierwszy dzień biblijnego tygodnia, Chrystus Pan uroczyście obwieścił, że Jego śmierć na krzyżu była zwycięstwem i że zaczyna się już czas Przymierza Nowego i Wiecznego. Przymierze to zostało przypieczętowane Jego Krwią, która oczyszcza z grzechów. Podobnie jak w pierwszy dzień stworzenia Bóg stworzył niebo i ziemię oraz oddzielił światło od ciemności, tak dzień zmartwychwstania Chrystusa jest początkiem stworzenia nowego. Już teraz stajemy się nowym stworzeniem, świątynią tego samego Ducha Świętego, który jest jednocześnie Duchem Ojca i Duchem Syna. Stajemy się nowym stworzeniem coraz bardziej – w miarę jak Duch Święty wypełnia nas światłem Chrystusa i usuwa z nas ciemności grzechu.

Każda niedziela przypomina nam o tym, że w Poranek Wielkanocny rozpoczął się Dzień, który nigdy się nie skończy. Prorokował o nim Izajasz: *Gdy nadejdzie czas mej łaski, wystucham cię, w Dniu Zbawienia przyjdę ci z pomocą* (Iz 49,8). Z nadejścia tego dnia radował się apostoł Paweł: *Oto teraz, czas upragniony, oto teraz Dzień Zbawienia!* (2 Kor 6,3). Dlatego dominującym nastrojem egzystencji autentycznie chrześcijańskiej jest poczucie przebywania w świetle. Sam Chrystus Pan mówił o tym wielokrotnie: *Ja jestem Światłością świata. Kto idzie za Mną, nie będzie chodził w ciemności, lecz będzie miał światło życia* (J 8,12); *Wy jesteście światłem świata* (Mt 5,14).

Zatem dla chrześcijanina przykazanie *Pamiętaj, abyś dzień święty święcił* ma również swój wymiar powszechny. Po to święcimy niedzielę, aby jej świąteczny nastrój ogarniał całe nasze życie. To przecież oczywiste, że całego naszego życia, a nie tylko niedzieli, dotyczą takie wezwania jak: *Pana Chrystusa święćcie w sercach waszych!* (1 P 3,15), albo: *Noc się ma ku końcowi, a przybliżył się Dzień. Odzrzućmy więc uczynki ciemności, a przyobleczmy się w zbroję światła!* (Rz 13,12).

To spojrzenie, że całe nasze życie powinno być jednym wielkim dniem świętym, żywe było zwłaszcza w starożytnym Kościele. Ukształtował się nawet wtedy argument – dziś wiemy, że niesprawiedliwy – iż Bóg nałożył Żydom obowiązek szabatu ze względu na twardość ich serc:

pograżonych w sprawach ziemskich trzeba było poniekąd przymusić do tego, żeby przynajmniej jeden dzień w tygodniu poświęcili Bogu². My, chrześcijanie – mówili o sobie z dumą, która dziś nas trochę żenuje – całe życie świętujemy, tzn. codziennie staramy się żyć blisko Boga i w wolności od grzechu.

Ta właśnie intuicja dała początek potrzebie odprawiania Eucharystii, która stanowi przecież samo centrum niedzielnego świętowania, również w inne dni tygodnia, a nawet codziennie. Intuicja ta wyraziła się również w chrześcijańskich nazwach dni tygodnia, po dziś dzień używanych w łacinie kościelnej (a podobno również w języku portugalskim), mianowicie niedzielę nazywa się – i to już od czasów apostołskich (Ap 1,10) – „dniem Pańskim”, pozostałe zaś dni: „święto drugie”, „święto trzecie” i tak aż do „święta szóstego”.

Powiedzcie mi wy – pyta Orygenes w swoim „Wykładzie Księgi Rodzaju” (10,3) – *kterzy tylko w dni świąteczne przychodzicie do kościoła: Czy pozostałe dni nie są świętami? Czyż nie są dniami Pana? (...) Bóg nienawidzi tych, którzy sądzą, że jednego tylko dnia jest święto.* Ten punkt widzenia warto przypomnieć takim wyznawcom jurydyzmu, którzy nawet w drugi dzień Wielkanocy czy Bożego Narodzenia nie pójdą już do kościoła, ponieważ prawo kanoniczne nie nakłada takiego obowiązku pod grzechem.

² Wybór starochrześcijańskich wypowiedzi krytycznych wobec żydowskiego szabat znaleźć można w: H. Pietras, *Dzień święty. Antologia tekstów patrystycznych o świętowaniu niedzieli*, Kraków 1992, w rozdz. pt. *Dzień przewyższający szabat*, s. 46-74. Warto zauważyć tę książkę również dlatego, że zawiera ona mnóstwo tekstów świadczących o znaczeniu niedzieli w Kościele starożytnym. Zob. też: S. Bacchiocchi, *Od soboty do niedzieli*, Warszawa 1985. Wprawdzie jest ona naznaczona adwentystycznym dogmatem, jakoby chrześcijanie nadal byli zobowiązani do przestrzegania szabat, jednak nawet autor doktrynalnie zainteresowany w maksymalnym opóźnianiu początków niedzieli, ze względu na swoją naukową rzetelność, niewiele zdołał tu osiągnąć. Książkę Bacchiocchiego omawiam i z jej tezami polemizuję w artykule: *Spór o niedzielę*, „W drodze” nr 1/1989, s.81-87 (artykuł przedrukowany w mojej książce pt. *Poszukiwania w wierze*).

Niedzielną msza św.

Katechizm Kościoła Katolickiego (nr 2177), a za nim Jan Paweł II w liście apostolskim „Dies Domini” (nr 32), przypomina, że *niedzielną celebracją dnia Pańskiego i Eucharystii stanowi centrum życia Kościoła*. Cała wspólnota wiernych spotyka się wtedy z żyjącym Chrystusem, włącza w Jego jedyną Ofiarę oraz karmi się Jego Ciałem. Z Chrystusem – naszym Odpoczynek, Sprawcą nowego stworzenia, Zbawicielem i Dawcą Nowego Przymierza.

Toteż Kościół w każdym kolejnym pokoleniu przywiązuje ogromną wagę do tego, żeby na niedzielnej mszy św. zwołać możliwie wszystkich wiernych. Już autor Dziejów Apostolskich wspomina o zebraniu się w *pierwszy dzień po szabacie na łamanie chleba* (20,7) w sposób sugerujący, że były to spotkania regularne. Prawdopodobnie do tych właśnie spotkań odnosi się upomnienie z Listu do Hebrajczyków: *Troszczmy się o siebie wzajemnie, by się zachęcać do miłości i do dobrych czynów. Nie opuszczajmy naszych wspólnych zebrań, jak się to stało zwyczajem niektórych, ale zachęcajmy się nawzajem, i to tym bardziej, im wyraźniej widzicie, że zbliża się Dzień* (10,25).

Niezmiernie głęboko do wspólnego świętowania Eucharystii zachęca ok. 108 r. młodszy od apostołów zaledwie o jedno pokolenie św. Ignacy z Antiochii: *Niech nikt nie błądzi! Kto nie przebywa w pobliżu ołtarza, pozbawia się Chleba żywego. Jeśli bowiem modlitwa dwóch osób [jak mówi Pan (Mt 18,20)] taką moc posiada, o ile większą ma moc modlitwa biskupa razem z całym Kościołem! Kto więc nie uczęszcza na wspólne zgromadzenia, unosi się pychą i oszczędził sam siebie. Napisano bowiem: Pyszny się Bóg sprzeciwia (1 P 5,5)* („List do Efezjan”, 5,2n.).

Mówiąc inaczej, Kościół zgromadzony na Eucharystię jest czymś więcej niż sumą poszczególnych chrześcijan. Św. Ignacy nie ma wątpliwości, że chrześcijanin, który unika wspólnoty eucharystycznej i pozbawia się Chleba żywego, nieuchronnie zmarnieje. Innymi słowy, nieprawdziwe byłoby nasze chlubienie się bliskością Boga, gdybyśmy unikali bliskości z braćmi w wierze. Przecież właśnie we wspólnocie eu-

charyzmatycznej ujawnia się i kształtuje tożsamość Kościoła jako ludu zgromadzonego wokół Chrystusa. Jesteśmy zatem bardzo blisko tej intuicji, którą sformułował apostoł Paweł: *Ponieważ jeden jest chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno Ciała. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba* (1 Kor 10,17).

W innym miejscu swojego „Listu do Efezjan” św. Ignacy zwróci uwagę na moc, jaką uzyskuje Kościół dzięki gromadzeniu się na wspólnej Eucharystii: *Starajcie się o to, by się częściej gromadzić na Eucharystii Bożej i na modlitwę pochwalną. Gdy się bowiem często schodzicie, słabną siły szatana i zgubna jego moc kruszy się jednością waszej wiary* (13,1).

Datowana jako współczesna „Apokalipsa” św. Jana „Nauka Dwunastu Apostołów” („Didache”) widzi we wspólnym gromadzeniu się chrześcijan najlepszy sposób na ochronę swej wiary wobec naporu wzmagających się w czasach ostatecznych sił niezgody i rozproszenia: *Często się gromadźcie, ażeby szukać tego, co potrzebne waszym душom. Na nic się bowiem wam nie przyda cały czas waszej wiary, jeśli nie będziecie doskonali w czasie ostatecznym* (16,2). Rzuca się w oczy podobieństwo tej przestrogi z przytoczonym wyżej werselem Hbr 10,25.

My nie możemy żyć bez świętowania niedzieli – wyjaśnia sędziemu św. Emeryt (†304), oskarżony o udostępnienie swojego domu na niedzielnej Eucharystii i jeszcze tego samego dnia skazany na śmierć.

W dniu Pańskim porzućcie wszystko – przypomnijmy jeszcze pochodzące z III w. „Didaskalia Apostolskie” (2,59,2n.) – *i śpieszcie nie zwlekając na swoje zgromadzenie, bo przez nie oddajecie chwałę Bogu. W przeciwnym razie czym usprawiedliwią się przed Bogiem ci, co nie gromadzą się w dniu Pańskim, aby słuchać słowa życia i spożywać Boski pokarm, który trwa na wieki?*³

Tym różni się niedzielna msza św. od Eucharystii odprawianej w dzień powszedni, że są na nią zaproszeni wszyscy bez wyjątku wierni. Cytowane przed chwilą „Didaskalia” nieprzyjście na niedzielną mszę

³ Por. J. Salij, *Perswazja, żeby nie opuszczać niedzielnej Mszy świętej*, artykuł znajdujący się w kilkakrotnie wydawanej książce *Szukającym drogi*.

nazywają *oddzielaniem się od Kościoła i pozbawianiem Chrystusa Jego członków*. Słowem, jeśli ktoś z własnej winy nie przychodzi na niedzielą Eucharystię, to tak jakby (symbolicznie, rzecz jasna) wypisywał się z Kościoła. Kanon 21 synodu w Elwirze (ok. 306) faktycznie przewiduje krótką ekskomunikę dla tych, którzy nie pojawili się na Eucharystii przez trzy kolejne niedziele.

W czasach, kiedy wszyscy wierni z danej miejscowości mogli się pomieścić w jednej świątyni, tę zasadę, że w niedzielę cały Kościół gromadzi się wokół ołtarza, wyrażano symbolicznie zakazem mnożenia celebracji eucharystycznych. Jeszcze dzisiaj w wielu cerkwiach prawosławnych odprawia się tylko jedną Eucharystię dziennie.

Idąc widzialnego gromadzenia się w niedzielę wszystkich wiernych wokół Chrystusa można ponadto – i trzeba (najwięcej tutaj zależy od duszpasterzy) – podkreślać szczególną wspólnotowością odprawianej Eucharystii. Chodzi o to, żeby zwłaszcza w niedzielę raczej ułatwiać niż utrudniać wiernym poczucie bycia wspólnotą wiary. Szalenie ciekawe spostrzeżenie na ten temat znalazłem niedawno w praktycznie dziś niedostępnym artykule o. Woronieckiego: *Nuncjusz Mentuato, który w brzemennych latach 1551-1552 przebywał w Polsce, zbudowany był pobożnym zachowaniem się na Mszy świętej króla Zygmunta Augusta, który pełnym głosem a tutta voce śpiewał Credo i inne części Mszy świętej. Kto wie, czy to przywiązanie do wiary przez liturgię nie było jednym z motywów, które utrzymały chwiejnego monarchę przy wierze przodków*⁴.

Trzy wymiary odpoczynku niedzielnego

Przypatrzmy się teraz drugiej części przykazania dotyczącego święcenia niedzieli: *i powstrzymać się od prac niekoniecznych*. Źródłowym odniesieniem tego obowiązku jest – głęboko zreinterpretowany w du-

⁴J. Woroniecki, *Doniosłość wychowawcza liturgii eucharystycznej*, w: *Pamiętnik polski XXVIII Międzynarodowego Kongresu Eucharystycznego w Chicago w roku 1926*, Chicago 1927, s. 14.

chu wiary chrześcijańskiej – starotestamentalny zakaz wykonywania w szabat jakiegokolwiek pracy. Stary Testament mówi o tym nie tylko w obu redakcjach Dekalogu (Wj 20,10; Pwt 5,14), ale wielokrotnie (m.in. Wj 16,22-30; 31,14n.; Lb 15,32-36; Ne 13,15-19; Iz 58,13n.; Jr 17,21n.).

Otóż chrześcijanie bardzo wcześnie zaczęli traktować werset Kpl 23,7 (*opus servilis non facietis in eo*) jako szczególnie charakterystyczne sformułowanie tego zakazu, i po pierwsze, nadali mu sens duchowy, „zajęcie niewolnicze”, „pracę służebną” odnosząc do grzechu, po wtóre, rozciągając zakaz na wszystkie dni tygodnia.

My lepiej rozumiemy świętowanie szabat – pisze na początku III w. Tertulian – *że nie powinniśmy wykonywać prac niewolniczych nie tylko siódmego dnia, lecz przez cały czas* („Przeciw Żydom”, 4). W podobnym duchu – ćwierć wieku później – Orygenes będzie wyjaśniał, że biblijny zakaz noszenia ciężarów w szabat oznacza dla nas powinność zrzucenia z siebie ciężarów grzechu, a zakaz rozpalania ognia dotyczy strzeżenia się złych namiętności („Wykład Księgi Liczb”, 23,4).

Ten Dar Boży, którym jest Duch Święty – kontynuuje tę tradycję św. Augustyn (†430) – *obiecuje odpoczynek wiekuisty, a szabat go zapowiadał. Otóż my, jeżeli nie wykonujemy prac służebnych, zachowujemy szabat duchowo. Żydom były one w szabat zakazane w rozumieniu cielesnym. Kto jednak chce rozumieć prace służebne w sensie duchowym, niech posłucha Pana, który mówi: Każdy, kto dopuszcza się grzechu, jest niewolnikiem grzechu* (J 8,34) („Mowa” 33,3; PL 38,208).

A teraz parę słów na temat drugiego wymiaru odpoczynku niedzielnego. Udział w Eucharystii oraz inne zajęcia duchowe w dniu Pańskim siłą rzeczy powodowały – nawet bez nakazów prawa kościelnego – jakieś odsunięcie od zajęć świeckich. Świadcstwo tego zjawiska znajdziemy nawet w przywołanej przed chwilą homilii Orygenesesa. Trzeba to podkreślić, bo nie ma najmniejszej wątpliwości co do tego, że ustawa Konstantyna Wielkiego z 3 marca 321 r., nakazująca odpoczynek niedzielnym, nie była dla ówczesnych chrześcijan wielką nowością, tylko potwierdzała (co najwyżej nieco je przyspieszając) tendencje istniejące w Kościele od dawna.

W wydanym dokładnie pięć miesięcy później zarządzeniu, że w niedzielę sądom nie wolno załatwiać spraw spornych, wolno natomiast zajmować się sprawami radosnymi (np. ogłaszać wyzwolenie niewolników), cesarz wprost wyjaśnia, że chodzi mu o zapewnienie niedzieli charakteru świątecznego. Kiedy w siedemdziesiąt lat od tych zarządzeń cesarze Walentynian, Teodozjusz i Arkadiusz wydadzą ustawę, z 17 kwietnia 392 r., zakazującą odbywania w niedzielę walk cyrkowych, napiszą już z całą jasnością, że chodzi im o usunięcie konkurencji wobec misteriiów chrześcijańskich.

W ciągu następnych wieków dokonuje się coraz głębszy powrót do idei dosłownego pojmowania „prac służebnych”, których zakaz będzie definiował prawny wymiar odpoczynku niedzielnego. Szczytem tej ewolucji wydaje się zarządzenie Karola Wielkiego z 789 r., z wielką szczegółowością zakazujące w niedzielę wszelkiej niekoniecznej pracy fizycznej: *Postanawiamy ponadto, ażeby zgodnie z nakazem prawa Pańskiego nie wykonywać w niedziele prac służebnych. (...) Niech mężczyźni nie podejmują prac rolnych, ani nie uprawiają winnicy, nie orzą pola, nie żniwują, nie koszą trawy, nie stawiają stogów, nie karczują lasów, nie ścinają drzew, nie pracują w kamieniołomach, niech też nie podejmują swoich ulubionych prac, niech nie chodzą na łowy. Tylko trzy obciążenia wolno podejmować w niedzielę: podejmować ciężary gościnności, przygotowywać jedzenie i w razie potrzeby zanieść ciało do grobu. Również kobiety niech nie robią ubrań, nie przygotowują szat, nie szyją, nie haftują, nie gręplują wełny, nie trzepią płótna, niech na widoku szat nie piorą, niech im będzie wolno pędzić barany [na paszę]⁵ – aby jak najpełniej była zachowana część i odpoczynek dnia Pańskiego. Natomiast niech się zewsząd zbierają [do kościoła] i niech chwala Boga za wszystkie dobra, jakie w tym dniu nam uczynił („Capitularia”, 80; PL 97,181).*

Dziś na ogół nie jesteśmy świadomi tego, jak wielką pracę wykonał Kościół średniowieczny w obronie odpoczynku niedzielnego dla niższych warstw społecznych. *Jeżeli pan przymusza swoją służbę do*

⁵ Nie mam pewności, czy trafnie oddałem tajemniczy wyraz „berbices”: „berbices tundere habeant licitum”.

pracy w dzień świąteczny – czytamy w zbiorze „Leges ecclesiasticae”, wydanym przez króla Anglów w 905 r. – *poniesie karę za pogwałcenie prawa* (PL 138,458). *Jeżeli pan przymusza swoich poddanych do pracy w dzień świąteczny* – cytuję teraz prawo wydane przez współczesnego Chrobremu Kanuta Wielkiego, króla Danii – *utraci owego sługę, który odtąd ma być człowiekiem wolnym, oraz uiści grzywnę za pogwałcenie prawa* (PL 151,1179).

Przeciwko panom przymuszającym swoich poddanych do pracy w niedzielę wydaje się skierowane prawo wydane przez św. Stefana, króla Węgier: *Jeżeli jakiś ksiądz albo urzędnik, albo jakiś inny wierny spotka kogoś pracującego w dzień Pański, niech go spędzi [z pola]. Jeżeli pracował wołami, należy mu wołu odebrać i oddać ludności do zjedzenia. Jeżeli zaś do pracy używał koni, konie należy mu odebrać, zaś pan [tego pracującego], jeśli chce, może go odzyskać za wołu, który, tak jak powiedziano wyżej, niech będzie zjedzony* (PL 151,1246).

Zakaz prac służebnych (które w zasadzie utożsamiano z pracą fizyczną), w połączeniu z zakazem zajmowania się handlem i odbywania sądów oraz jakichkolwiek czynności z sądem związanych, istotnie wzmocniły świąteczny charakter niedzieli jako dnia Eucharystii. Dodajmy, że niedzielna msza, na którą ludzie przychodzili lub przyjeżdżali świątecznie ubrani i nie licząc czasu, dawała odmienną od codziennej i regularną okazję do podtrzymywania więzi z krewnymi i sąsiadami. Ten jednoznacznie skoncentrowany wokół kościoła sposób odpoczynku w niedzielę odpowiadał wielu ludziom do tego stopnia, że niedzielne nieszpory, choć udział w nich nigdy nie był obowiązkiem, cieszyły się ogromną popularnością.

Stereotypową listę pozytywnych rad, jak zagospodarować czas odpoczynku niedzielnego, znajdziemy już u św. Marcina z Bragi (†580): *udać się do miejsc świętych, odwiedzić brata lub przyjaciela, pocieszyć chorego, uciśnionym pośpieszyć z radą i pomocą w dobrej sprawie* („O poprawie wieśniaków”, 18). Bardzo podobne rady znajdziemy we współczesnym Katechizmie Kościoła Katolickiego, nr 2186.

Termin „prace służebne” był używany w prawie kanonicznym aż do 1983 r., jednak duszpasterze, wskutek zamazywania się różnicy mię-

dzy pracą fizyczną i zajęciami umysłowymi, próbowali go zastępować pojęciem „pracy zarobkowej” lub „pracy powodującej zmęczenie”. W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. szczęśliwie zdecydowano się na definicję opisową: w niedzielę należy *powstrzymać się od wykonywania tych prac i zajęć, które utrudniają oddawanie Bogu czci, przeżywanie radości właściwej dniowi Pańskiemu oraz korzystanie z należnego odpoczynku duchowego i fizycznego* (kan. 1247). Znajdujący się w przykazaniu kościelnym zwrot „prace niekonieczne” jest skrótem tej definicji.

JACEK SALIJ OP, ur. 1942, prof. dr hab., kierownik Katedry Teologii Dogmatycznej UKSW w Warszawie, konsultor Komisji Nauki Wiary Episkopatu Polski, członek polskiego PEN-Clubu i Komitetu Nauk Teologicznych PAN. Autor m.in. książek: „Wybieramy życie” (2002), „Tajemnice Biblii” (2003). Mieszka w Warszawie.



Jacek Bolewski SJ

Ewangelia w Eucharystii

Wzniesienie duszy

(1 ndz. Adw. – Łk 21,25-28.34-36)

Do Ciebie, Panie, wnoszę moją duszę – śpiewamy wspólnie z psalmistą w Eucharystii... To słowa modlitwy, zarazem obraz postawy, którą mamy przyjąć w Adwencie – w obliczu przychodzącego do nas Pana. Jego przyjście zaczęło się 2 tys. lat temu, gdy – jak wyznajemy – Bóg zstąpił z nieba na ziemię. Także to wyznanie jest obrazowe: niebo nie oznacza przestrzeni ponad naszymi głowami, lecz niewidzialną, Boską rzeczywistość, która właśnie w Jezusie zjawia się na ziemi, pośród nas: nie tylko w naszym otoczeniu, lecz osobowo – w naszym wnętrzu. Gdy przeto modlimy się, czyli próbujemy wnieść naszą duszę do Boga, nie należy myśleć o wielkiej odległości, jaka nas od Niego dzieli. Nasze „wnoszenie się” do Boga jest odpowiedzią na Jego „zniżenie się” do nas, uniżenie, którego znakiem okazał się krzyż. I dlatego także modlitwa przybliży do Boga na drodze krzyża. Wznoszenie się nie znaczy tutaj odrywania się od ziemi. To raczej otwieranie się ziemskiego życia na Boską rzeczywistość, i jeśli modlitwa sprawia trudności, są to bóle rodzenia się – Bożego Narodzenia – spełniającego się w nas i naszym otoczeniu.

Trudności, które przeżywamy, przygniatają, „dołują”, jak się mówi obrazowo. Tak obciążeni, czujemy się niezdolni, by wnieść duszę do Boga, skoro wszystko ściąga nas w dół. A jednak pomoc przychodzi z góry, dlatego wystarczy, że będziemy czujni, gotowi na jej przyjęcie – na przychodzącego nam z pomocą Jezusa. Nie oczekujemy Go jako dalekiego, nieznanego. Jego przyjście nastąpi znienacka tylko dla tych, którzy przestali czuwać i modlić się. Dlatego ostrzeżenie w Ewangelii: *Uważajcie na siebie, aby wasze serca nie były ociężałe wskutek obżar-*

stwa, pijaństwa i trosk doczesnych, żeby ten dzień nie przypadł na was zniecka, jak potrzask. Tak, i „troski doczesne” czynią nas „ociężałymi” wtedy, gdy nie przeżywamy naszego życia codziennego w jedności z wcielonym Bogiem. Nie tylko na końcu dnia mamy się modlić: *Wszystkie nasze dzienne sprawy / Przyjm litośnie, Boże prawy*. Skoro przyjął On nasze człowieczeństwo, nic co ludzkie nie jest Mu obce... Przyjmuje wszystko, zarazem oczekuje współdziałania – powierzenia się Jemu w naszej modlitwie, w której zanosząc do Niego nasze sprawy – sami się wznosimy, wzmocnieni Jego mocą.

Czuwajcie więc i módlcie się w każdym czasie – wzywa nas Jezus. Adwentową modlitwą może być powtarzanie: *Do Ciebie, Panie, wznoszę moją duszę*. Powtarzają się nieustannie trudności, nawiedzają rozmaite nieszczęścia, czasami tak ogromne, że zgodnie z ewangeliczną zapowiedzią ludzie mdleją ze strachu w oczekiwaniu wydarzeń zagrażających ziemi. Tymczasem Ewangelia jako Dobra Nowina zapowiada więcej: *A gdy się to zacząć zacznie, nabierzcie ducha i podnieście głowy, ponieważ zbliża się wasze odkupienie*. Nauczeni wznosić duszę do Boga w każdej sytuacji, rozpoznamy Jego zbliżanie się także tam, gdzie po ludzku pozostawałyby tylko rozpacz i depresja. Gdy więc usłyszymy podczas Eucharystii wezwanie: *W górę serca*, niech odpowiedzią będą nie tylko słowa: *Wznosimy je do Pana*. Naprawdę pozwólmy naszemu Panu pociągnąć nas do siebie.

Wielkie rzeczy Boże **(2 ndz. Adw. – Łk 3,1-6)**

Wielkie rzeczy... Te słowa są często wypowiedzane ze wzruszeniem, ale – ramion, i wyrażają lekceważenie. Tak odpowiadamy, gdy chcemy pokazać, że czyjaś relacja o faktach, ważnych w oczach mówiącego, nie wywołuje w nas oczekiwanego wrażenia. Ton mojej odpowiedzi to potwierdza: *Też mi wielkie rzeczy...* Taka reakcja oznacza mój sceptycyzm i może zrazić mówiącego, zarazić zwątpieniem. I gdyby przydarzało się to nagminnie, wtedy powstawałoby podejrzenie, że nie ma już

dla nas naprawdę wielkich rzeczy. Czy nasza mowa nie zdradza kryjącej się w nas niewiary? Czy możemy jeszcze powtarzać z przekonaniem słowa, które przychodzą do nas jako słowo Boże: *Pan Bóg uczynił / wielkie rzeczy dla nas?*

Psalmista, modląc się tymi słowami, ma na myśli wielkie wydarzenia z przeszłości narodu wybranego: wyzwolenie z niewoli babilońskiej – echo czy ponowienie pierwszego wyzwolenia, wyjścia z Egiptu, *domu niewoli*. Pamięć o tych wielkich rzeczach trwała, ulegała jednak osłabieniu w okresie pomyślności, natomiast odżywała, gdy przychodziło nowe nieszczęście, kolejne zniewolenie. Wtedy wspomnienie Bożego działania pobudzało do modlitwy: *Odmień znowu nasz los, Panie*. Modląc się żyje nadzieją, że ten sam Pan, który dokonał wielkich rzeczy w przeszłości, może znów objawić swoją moc – obecnie. Tę nadzieję podtrzymywali prorocy, zaś ostatni z nich, Jan Chrzciciel, ogłaszał ostateczne spełnienie dawnych zapowiedzi, zapewniając: *I wszyscy ludzie ujrzą zbawienie Boże*. Tak, ale dopiero na końcu wszyscy to zobaczą. Bo zbawienie zaczęło się w ukryciu, poczynając od jednostek, a dokładniej: od jednej osoby – Maryi. Jako pierwsza przyjęła Ona Zbawiciela w ludzkiej postaci danego Jej Syna. Po Jego poczęciu pełna dziękczynienia wysławiała Boga słowami, które dobrze znamy. Wystarczy tylko przypomnieć: *Wielbi dusza moja Pana, (...) gdyż wielkie rzeczy uczynił mi Wszechmocny*.

Maryja na zawsze poświadcza wielkie rzeczy, które Bóg uczynił dla Niej, a przez Nią dla wszystkich ludzi. Jej świadectwo nie zamknęło się w przeszłości, lecz odnawia się nieustannie w dziejach Kościoła. Także nasze pokolenie mogło doświadczyć, jak wielkie przemiany dokonały się dzięki jednostkom, które zawierzyły Maryi jako Matce, całkowicie Jej się oddając... A wtedy przeżywaliśmy to, co wspominał i psalmista: *Wydawało się nam, że śnimy. / Usta nasze były pełne śmiechu, / a język śpiewał z radości*. Czy pamiętamy, że ciągle mamy za co dziękować i wielbić Boga? Dziwnie brzmiące słowo „wielbić” oznacza dosłownie „czyścić wielkim”, a w odniesieniu do Boga: rozpoznawać, uznawać Jego wielkość w dziełach, których dokonuje. To wielkie rzeczy pozwalają doświadczyć Bożej wielkości. Maryja przypomina jednak, że początek

jest niepozorny, wymaga wiary. Nie mamy się zrażać, gdy Boże działanie wydaje się niewidoczne czy trudne do przyjęcia. Powtarzajmy wtedy, przypominajmy sobie: *Pan Bóg uczynił / wielkie rzeczy dla nas*. Otworzy to nam oczy na kolejne dzieła Boże, które dokonają się dzięki naszej wierze – dzięki działaniu Bożemu w nas i przez nas.

Wesele dzieci

(3 ndz. Adw. – Łk 3,10-18)

Wielkie rzeczy Boże dokonują się zawsze przez ludzi. Poświadczają to wielkie postaci Pisma Świętego czy dziejów Kościoła. Tak objawia się pełnia prawdy wcielenia: skoro sam Bóg stał się człowiekiem, oznacza to, że najpełniej wyraża Go w świecie człowieczeństwo, które jest obrazem Stwórcy. Słusznie przeto ludzie, zwłaszcza młodzi, marzą o dokonaniu wielkich rzeczy. Marzenia wymagają jednak oczyszczenia, niejako sprowadzenia na ziemię – zgodnie z prawdą wcielenia. Działanie jest istotne, ale nade wszystko liczy się jego zgodność z wolą Bożą. Rozumieli to słuchacze Jana Chrzciciela, gdy w obliczu wielkich rzeczy, jakie on zapowiadał w imieniu Boga, pragnęli też usłyszeć, co ze swej strony mają czynić. Odpowiedź Bożego wysłańca składa się z dwóch części. Jego słowa kierują się do wszystkich i wzywają do dzielenia się posiadanymi dobrami z innymi, bardziej potrzebującymi. Przedstawiciele różnych zawodów słyszą też, że wystarczy sumienne spełnianie swych obowiązków, bez nadużywania posiadanej władzy. Napomnienia Jana przestrzegają przed żądzą posiadania, zachłannością, która zamyka serce przed innymi ludźmi, a głębiej przed Bogiem. Tylko serce otwarte staje się gotowe na przyjęcie objawienia Boga wcielonego w Jezusie – w uniżeniu, w ubóstwie. Dlatego o Janie można powiedzieć, że nie tylko dawał *wiele napomnień*, ale też *głosił dobrą nowinę*.

To zaskakujące: surowy Jan Chrzciciel jako zwiastun Ewangelii, czyli nie groźnej i budzącej strach, ale DOBREJ Nowiny! Przygotował on bowiem na przyjęcie prawdy, że wielkie dzieła Boga spełniają się przez

tych, którzy rozpoznają Jego wolę w małych na pozór sprawach ludzkiej codzienności. Wielkie czyny rodzą się z wielkodusznej postawy, serca gotowego przyjąć wszystko, czym obdarza Bóg. On zaś upodobał sobie postawę dziecka, które jest wielkie nie według ludzkiej oceny, ale w oczach Ojca, stwarzającego je na obraz swego Syna, Jezusa.

Dziecku nie potrzeba wiele, by się weseliło, a jego radość promienieje z całej osoby, a więc jakże słuszne jest określenie: „cieszyć się jak dziecko”... Do takiej radości wzywa nas Ewangelia jako Dobra Nowina. Jan Chrzciciel mógł być uznany za jej zwiastuna, skoro jako pierwszy z proroków nie tylko zapowiadał, ale bezpośrednio wskazał oczekiwanego Zbawiciela-Mesjasza. Widział i wiedział więcej od innych, gdy wg ewangelisty Jana głosił: *Pośród was stoi Ten, którego wy nie znacie* (J 1,26). Czy przeto nie mógł powtarzać za prorokiem Izajaszem: *Głosmy z weselem: Bóg jest między nami?* Ten sam ewangelista poświadczył później wyraźnie janową radość: według umiłowanego ucznia Jezusa Chrzciciel nazywał siebie *przyjacielem Oblubienica*, czyli Chrystusa, mówiąc o sobie, że *doznaje najwyższej radości na głos Oblubienica*; dodawał także: *Ta zaś moja radość doszła do szczytu. Potrzeba, by On wzrastał, a ja się umniejszał* (J 3,29 n.). Uniżenie Chrzciciela było najwymowniejszą zapowiedzią Jezusa. Jego radości nie pojąć ten, kto jak on nie stanie się mały, by nie zasłaniać wielkości Boga wielonego. Gdy czujemy się mniejsi od Jana, radujmy się, skoro Jezus upewnia nas: *Między narodzonymi z niewiast nie powstał większy od Jana Chrzciciela. Lecz najmniej w królestwie niebieskim większy jest niż on* (Mt 11,11).

Przyśpieszenie miłości **(4 ndz. Adw. – Łk 1,39-45)**

Śpieszmy się kochać ludzi, tak szybko odchodzą... Znane słowa poety-księdza, Jana Twardowskiego, powracają do nas, upominają – czasami także z afiszów, gdy wyjątkowo zachęcają nie do zaspokajania ciągle nowych potrzeb, ale do miłości, której ludzie – choć o tym nie

pamiętają – potrzebują najbardziej. Odchodzenie kojarzymy ze śmiercią, a szybkość odejścia może znaczyć, że było nieoczekiwane, zaskakujące. W odejściu dopełnia się przyjście dwojakiego rodzaju: z jednej strony przyjście na świat, od którego rozpoczęło się nasze życie, z drugiej strony przyjście do Boga, nie tylko Początku, lecz i Celu wszelkiego życia. Wyraża to poeta, gdy zauważa dalej o zmarłych: *żeby widzieć naprawdę zamykają oczy*, to znaczy: dopiero z odejściem w śmierć otwiera się spojrzenie na całą prawdę, którą wcześniej, w ziemskim życiu, widzimy – jak mówi Pismo – *jakby w zwierciadle, niejasno; wtedy zaś [zobaczemy] twarz w twarz* (1 Kor 13,12). A skoro to widzenie „twarzy w twarz” objawi się jako spotkanie z Ojcem, który nas miłuje, poeta może dodać: *większym ryzykiem rodzić się niż umrzeć*. Po narodzeniu bowiem, tu, na ziemi, ludzie nie zawsze znajdują miłość, nie „z winy” Boga, tylko dlatego, że musimy wyznać razem z poetą: *kochamy wciąż za mało i stale za późno*. Dla miłości wszakże, którą Bóg okazuje, nigdy nie jest za późno – najpóźniej oczekuje nas właśnie wtedy, gdy w odejściu ze świata przychodzimy do Niego.

Zachęta do pośpiechu w miłości wskazuje, że nie należy czekać, aż nastąpi odejście – naszych bliskich czy nas samych – w przyjściu do Boga. Wiara zapewnia nas o Jego przyjściu, które zaczęło się 2 tys. lat temu, by ciągle się dopełniać w naszych dziejach – aż do pełni na końcu czasu. Dopełnienie Bożego przyjścia dokonuje się w tej mierze, w jakiej odpowiadamy na miłość, którą On jako pierwszy nam okazał. Ewangelia poświadcza tę prawdę na przykładzie Maryi. Ona jako pierwsza przyjęła z wiarą tajemnicę wcielenia. Choć nie prosiła o znak, został on Jej dany w Elżbiecie, której nieoczekiwana brzemiennosc w późnym wieku znaczyła, że dla Boga *nie ma nic niemożliwego* (Łk 1,37). Ta nowina sprawiła, że Maryja *wybrała się i poszła z pośpiechem w góry*, by nawiedzić swoją krewną. Spotkanie z Elżbietą przyniosło Maryi potwierdzenie tajemnicy, którą dotąd Ona jedna знаła. Teraz okazuje się, że również Elżbieta rozpoznaje w niej Matkę Pana, bo napędza ją ten sam Duch, który wcześniej osłonił Maryję. Tak oto przyjście Pana się przybliżyło, stało wyraźniej odczuwalne, napędzając obie przyszłe matki radością.

Gdy przeto pragniemy przeżyć przyjście Pana, pośpieszmy z miłością do tych, którzy na nią czekają. Wtedy nasze spotkanie stanie się znakiem przychodzącego do nas Pana, więcej, przyspieszy Jego przyjście. Pierwsi chrześcijanie wierzyli, że dzięki postępowaniu pełnemu miłości będą mogli *przyspieszyć przyjście dnia Bożego* (2 P 3,12). Wydaje się to dziwne czy naiwne, jednak taka jest prawda: nasze przyspieszenie w uczynkach świadczących o miłości pozwoli doświadczyć i nam, i naszym bliźnim, że Bóg istotnie się wcielił – jako miłość.

Rodzice Jezusa (Świętej Rodziny – Łk 2,41-52)

Kim są dla dziecka rodzice? To ci, którzy je zrodzili, przekazali mu życie. Dotyczy to również ojca – rodzica. Wprawdzie nasze potoczne pojmowanie rodzenia raczej ogranicza się do matki, jednak ojciec także w tym uczestniczy. W ostatnim czasie lepiej to pojmujemy: coraz częściej ojciec aktywnie włącza się w rodzenie, wydatnie pomagając matce swego dziecka. Powracamy do tradycji, którą poświadczą język biblijny, wiernie przyswojony polszczyźnie dzięki przekładowi Jakuba Wujka. W genealogii Jezusa, czyli Jego „księdze rodzaju”, czytamy po kolei o „rodzeniu” syna przez ojca, począwszy od: *Abraham zrodził Izaaka*, skończywszy na: *Jakub zrodził Józefa, męża Maryi, z której się narodził Jezus* (Mt 1,1.16). Uderza tutaj urwanie się jakby całego łańcucha: nie Józef zrodził Jezusa, tylko został On zrodzony z Maryi. Zmiana strony czynnej na bierną sygnalizuje tajemnicę Syna Bożego: na ziemi – w czasie – został zrodzony dzięki swej Matce, jednak odwiecznie rodzi Go Bóg Ojciec. I dlatego w ludzkiej genealogii Jezusa Ten, który Go rodzi, pozostaje niewidzialny – działa w ukryciu, nie sam, ale dzięki Duchowi Świętemu. Tak oto Maryja poczęła Dziecko bez udziału ludzkiego ojca – na znak, że z *Ducha Świętego jest To, co się w Niej poczęło* (Mt 1,20).

Czy zatem wiara w dziewicze poczęcie Jezusa znaczy, że Józef nie był Jego ojcem? Ewangelista Mateusz ukazuje to bardzo jasno, bez ogródek opisując zachowanie Józefa świadczące o tym, że nie wiedział on

początkowo, kto może być ojcem dziecka jego żony. Także Łukasz opisuje poczęcie Syna Bożego z Maryi Dziewicy, jednak odważa się jednocześnie nazwać Józefa ojcem Jezusa. Przyjrzyjmy się temu dokładnie. Ewangelista mówi najpierw ogólnie o rodzicach Jezusa, natomiast wzmiankę o Józefie jako ojcu słyszymy z ust Maryi... Jej słowa zastanawiają, gdy w imieniu swoim i męża mówi: *Synu, czemuś nam to uczynił? Oto ojciec Twój i ja z bólem serca szukaliśmy Ciebie*. Matka Jezusa musiała wiedzieć, że Józef nie jest fizycznym ojcem Jej Syna. Skoro jednak nazywa go ojcem, i to musi być prawdą, którą także Jezus milcząco potwierdza, choć jednocześnie Jego słowa wskazują więcej: *Czy nie wiedzieliście, że powinienem być w tym, co należy do mego Ojca?* Zaskakuje dodanie przez ewangelistę, że oni *jednak nie zrozumieli tego, co im powiedział*. Trudno pojąć ich niezrozumienie, jeśli przyjmujemy, że znali oni prawdę o poczęciu Syna. Musimy zatem przyjąć: prawda wiązała się z jeszcze większą tajemnicą, która pozostaje rzeczywiście niepojęta, skoro wskazuje misterium ojcostwa – samego Boga.

Co znaczy więc ojcostwo Józefa? Najpierw ukazuje on wszystkim ojcom, że ważniejsze od spółdzenia dziecka jest przyjęcie odpowiedzialności za jego przyjście na świat i wspieranie matki w utrzymaniu go przy życiu. Dziecko potrzebuje do pełnego rozwoju nie tylko macierzyństwa kobiety, ale także męskiego ojcostwa; w przeciwnym razie człowiek wzrasta w poczuciu, że został *zdradzony przez ojca* (W. Eichelberger). Św. Józef był ojcem dla Jezusa właśnie w tym istotnym, duchowym sensie. Mógł stać się dla Syna czystym obrazem Ojca. Także dla nas pozostaje milczącą, tajemniczą postacią niepojętego misterium Bożego ojcostwa.

Skupienie na początku (2 ndz. po Narodzeniu Pańskim – J 1,1-18)

Na początku... Tyle razy słyszymy, zwłaszcza w okresie Bożego Narodzenia, że *na początku było Słowo*, że... zaczynamy to puszczać, jak zwykło się mówić, mimo uszu. Dawniej istniało ku temu jeszcze

więcej okazji. Początek Ewangelii Jana był odczytywany w całości, jako hymn o Boskim Słowie, w każdej Eucharystii na zakończenie, nawet po kapłańskim błogosławieństwie. Dokonywało się to po łacinie, jeszcze w liturgii, którą nazywamy przedsoborową jako przyjętą w Kościele po Soborze Trydenckim i trwającą aż do II Soboru Watykańskiego. Dzisiaj niektórzy tęsknią za dawną liturgią, jak gdyby język łaciński umożliwiał większe przeżycie – może kulturowe... Tymczasem Misterium Eucharystyczne nie staje się bardziej tajemnicze w obcym języku, tylko trudniej wtedy zrozumieć, co się w nim dzieje. Ponadto powrót do tradycji czy źródeł nie może się zatrzymać na zwyczajach, które sięgają korzeniami średniowiecza. Prawdziwa tradycja chrześcijańska zaczyna się od tego, co było na początku. Znowu zatem to samo: *Na początku było Słowo ... A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy.*

Tymi właśnie słowami – po łacinie – kończyła się potrydencka Eucharystia; ściśle mówiąc – na samym końcu następowała odpowiedź: *Deo gratias*, czyli dziękczynienie za Dobrą Nowinę o Boskim początku daną jako światło na początek dalszej drogi dla wyznawców Chrystusa – do świata, do świętowania w życiu codziennym bliskości Boga wcielonego, którego chwałę można było oglądać właśnie w Eucharystii. Dzisiaj także, gdy przyszedłszy na mszę do kościoła, wychodzimy ze słowami dziękczynienia: *Bogu niech będą dzięki*. Czy to dziękczynienie wyraża prawdę naszego przeżywania mszy św.?

Mówimy potocznie: *idę na mszę*, nie dodając „świętą”, jak gdyby świętość była trudna nie tylko do wymówienia... Może nam pomoże kapłan-poeta, któremu msza św. jawi się jako „Msza w kolorach tęczy”. Taki tytuł nosi książka Wacława Osajcy SJ, gdzie zaprasza nas on na taką tęczową, pełną kolorów mszę... Choć o tym nie mówi, pewnie boli go w sercu, że nasze przeciętne przeżywanie mszy nie jest święte, tylko szare, znudzone, pozbawione życia. Nie dociera do nas, że w eucharystycznej wspólnotcie dzieją się sprawy najważniejsze – życia i śmierci. Może podświadomie boimy się przybliżyć, bo i my lękamy się śmierci. Tak, ona jest tajemnicą, ale przede wszystkim tajemnicą życia, do któ-

rego prowadzi. To życie w jedności z Najświętszym. A jeśli nie czujemy smaku takiego życia, to może dlatego, że także Najświętszy mało nas pociąga...

Jesteśmy zaproszeni do przeżycia Świętego jako Tęczowego, pełnego kolorów i życia. Taka jest prawda Słowa, które ze swej odwiecznej, niewidzialnej pełni „przelamuje się” w stworzeniu pochodzącym od Niego nieskończoną wielością – nie tylko barw, ale kształtów, a zwłaszcza ludzkich osób. Eucharystyczną postacią tego bogactwa jest mała, biała hostia – niepojęte misterium, w którym skupia się, jak wyznajemy słowami, *wielka tajemnica naszej wiary*. Jest ona warta przyjęcia w najwyższym skupieniu – wtedy Boża obecność ucieleśni się także w naszym życiu.

Wcielenie Ducha...

(Chrzest Pański – Łk 3,15-16.21-22)

Skończyły się święta Bożego Narodzenia, powracamy do codzienności. To przejście wydaje się oddaleniem od tajemnicy, którą świętowaliśmy. Tymczasem jest odwrotnie: wcielenie się Boga ma przeniknąć naszą codzienność i całe życie. Początek już się dokonał, gdy przyjęliśmy Bożą światłość i świętość – na ogół nieświadomie – na chrzcie św. Wtedy nastąpiło w naszym życiu narodzenie się Boga – naprawdę, choć nie towarzyszyły temu niezwykle zdarzenia, jakie przywykliśmy łączyć z Bożym Narodzeniem. Istotne było to, że przyjęliśmy Ducha Świętego, Tego samego, którego na początku wcielenia przyjęła Maryja. Odtąd Duch Święty kontynuuje swe dzieło: towarzyszy człowiekowi w rozwoju, prowadzi ku pełni. Pomagają w tym naturalnie różne zewnętrzne okoliczności, jednak najważniejsze jest otwarcie się na wewnętrzne działanie Ducha. By je rozpoznać, nade wszystko potrzebujemy modlitwy.

Ewangelista Łukasz ukazuje, że właśnie w czasie modlitwy Jezusa po chrzcie z rąk Jana można było wyraźnie doświadczyć Ducha Świętego, który *zstąpił na Niego, w postaci cielesnej niby gołębicą*. Wyobrażamy sobie nierzadko, że Duch Święty wcielił się tu – nie w człowieku, ale

w gołębiu... Tymczasem określenia Łukasza są nader ostrożne. Podkreślają wprawdzie „cielesny” charakter owego doświadczenia, jednak nie mówią o wcieleniu w postaci gołębicy, lecz o zstąpieniu w postaci *cielesnej NIBY gołębica*. Innymi słowy: zdarzeniu towarzyszył efekt uchwytnej cielesności, nasuwający myśl o gołębiu, choć niekoniecznie o jego wyglądzie, raczej o wydobywanym przezeń odgłosie – gruchaniu... Może był to szmer, lekki szum, jakby zapowiedź potężnego szumu, który zwiastował później najgłośniejsze zstąpienie Ducha Świętego, w dniu Pięćdziesiątnicy. Nad Jordanem ta cielesna postać nie była jeszcze dostatecznie wymowna, wymagała wyjaśnienia przez słowo, które dopowiedziało: *Tys jest mój Syn umiłowany, w Tobie mam upodobanie*. Tak objawiona została tajemnica Jezusa jako pełnego Ducha Świętego Syna Boga – Ojca.

Zstąpienie Ducha Świętego na Jezusa w związku z Jego chrztem nie znaczyło, że wcześniej On Go nie miał... Syn Boży już od początku swego ziemskiego życia był napełniony Duchem, o którym anioł zwiastował Maryi: *Duch Święty zstąpi na Ciebie*. Grecki oryginał stosuje w obu przypadkach inne pojęcia, by wyrazić odmienny sens. O ile zstąpienie Ducha na Maryję było początkiem istotnie nowego dzieła, wcielenia, o tyle Jego zstąpienie na Jezusa stanowiło kolejny krok w objawieniu tajemnicy, rozpoczętej uprzednio. Duch obecny w Jezusie w ukryciu, przy chrzcie po raz pierwszy z Niego wystąpił, uzewnętrznił się, by odtąd działać w Jego życiu z uderzającą mocą. Kulminacją będzie przejście przez śmierć do zmartwychwstałego życia w odmienionej, duchowej cielesności. Wtedy wcielenie Chrystusa wejdzie w następną fazę – w Jego Ciele żyjącym i rozwijającym się dalej na ziemi w Kościele. Tu możemy przyjąć Ducha Świętego w postaci cielesnej, w kościelnych sakramentach. Odnowiają one w jedności z modlitwą nasze życie, by dzieło zapoczątkowane przez inicjację chrztu świętego w końcu się dopełniło.

JACEK BOLEWSKI SJ, ur. 1946; prof. dr hab., teolog, prodziekan na Papieskim Wydziale Teologicznym, kierownik sekcji „Bobolanum” w Warszawie. Autor m.in. książek: „Początek w Bogu: jedność dziewiczego i niepokalanego poczęcia” (1998), „Od-nowa z Maryją” (2000), „Sztuka u Boga. Duchowość obecna w twórczości” (2003). Mieszka w Warszawie.

Rafał Zarzeczny SJ (tłum. i oprac.)

Przedziwny cud na niebiosach...

Z homilii Pseudo-Epifaniasza ku czci Najświętszej Maryi Panny

O Panno przenajświętsza,
Któraś zadziwiła zastępy anielskie!

Bo oto przedziwny cud na niebiosach:
Kobieta poczęła w swym łonie prawdziwą Światłość!
Przedziwny cud na niebiosach:
Oto nowy tron pomiędzy cherubinami!
Przewiny cud na niebiosach:
Synem kobiety stał się Ten, co był Jej samej i świata Rodzicem.
Przedziwny cud na niebiosach:
Komnata dla Dziewicy, mającej Boga za Oblubieńca, Chrystusa, Syna
[Bożego.

Przedziwny cud na niebiosach:
Panna rodzi Niemowlę, co jest Panem nad aniołami.

O Panno przenajświętsza,
Matko Zbawiciela, któraś porodziła przedwieczne Słowo,
Syna, co wspólnie z Ojcem zasiada na tronie,
Współlistotnego Ojcu i Duchowi Świętemu,
Przedwiecznego wraz z Ojcem i Duchem Świętym,
Co też sklepienia niebios uczynił i ziemię utwierdził.

Bądź pozdrowiona przenajświętsza Dziewico,
Co podtrzymujesz niegasnący ogień boskości,
Niczym krzew duchowy (por. Wj 3,2).

Ty jesteś owym mistycznym piecem chlebowym,
Który okrywa ogień i chleb, co daje życie światu.
O nim to mówi Zbawca świata, Chrystus:
„Bierzcie, jedzcie: to jest moje Ciało,
Za was połamane, na odpuszczenie grzechów” (por. Mt 26,28).

* * *

Fragment homilii ku czci Najświętszej Maryi Panny („Homilia in laudes sanctae Mariae Deipare”; CPG 3771; BGH 1143; PG 43, 485-501), błędnie przypisywanej św. Epifaniuszowi, biskupowi Salaminy na Cyprze (315-403). Przekład z języka greckiego na podstawie wydania w PG 43,493-6.

RAFAŁ ZARZĘCZNY SJ, ur. 1969, ukończył filozofię w Wyższej Szkole Filozoficzno-Pedagogicznej w Krakowie i teologię na PWT w Warszawie. Doktoryzuje się z patrologii na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach. Mieszka w Toruniu.



Adriana Szymańska

Bez przebaczenia

Tu jest czas. Tu jest świat.
Kto mówi do mnie słowami Boga?
Lśnią w świątyni kandelabry, ołtarze
promienieją światłem rozslonecznionych witraży.
Duch unosi się pod zwieńczeniami, ulatuje
na skrzydłach wiary. Siostry benedyktynki
w przemyskim kościele Świętej Trójcy
obejmują uśmiechem każdego, kto się zbliża
do ich błękitnych płaszczy. Obcisłe czepki
bieleją jak aureole wokół ich twarzy.
Kościelny głupek przystaje to tu, to tam,
grymas udręki skrywając w wykrzywionych
palcach. Nie ma wyjaśnienia, nie ma związku
między jego drgającą wargą a gołębicą
rozpostartą triumfalnie ponad głowami wiernych.
Tu jest czas. Tu jest świat.
Tam jest zatracenie i ulga?
Każdemu według jego miłości.
Czy kochasz, Boże, tego głupka w całej jego
niemożności? Na dobre i na złe?
Aż po upadek na kamienną posadzkę?
Aż po ostatnie przepaściste zdumienie
pod nieruchomymi powiekami? Aż po moją
– bez przebaczenia – bezradność?

Do ostatniego tchu

Zegar na rynku płoszy minuty co kwadrans.
Każda godzina spada na miasto
z ciężkim łomotem dzwonu.

Wieczność odkłada się powoli
w zgarbionym bruku, w omszałych ceglach ratusza,
w podlotach gołębi karmiących we wnękach attyki
kolejne stada młodych.

Jaskółki zataczają w niebie coraz wyższe kręgi
– zwrotne i śpiewne – jak gdyby czysta radość,
a nie walka o trwanie, trzymała je wciąż
w przestworzach.

Który to już raz olśniona wdziękiem tego miasta
idę nadwiślaną łąką z psem Bartem u nogi,
a bujna zieloność traw dosięga moich ud
miękkim pokłonem?

Potem, nocą, ktoś umiera w moim śnie
i nie wiem, co robić z całym tym pięknem
kołującym mi w głowie jak dziecinna huśtawka.

Bo kiedy to ja się przyśnię Bogu, On
odejmie ode mnie świat: od moich spojrzeń,
słyszeń, dotknięć, od tej przygarniającej głodne psy
i wróble – do ostatniego tchu – czułości.

Sandomierz, w czerwcu 2003

W oczekiwaniu

Moi wierni rozmówcy: obrazy na ścianach,
zdjęcia pradziadków, rodziców w pierwszą rocznicę
ślubu, najbliższego mężczyzny, który naprawdę
milczy już tyle lat. Kilka lśnień

metalowych ram, zwitek kurzu pod krzesłem,
plama pod sufitem po zeszłorocznej sadzy.

Z tuzin roślin w doniczkach, stado wróbli
na dachu spękanego ze starości ganku.

Mówię do nich rano, po południu, w nocy,
a słońce, wędrując w oknach, znaczy co dzień

drogę moich spojrzeń. Czasem płowy pies
wpadnie, szczeknie, pomerda ogonem, chwyci
upragniony kąsek i wraca pędem do reszty sfory.
Mieszkam na wieży ziębnych słów.
Tak nazywam samotność na poddaszu
wybraną z niewielu reguł bycia tu i teraz.
Jeszcze drzewa za oknem – trzy świerki,
dwie brzozy, powykręcane jak w artretyzmie
gałęzie akacji. I chmury zakrywające niekiedy
całą niebieskość nieba. A przecież to tam najczęściej
patrzę, szepcząc: dalej, chciałabym spojrzeć dalej,
gdzie śmigła jaskółka już muska skrzydłami
oczekiwaną wciąż tamtą Jasność.

ADRIANA SZYMAŃSKA, ur. 1943, autorka dziewięciu zbiorów wierszy, dwóch wyborów, powieści psychologicznej i dwóch książek prozą dla dzieci. Ostatnio wydała zbiory wierszy: „Opowieści przestrzeni” (1999), „Lato 1999” (2000) i „Postój”. Jako krytyk literacki od 1987 r. związana z „Przeglądem Powszechnym”.



Eugeniusz Kabatc

Droga do Arpino

Tego roku moje sprawy włoskie uwikłały się w różne nieoczekiwane okoliczności, których sens nie jest dla mnie do końca jasny. Nic na świecie nie jest do końca jasne, to prawda, harmonia bywa tylko sumą bezładu, ale chimery porządku wciąż ścigamy niczym umykającą labiryntem nieć Ariadny, ludząc się, że dokąś nas wyprowadzi. Wędrowałem zatem od węzła do węzła, wśród winnic Pańskich i chłopskich z wiarą, że wszystkie drogi prowadzą w końcu do Rzymu. Logika tej prawdy rodzi jednak gorzkie owoce: gdy dróg zbiegających się w jednym miejscu jest zbyt wiele, blokują się wzajemnie.

To ta ich nieprzejezdność w Wiecznym Mieście spowodowała, że na spotkanie u prezydenta Republiki spóźniliśmy się o godzinę. Byliśmy zaproszeni do Pałacu Kwirynalskiego od dawna, przysłano nam do Warszawy wszelkie nieodzowne przepustki, na osoby, na samochód, lecz każdy z zaproszonych musiał dostać się do Miasta na własną rękę. Jako laureaci (ja i żona) włoskiej państwowej nagrody za przekłady literackie mieliśmy otrzymać dyplomy (pergamena) z rąk samego prezydenta Ciampiego, co chyba słusznie poczytywaliśmy sobie za wielki honor. Toteż radowaliśmy się na tę wizytę, a ucieszyliśmy się bardziej, gdy oto zbiegły się przypadki i znaleźliśmy się w tym czasie majowym w pobliskim Arpino, świętując tam – wraz z Urszulą Koziół i Feliksem Przybylakiem – inne polsko-włoskie sprawy w kulturze. Odpowiednie zaproszenie i oferowany nam przez gospodarzy z Arpino samochód do Rzymu pozwoliły wszystkim na wyprawę do prezydenta, z czego byłem dumny jak paw, przez zawodowego szofera wieszony mercedesem sławną Autostradą del Sole, której kiedyś poświęciłem dużo czasu i całą książkę, ha.

Wszystkie drogi prowadzą do Rzymu. Mój Boże, nie te czasy, nie ta droga. Jakiś wypadek na autostradzie, robi się ciasno, gęsta fala blaszanek wlewa się coraz wolniej do Miasta, w Mieście korek totalny. A na nas czeka prezydent państwa! Policja jest bezradna. Polska Ambasada niechętna, służba protokolarna Kwirynału łaskawsza: *Proszę się nie przejmować, dzi-*

siaj się wszyscy spóźniają... Ale nie o godzinę! Gdy krokiem złotwia dotaczamy się do pałacu, jest po wszystkim. Prezydenta już nie ma (*a taki był miły, tak czekał na Państwa!*), ceremonia skończona. Dwumetrowi kirasjerzy uprzejmie zapraszają do kordegardy. Przyjaciele patrzą na nas z politowaniem i zawodem. Przybywają zaalarmowani urzędnicy z dyplomem umajonym wstążką. Ach, och, jaka przykreść. *Fotele państwa w pierwszym rzędzie pozostały do końca puste. Drażniły?* – odpowiadam. *Pan Prezydent był bardzo zaniepokojony...* Och, ach, to miała być życiowa chwila! – mówią. Złapałem oddech. *I będzie!* – odpowiadam pogodnie. *Jeszcze nikt nie otrzymał nagrody państwowej na wartowni prezydenckiego pałacu. A my tak!* Nie byli pewni, czy postępują słusznie, gdy wręczali nam dyplom, ową dostojną pergamenę, przy wysokich świadkach służby wartowniczej. (Dopiero w liście z Warszawy przeprosiłem pana prezydenta za wszystko...)

Do „Pamiętnika rzymskiego”. Ilekroć jestem w tym mieście, gdzieś na skraju historii i jej sensu, notuję czas przemykający między materią sztuki a osobistym postrzeganiem z tchórzliwą, skrytobójąco obojętnością. Kiedy tu mieszkalem i czułem się jak u siebie, nic nie powstawało poza moją świadomością. Nawet peryferia rzymskie, te z przyjaciółmi przy winie lub przy ich grobach na Verano albo Prima Porta, pozostały najpierw z Pasolinim zabijanym przez jego chłopców, owych ragazzi di vita, o których pisał książki. Trzeba było wykonać przynajmniej pół obrotu pamięci, by odnaleźć potem ścieżkę do najstarszej w tym mieście ikony wśród mozaik u św. Franciszki przy Forum. Ale i jeszcze drugie półobrotu, żeby oddalić się stamtąd, jak pies zrywając się z łańcucha, by kluczyć wśród wzgórz, na których rozłożyło się Miasto ze swą pychą i wiecznością. Wiele lat temu wywozłem Jacka Bocheńskiego na którąś tam milę Starej Appii, a on okiem Tyberiusza przymierzał się do czegoś niewyobrażalnego współcześnie, na czym pisarz ostrzy wyobraźnię całkiem nietypowo, może nawet bezpamiętnie, jak Iwaszkiewicz w Sacrofano, a Konwicki w Neapolu. Dojść można wszędzie, gdy jednak stamtąd się nie wraca z zerwanym łańcuchem, cóż nam po łaskach na drogach nieznanych?

Gościenna kawa w naszej Stacji PAN przy vicolo Doria to nie tylko pani Krystyna, nie tylko profesor Krzysztof, to cały tłum cieni cisnący się ze wszystkich stron, ze wszystkich czterdziestu lat. Tłum gęstnieje, robi się duszno i mroczno, pora zawrócić.

Znowu droga do Arpino. Stary mit powrotu wplątał się w koła pojazdu szorstką świadomością, że jedziemy jednak nie w tę stronę. Nasza droga wiedzie zawsze na północ. *Zbudziłem się w nocy / i nie wiedziałem gdzie jestem / przez wysoki pokój hotelowy / ciągnęły z krzykiem / dzikie gęsi / na północ na / północ* – przypomniał mi się Iwaszkiewicz w „Śpiewniku włoskim”. A my wracaliśmy na południe.

To nie jest najgorsze rozwiązanie. Bizantyjczyk odnajduje ikonę w każdym obrazie świata, w jego przepływie, w upartym oraniu morza. Nawet Rzym, gdy go oswoić, staje się ikoną. Kampania rzymska to jeszcze jakby Rzym, tylko trochę dalej. Na przykład tam (palec w szybie) jeździliśmy z Horodyńskim (mógłby tu żyć wiecznie) na porchetę z białym winem w głębokich piwnicach Albano, ale też z widokiem na jezioro i kopułę obserwatorium w Castel Gandolfo. Skąd papieże byli bliżej nieba, a Jerzy papieża, wyśniewszy tu swoją rzymską facjatkę na Borgo Pio z oknem wprost na Cupolone św. Piotra. Jest w książce Ewy Prządki „Świadectwa – Testimonianze” takie zdjęcie poety rozmarzonego na tle wspaniałych beczek... Uchodziliśmy szybko od Miasta, także od wspomnień usiłowaliśmy się oderwać, ale są miejsca, w których aż nazbyt dokładnie i wiernie nam towarzyszą, bo ja wiem, może i słusznie, wszak uniwersalność człowieka i na tym polega, na przewidywaniu tego, co z przeżywanego będzie do zapamiętania. Poddajemy się tej swoistej poezji pamięci... Byłbym gotów przysiąc, że to Urszula wtedy tak powiedziała – przed dwudziestu laty byliśmy u Jerzego razem, tonąc wśród książek zalegających pokój. *Czuję, jak ziemia chciwie mnie pożąda*, napisał później, choć bał się, że wcześniej książki go zasypią. I wkrótce potem zmarł, zagubiwszy ziemię w oku Boga: *Nagle zapadnie się horyzont / z mórz pozostanie grudka soli / i popiół wskaże miejsce Bogu / gdzie była ziemia* („Finis”).

Od niczego nie uda się uciec bezkarnie, więc uciekaliśmy coraz szybciej, a kiedy przez Frascati przeskoczyliśmy ku autostradzie, pan kierowca bezlitośnie wcisnął pedał gazu, nie patrząc nawet na licznik, na którym pojawiły się niedozwolone cyferki 200. Wtedy nie śmiałem już prosić o zjazd na Palestrinę, a stamtąd do Mentorelli, samotnego klasztoru w górach, gdzie polscy zmartwychwstańcy trzymali się kurczowo patriotycznych tradycji w kościółku i uniwersalnych nalewek w piwniczkach.

Lot nad autostradą odrywa na chwilę od kłębowiska dawnych wspomnień, przerywa ten papieski różaniec z dodatkiem luminosy naszego Jana

Pawła, gdyż czas bieżący robi się równie pilny, by go zrozumieć i wypełnić od nowa. Wracajmy do Arpino.

Giovanni Arpino uciekał jednak do Rzymu, niedawno, ale z północy – gdzieś od wzgórz tokańskich, z ich cieni, jak się tłumaczy książka („*Ombre delle colline*”). Cavalier d’Arpino, też Giovanni, ale Cesari, zostawiał swoje ślady w ucieczce z Rzymu na południe. Pojechaliśmy nimi wzdłuż starej Casiliny, ścigani czasem, jak on, czterysta lat temu, uchodząc przed karą za przestępstwa młodszego brata. Wiemy o nim wiele, był artystą głośnym w całych Włoszech, a zwłaszcza między Rzymem a Neapolem. Ogromna księga niemieckiego profesora (Herwath Röttgen), imponująco wydana przez Ugo Bozziego z Rzymu, opowiada o nim wszystko i jeszcze trochę. Ukazała się właśnie teraz, na święto w Arpino, jako plon wieloletniej pracy badacza z Darmstadt, wspartej przez Włochów wdzięcznymi subwencjami. Ta piękna, choć gruba i ciężka księga, otwierała się przed nami kolejnymi obrazami, jak kilometry historii za oknem samochodu: rozkołysanej burzliwie przydrożnym krajobrazem, towarzyszącym niegdyś Kawalerowi między Rzymem a Neapolem, gdzie napracował się w życiu najbardziej, pozostawiając po sobie wspaniałości klasycystycznie manierystyczne, z rozmachem wypełniające kopuły – od bazyliki św. Piotra po Certosę św. Marcina.

Ale my tylko do Arpino. Jeszcze po drodze Madonna z Dzieciątkiem w Zagarolo i św. Franciszek we Frascati, a potem już łańcuszkiem miast i miasteczek efefef (forza, feste, farina), dobrze rządzonych, pracowitych, wesoło świętujących, jak Fiuggi, Ferentino, Frosinone i jeszcze Fraschette i Fumone nad nim, wysoko, najwyżej ze wszystkich położone – i już jesteśmy u stóp naszego cycerońskiego Arpinum.

Tak, droga do Arpino jest prosta. To takie ABC środkowej Italii. Najpierw wytycza się w południowym Lacjum krąg średniowiecznych miejscowości, zaczynających historyczną serię na A – Albano, Ariccia, Alatri, Amaseno, Alvito, Atina, Arce – potem od zamku do zamku, od opactwa do opactwa kroniki dziejów przypomną się pętlami czasu, papieskimi dramatami w Anagni, narodzinami wielkiego Tomasza w Aquino, czerwonymi od maków i polskiej krwi brzegami rzeki Liri wzdłuż gór Ausonii i Aurunci. Alfabetycznym tropem ciągnąc, benedyktyńskimi szlakami coraz dalej na południe, dociera się do klanu Bonavirich we Frosinone, na czele które-

go stoi dostojny Beppe, pisarz głośny nie tylko we Włoszech. To on wywołał poetyckie święto w Arpino i jako pierwszy wpisał się do „kamiennej księgi” (*libro di pietra*), uwieczniającę wśród murów starego miasta imię twórcy, konkurujące sławą z Ciceronem. Niech się stanie tak, jak nam się wydaje... Cycero to bohater największy w całej Ciociarii, większy niż waleczny Gajusz Mariusz z podobnie dalekich czasów, niż Cavalier d' Arpino, którego obrazy zdobią kościoły połowy Włoch, niż Giovanni Arpino, ale choć tłumaczony był nawet w Polsce, w Arpino prawie się go nie zna... I tak jesteśmy już na miejscu, nie docierając wszakże do tak ważnego dla nas Cassino ani także konsularną Casiliną nie zaglądając po drodze do inaczej godnych uwagi winnic Cesanese w Piglio.

W ten sposób mamy też za sobą geografię znaków B i C, a więc już całe ABC tej drogi w głąb półwyspu, historycznie dalekie i bliskie, starożytnie i zupełnie współczesne, gdy przypomnimy, że to Certamen Ciceronianum Arpinas przywiódł nas do tego miasteczka wśród wzgórz w samym sercu krainy nazywanej Ciociarią (od cioci – tutejszych butów chłopskich). Tak oto gra liter zamienia się w grę znaczeń i dawne nazwy budzą się jak ranne ptaki, a stara łacina ożywa w ustach i piórach młodych ludzi z całej Europy, którzy w ramach cycerońskiego konkursu co roku tłumaczą tu mądrości tego polityka, filozofa i pisarza. Nawet Urszula Koziół, nasza poetka pierwszej gildii, z rozmachem prezentująca w literaturze własne prawdy i wyobrażnię, włączyła się w ten związek z przeszłością, oferując na wstępie swoje rozważania o Ciceronie drukowane niegdyś w „Odrze” i przełożone teraz na włoski.

Urszula Koziół została zaproszona do Arpino przede wszystkim ku czci poezji. Tym razem wybrano Polkę, by obok XXIII edycji cycerońskiego konkursu przedstawiła w Arpino swoje najlepsze poetyckie osiągnięcia. Włosi, można by rzec, od zawsze zasłuchani są w głosy polskiej liryki, drukują tomiki poetyckie i tomy Jana Pawła II, Wisławy Szymborskiej, Czesława Miłosza, nagrodą Montalego wyróżniają Tadeusza Różewicza, po królewsku goszczą w Arpino Urszulę Koziół. Podczas wieczoru jej poświęconemu wiersze w przekładach na włoski czytają śliczne licealistki, ona sama czyni to również po polsku, ja ze swej strony spróbowałem umieścić je w ogólnej panoramie współczesnej poezji polskiej, między lirycznymi

mądrościami literatury. Czy są takie? Nie tu miejsce, by szczegółowo uzasadniać tezę o intelektualnej sile polskiej poezji, a jeśli moje wątpliwości budzi ponadpoetycki sens uniwersalnej masy lirycznej (przelewającej się przez różne progi literatury i raczej pozorującej jakąś wartość niż ją stanowiącej), to ilekroć trafiam na oryginalny, autentyczny zapis doświadczenia poetyckiego, którego objaw jest nie tylko kwiatem, ale i uczuciem etycznego przeżycia, wtedy wiem, że piękno jest większe niż kwiat. Świadomość artysty bywa przewrotna, to prawda, istota utworu poetyckiego pozostaje nieraz ukryta za gęstwiną filologiczną wiersza jak w lesie, trzeba znać jakieś ścieżki i tropy, żeby się wydostać na jaśniejszą polanę i odkryć smak przygody. Myślałem o tym w łagodnym, rozfalowanym krajobrazie włoskim, który tak łatwo wyzwala w nas wzruszenia estetyczne, etyczność spychając na pobocze poetyckiej wyobraźni. Urszula Kozioł ze swoją myślącą poezją wkroczyła w ten świat demonstracyjnego piękna nieco ryzykownie, naruszając pewną równowagę poetyckiego pejzażu, zapisanego w naturze, w oczach ludzi, w ich genach.

Tu wszystko wokół potrafi być poezją. Nieraz tylko materialną, zmysłową, jakby układającą się do snu po ciężkiej pracy, po szklance wina. Całe miasto jest ułożone w takim harmonicznym, kontrapunktowym rytmie, gotowym do spoczynku, ale czujnym. Składa się z czterech głównych dzielnic: Łuk, Wzgórze, Most, Sokoli Gród i jeszcze tej najwyższej, najstarszej, która nazywa się Akropolis albo zwyczajnie Civitavecchia. Allegro maestoso ma non troppo. Co drugi dom to zabytek klasy zerowej, a wśród nich megalityczne mury, starożytne bramy, średniowieczne wieże, wiekowe kościoły i klasztory, zahartowane w benedyktyńskiej tradycji ora et labora promieniujące z opactwa na pobliskim Monte Cassino. Wielcy dawnej kultury nocami wędrują po stromych, wąskich uliczkach wyłożonych starorzyskim kamieniem, w dzień ustawiają się brązowymi posągami wśród ludzi na malowniczych placach lub w mrocznych pałacach i kolegiatach. Także święci, z których św. Franciszek Ksawery Maria Bianchi jest człowiekiem tej ziemi, a przybysz św. Ojciec Pio wyznacza tu jakby rubież włoskiego południa. Tędy bowiem przebiegała przed zjednoczeniem granica między włoskimi państwami, papieskim od północy i burbońskim od południa. Nigdy kraina wokół nie była bogata, ale już za Burbonów umiała uchronić się przed nędzą, w epoce wczesnego kapitalizmu rozkwitając

w mieście gospodarką potrzebnego przemysłu. Kilkanaście tysięcy ludzi żyło przede wszystkim z hodowli owiec i uprawy oliwek, a więc z przetwarzania wełny i olejarstwa. Pracowitość mieszkańców przynosiła coraz widoczniejsze rezultaty, miasteczko uporządkowało się, wypiękniało i rozbrzmiało muzyką. Stąd przecież wywodził się Carlo Conti, przyjaciel Rossiniego i nauczyciel Belliniego, tu rozwinęło się rzemiosło lutnicze, którego dzieła w postaci pięknie brzmiących mandolin i gitar są teraz ozdobą miejskiego muzeum. Podobnie jak do dziś pamięta się, że duży, trochę staroświecki hotel z nowym gościnnym wyposażeniem jest przerobioną, imponującą ogromem przedziałnią. Przemysł w końcu podupadł, ale pozostały tradycje olejarские i artystyczne. Fundacja sławnych Mastroiannich, której skutecznie przewodzi arcydzielnny senator Massimo Struffi, uzupełnia działania samorządu i państwa, zamieniając municypalność miasteczka w pulujący pomysłami zespół kultury i sztuki. Zabytkowe obrazy Cesarich w kościołach są zadbane, konserwowane, a cycerońskiemu konkursowi towarzyszy zwykle ze swą wystawą współczesny artysta (tym razem była to świetna Maria Micozzi), tudzież ze swymi wierszami poeta zagraniczny (tym razem była to Urszula Kozioł, o czym już wspomnieliśmy).

Obraz i słowo – to podwójne wzbogacenie miasta piękną wystawą sezonowo i stronicami „kamiennej księgi” na stałe. Za każdym razem w innym miejscu, gdzieś w uroczym zakątku wyryte w kamieniu słowo unosi tu przesłanie ludziom dobrej woli, wszystkim, ale i tym tutaj właśnie, dla których ta mała ojczyzna jest największa i najpiękniejsza. Dziś, uskrzydłona jeszcze tablicami poezji, rozmieszczonymi tak, by przechodzić mógł przeczytać ją po swojemu (po włosku), lecz także w języku poety. Zaczął kilkanaście lat temu sam Bonaviri swoim niemal sycylijskim „Białym wiatrem”: *Wpada księżyc do Rivieta, aż wiatr się w nim rozbiela*. A potem, otwierając delikatny album „Arpino dei colori”, pyta: *Czyż to nie w naszych duszach tulą się wzgórza oliwne i kwitną drzewa snów?*

A tymczasem w dole na stacji zatrzymuje się pociąg z Cassino: przywozi maki spod opactwa na wzgórzu. W przyszłym roku będą równie czerwone, lecz bardziej potrzebne, aż szkoda, że nie ma też białych, by Urszula mogła złożyć ich narodową wiązanekę pod tą kamienną tablicą, na której włoscy snycerze wyłobią jej polski wiersz: *Teraz jesteśmy tu razem / ja, Cycero, polscy chłopcy i maki / i jest bardzo kruche słowo / powierzone*

bardzo twardym wargom kamienia. I będzie bardzo polsko, szopenowsko i rzewnie, choć ani z ambasad, ani z instytutów rzymskich znowu nikt nie przyjedzie.

Do Arpino można dojechać, wędrując także po kole; licząc się z wrażliwością tyluż mieszkańców Ciociarii, ile samych wędrowników, co nie rozwija się w linii prostej. Historia towarzyszy takim drogom swoją metaforą, ale i parabolą. Jakże wiele zależy od tego, z czym się wyrusza. Kiedy zatoczyliśmy łuk, by sięgnąć morza i rozgrzanej już na białe Sperlongi, nasze dusze, choć spragnione rozchełstanych wód, nie mogły jednak nie ściągnąć nas po drodze do Fossanovy, opactwa, w którym dopełniła się tragedia św. Tomasza z Akwinu. Zajechał był tam w 1274 r. w wieku 69 lat, już wyczerpany walką o swoje pięć dróg wiary w istnienie Boga, ale wezwany przez papieża Grzegorza do Lyonu, opuszczał swój Neapol z nadzieją, że na wspólnym soborze znajdzie się wreszcie sposób na uratowanie także Kościoła wschodniego. Nie dotarł tam nigdy, nie uratował braci w wierze w tym świecie knozań i obłudy; sam padł ofiarą przypadków dziwnych lub tylko nieodgadnionych, a gdy zatrzymał się w klasztornym, gościnnym internacie i, na życzenie braciszków komentując Pieśń nad pieśniami, wypowiedział jakby do siebie to nieoczekiwane zdanie: *Chodź, wyjdźmy do ogrodu*, przeniósł się za próg i zgasł śmiertelnie, by pozostać na zawsze u wejścia jako duże, umarłe drzewo, suchy, lecz wciąż silny cyprys. *Cedr* – powiedziała Urszula – *będzie prawdziwiej*. Przydałoby się trochę więcej prawdy, owszem, wyobraźnia miesza tak w historii, że wszystko w niej staje się ułudą i poezją. *Nie wiem na pewno* – pisał potem Tomaszowy przyjaciel – *czy nie pojawili się tam wtedy agenci neapolitańskiego króla Karola, który miał z Tomaszem na pieńku. Niektórzy sądzą, że to oni podali choremu wino z cyjankiem. Nie byłbym w to uwierzył, gdyby nie pisał o tym Dante Alighieri, poeta tokański. Płonę, powiedział mój Tomasz umierając pod drzewem, wulkan we mnie. Pamiętam, że podobnie jęknął, kiedyśmy opuszczali Neapol, tylko że wtedy chodziło o nasze dusze, które ani chybi już zaczęły skwierczeć w ognistych czeluściach Wezuwiusza. Kapituła Tomaszowych win może być duża, ogień wulkanów był piekłem niemal sprawdzalnym, rzeczywistym, bano się go zawsze nad wyraz, otaczano kultem, wokół którego różne wierzenia i mity wyrastają jak grzyby*

po deszczu. Przed wyjazdem z Arpino pan Nicola G. Smerilli wręczył mi książkę, której okładkę stanowi jego dziełko fotograficzne „Etna 1991”. Czarny żar otwiera opowieść prof. Marii Corti „Catasto magico”, w której wybitna uczona dokonuje niejako obrachunku z całą listą mitów i legend rodzących się wokół siły płomienia i lawy zarówno w kulturze sycylijskiej, jak i wśród tych, którzy kiedykolwiek z potęgą Wezuwiusza czy Etny się zetknęli (z Polaków wymienia Wiszniewskiego i Krasińskiego). Miłośniczka wulkanów Susan Sontag nie może Tomaszowi wyprzedzić (Neapol, XVIII w.), ale podobnie przypomina o wspólnocie żaru w człowieku i poza nim, w głębi ziemi i nieba, zawsze spopielającym duszę ludzką. Szczątki świętego rozniesiono po Europie jak jego idee, wierząc, że nawet głów miał wiele, lecz nie wierząc w jego spopielałą duszę. W klasztorze pozostała cisza i uschnięte drzewo, które z duszą czy bez towarzyszy zapomnieniem – jak lekarstwo – medytacjom także współczesnych nomadów... No i dobrze, w opactwie Casanari-Veroli, stanowiącym benedyktyński odpowiednik Tomaszowego sanktuarium na skrajach wzniesień ku Arpino, ten nastrój pulsującej przeszłości pochłania pamięć romańską siłą architektury, w podobny sposób powtarzając rytm medytacji – w złomie kamienia, w czystych nawach katedry z alabastrowymi witrażami, w ogrodzie i studni otoczonych wiradarem niczym gregoriańskim chórem: *Veni (...) Ingre-diamur in hortum repente amisit anima*.

Na dowolnej drodze do Arpino niezwykle piorun rozbił duszę Cyncerona. Uchodzący przed siepaczami cesarów, znękany już wiekiem Arpinata schronił się w swojej południowej posiadłości między Formią a Gactą. Dwa razy *odchodzi do innego świata*, cytując Zygmunt Kubiak Plutarcha. Raz, gdy bogowie wulkanicznym ogniem z nieba uderzyli w nadmorską górę w Gaecie, przepoławiając ją na pół, miażdżąc i spalając senatorowi jego nikczemniejącą duszę, ale nie ciało, i drugi, gdy dowódca egzekucyjnej centurii z Rzymu jednym cięciem miecza pozbawił go głowy, ale nie duszy. Nie darował mu Antoniusz ostrych „Filippik” przeciw tyranii, toteż głowa, która tak myślała, i ręka, która to pisała *przez długi czas były zawieszane na mównicy, z której przedtem przemawiał*. Resztę ciała i nieśmiertelny popiół duszy pochowano tu, pod Formią, ślad zbrodni grobowcem znacząc na trwale (Tomba di Cicerone). Interwencja bogów była dwuznaczna, jak zwykle,

umierała z tą śmiercią chwala republiki, ale mądrość naszego mędrca umarła już wcześniej.

Robiło się późno, trzeba było wracać do domu. Droga do Arpino jest prosta, ale obrasta, jak to droga, i zielskiem, i ziołami. Gdy pojechaliliśmy teraz w głąb lądu, w stronę Cassino, wielka bitwa, jaka rozegrała się na tych terenach wiosną 1944 r., rozbłysła w naszej pamięci jako bitwa o Monte Cassino, bitwa polska, narodowa, o wielu innych faktach wciąż mało donosząc. Więc informuje mnie prof. Żurawska z Neapolu, że będziemy więcej wiedzieć, że w przyszłym roku na rocznicę (60.!) wielkiej bitwy, wyjdzie kolejny, III, tom dokumentalny „Monte Cassino”, a w nim także materiały o polsko-włoskiej współpracy wojennej, o współdziałaniu na froncie i na tyłach. Bardzo to się przyda, bo tymczasem z pobliskiego Fondi docierają mnie echa wspomnień Alberta Moravii (autora m.in. wstrząsającego opowiadania „La ciociara”, czyli „Matka i córka”), który podczas wojny tu się ukrywał, a potem przywołując na pamięć najgorsze dni stwierdzał, że walka o przełamanie linii Gustawa skończyła się tym, że *amerykańska VIII Armia przerwała front po ciężkim bombardowaniu lotniczym i artyleryjskim*. W przyszłym roku będzie głośniejsze zatem i o Polakach, od Arpino po Cassino, od opactwa do opactwa, od Gaety do poety. Do poetki, ściślej, która przyjedzie tu jako zwornik tych tak wielu spraw naraz, którym poezja doda skrzydeł i uczuciowej pamięci.

Poezja to także dialog, to porozumiewanie się ludzi ponad granicami państw, podczas święta kultury w Arpino mieszkańcy wywieszali flagi kolorowo pokojowe, witając poezję i potępiając wojnę, bo akurat wybuchła awantura iracka. I pojawia się łacina z podobnym wyznaniem. W tym cycerońskim mieście od razu nabiera rytmu niczym zieleń w wiosennej naturze. A gdy międzynarodowa młodzież wyprawia się do opactwa na Monte Cassino, by ponad cmentarzami wojny przeżywać sens kultury, pokoju i tego języka, który z dalekich czasów przywiódł ku współczesności legendy i mity dobyte z fundamentów naszej cywilizacji. W Arpino witają każdego ulotki i transparenty: *Adventum omnium vestrum Arpinates gratulantur, Vos qui Latinarum litterarum studio incumbitis, maxime caram Arpinatibus adhuc esse Ciceronis memoriam scitote...* A w głowach naszych pamięć odpowiada echom nauk własnych, z polskich szkół wyniesionych: *Quo usque tandem abutere, Catilina, patientia nostra? Quam diu etiam furor iste tuus nos eludet?*

Nie bez powodu cycerońska droga z Rzymu nazywa się via Latina, a przed koncertem muzyki kompozytorów z północnej Europy (Brahms, Grieg, Mozart, Moszkowski) aktorzy czytają pouczające teksty o republice, rolnictwie, Sulli, Gajuszu Mariuszu, najbitniejszym Arpinacie. To wszystko przestaje już być prowincjonalną imprezą, gdy plac przed magistratem podczas rozdania nagród wypełnia się nie tylko obywatelami miasta na czele z rzymskimi hierarchami regionu, ale i tysiącem gości z całej Europy. Przy tym samym placu, na którym stoją brązowi konsulowie, mieszczą się także Fundacja Mastroianni, Liceum i Centrum Studiów „Marco Tullio Cicerone” oraz Zarząd Miasta, czyli organizatorzy konkursu. Stąd też prowadzą drogi dalej w głąb gór i półwyspu, ale i bliżej, do najstarszego siedliska miasta i do Ojca Świętego, czyli Santopadre, wsi skromnej, lecz obdarzonej charyzmą nazwy i tej szczęśliwej poezji, jaką do naszej prezentacji dołączamy w nowej książce naszego papieża – i po włosku „Trittico romano”, i po polsku „Tryptyk rzymski”. Gospodarze radują się tu swoją łaciną, kolorami pokojowej tęczy w oknach, kwiatami azalii, oleandrów, żarnowca, my cieszymy się wykształceniem naszej młodzieży (byli wśród niej także zwycięzcy konkursu) i bogactwem naszej poezji. *Dzisiaj nie czytam gazet – zwierza się Urszula zmęczona gorączką strasznych metropolii. – Nęci mnie gałązka za oknem / obciążona ruchomą plamką...* Droga do Arpino to także ucieczka przed rozdrażnionym zwierzęciem świata, wędrówka w cichej myśli ku zagadkowym światłom na górze...

EUGENIUSZ KABATC, ur. 1930, absolwent SGH w Warszawie. Tłumacz, publicysta, wieloletni zastępca redaktora naczelnego „Literatury na świecie”. Autor m.in. książek: „Pogoda burzy nad Palermo” (1999), „Tajemnice ojca Pio” (1999). Mieszka w Warszawie.

Krzysztof Renik

Himalajskie zapiski

Piszę te słowa daleko od Polski, daleko od naszej europejskiej cywilizacji. Od kilku tygodni mieszkam w indyjskich Himalajach Ladaku. Już za głównym łańcuchem najwyższych gór świata. Blżej mi stąd do Tybetu niż do Indii. Zatrzymałem się w niewielkim, glinianym domku buddyjskiego mnicha tradycji tybetańskiej o imieniu Taszi. W rzeczywistości klasztorne imię mojego gospodarza brzmi Tuptan Samsten, a Taszi to imię nadane mu przez rodziców kilkadziesiąt lat temu. Tsering Taszi – tak nazywał się Tuptan Samsten, zanim wstąpił do buddyjskiego zgromadzenia Gelugpów. Dla mnie jednak jest on nadal Taszim; pod takim imieniem bowiem poznałem go kilka lat temu.

Lama Taszi jest człowiekiem wiekowym. W swym długim życiu pełnił właściwie wszystkie funkcje w macierzystym klasztorze Lingszed, oddalonym od nas o cztery do pięciu dni wyjącej siły pieszej wędrówki przez przełęcz, sięgające 5 tys. metrów nad poziom morza. Lama Taszi jest obecnie na swoistej, klasztornej emeryturze. Osiedlił się w dolinie Indusu, w górnym biegu rzeki, by pełnić posługę duszpasterską wśród swych ziomków z Lingszedu, którzy w poszukiwaniu lepszego życia opuszczają wyższe partie Himalajów i osiedlają się nad Indusem. Uznał, że bycie wśród tych ludzi, wspólne z nimi modlitwy, są czymś najcenniejszym, co może im ofiarować.

Nie jest to moje pierwsze spotkanie z Taszim. Znamy się właściwie od połowy lat dziewięćdziesiątych. Od momentu, w którym mnich w podniszczonym stroju buddyjskiego duchownego i w rozpadających się butach podszedł do mnie któregoś zimowego poranka na ulicy Leh, stolicy Ladaku, i poprosił o wsparcie. Sądziłem wówczas, że oczekuje ofiary na cieplejszy strój, na nowe buty, ale nie – on prosił o kupno jednej z buddyjskich ksiąg, której treść pragnął zgłębiać. I tak zaczęła się nasza znajomość, która z biegiem lat zaowocowała przyjaźnią, a także wspólnym wędrowaniem zarówno po himalajskich klasztorach buddyzmu tybetańskiego w Ladaku, jak i po sanktuariach buddyjskich w Indiach i Nepalu. Odbyliśmy razem

m.in. taką podróż do buddyjskiej ziemi świętej, czyli do miejsca narodzenia Buddy Śakjamuniego – do Lumbini, do miejsca jego oświecenia – do Bodhgaji, miejsca wygłoszenia przezeń pierwszej publicznej nauki – do Saranath i wreszcie do miejsca śmierci Siddharty – do Kuszinagar. Po tych kilku latach znajomości i przyjaźni stało się już pewną tradycją, iż raz w roku jestem w domku Tasziego przez kilka tygodni, czasem nawet i miesięcy. Pobyt tutaj jest dla mnie czasem swoistego oderwania się od naszej europejskiej codzienności, od warszawskiego pośpiechu i rozgorączkowania, wreszcie od świata wypełnionego w znacznym stopniu konsumpcją i zmaterializowaniem. Jest także czasem myślenia o rzeczach ostatecznych, o sprawach, których zanurzeni w codzienności pracy zawodowej albo nie umiemy, albo nie chcemy zauważać.

Ale właściwie, w jakim celu zajmuję uwagę Czytelników „Przeglądu Powszechnego” sprawami, które w gruncie rzeczy są moimi dość osobistymi przeżyciami i które stanowią część mego osobistego doświadczenia duchowego? Od razu odpowiem, iż nie dlatego bym uważał, że to moje osobiste doświadczenie było czymś tak istotnym, by zaprzętać nim czyjąś uwagę. Ten swoisty wstęp o osobistym charakterze skreśliłem wyłącznie po to, by naszkicować w zarysie przynajmniej scenerię, w której zrodziło się kilka przemyśleń wartych, jak mi niemam, przedstawienia publicznego. Tym bardziej że przemyślenia te i refleksje są wynikiem bezpośredniego doświadczenia, a nie wyłącznie efektem intelektualnej spekulacji.

Pierwsza uwaga dotyczy kwestii zachowania własnej tożsamości – cywilizacyjnej, kulturowej i w tym przypadku – przede wszystkim religijnej. Innymi słowy, czy możliwy jest dość bliski kontakt między ludźmi różnych religii i kultur, z których jedna jest osobą duchowną, a przez to niejako z natury swego posłannictwa predysponowaną do szerzenia własnej tradycji religijnej i wizji światopoglądowej. Niezwykle łatwo bowiem można by odnieść wrażenie, że dla buddyjskiego mnicha cały ten kontakt, wspólne mieszkanie, wspólne odwiedzanie buddyjskich sanktuariów jest jedynie okazją do prowadzenia działalności misyjnej wobec człowieka innej tradycji, który przypadkowo lub też nieprzypadkowo stanął na jego drodze. W świetle mojego osobistego doświadczenia pogląd powyższy wydaje się daleko idącym uproszczeniem. Z działalnością misyjną, rozumianą jako chęć

„nawracania” mnie na buddyzm, nie spotkałem się ani razu przez kilka lat moich kontaktów zarówno z lamą Taszim, jak i innymi duchownymi buddyjskimi. Innymi słowy, mój kontakt z Taszim nie jest dla niego okazją do wciągania człowieka innej tradycji religijnej w obręb buddyjskiej wizji cywilizacyjnej, kulturowej, wreszcie właśnie religijnej.

Czy owa postawa Tasziego wobec człowieka o innym rodowodzie religijnym oznacza, że moje doświadczenie religijne, a może nawet jego brak, jest dla niego kwestią obojętną? Mówiąc inaczej, czy w postawie Tasziego obecny jest brak zainteresowania religijnością lub areligijnością człowieka, z którym razem mieszka, z którym odwiedzał najświętsze miejsca swej własnej tradycji religijnej? Analizując nasze kilkuletnie już kontakty mogę śmiało powiedzieć, że nie. Kwestia mojego stosunku do religii, do praktyk religijnych i do zachowań pobożnościowych ma dla niego istotne znaczenie. Jego zainteresowanie i troska sprowadza się wszakże do problemu, czy ma on oto do czynienia z człowiekiem religijnym, dążącym do pogłębienia swego życia duchowego, oddającym się i oddanym praktykom religijnym, czy przeciwnie – spotkał na swej drodze człowieka areligijnego, który żadnych praktyk pobożnościowych nie uprawia i żadnego życia religijnego nie prowadzi, a, co najistotniejsze, nie widzi najmniejszego powodu, by w jakimś stopniu zmienić taką postawę i nastawienie wobec religii i praktyk religijnych. I tutaj od razu trzeba powiedzieć jasno – postawa areligijna budziłaby troskę lamy Tasziego. Spotykając na swej drodze człowieka areligijnego Taszi z całą pewnością próbowałby ofiarować mu swą własną wizję światopoglądową, elementy własnej praktyki religijnej i pobożnościowej. Postawa taka wpisywałaby się doskonale w podstawowe przesłanie towarzyszące wszelkiej aktywności buddyjskiego mnicha. Tym przesłaniem jest wezwanie do niesienia współczucia wszelkim istotom żyjącym oraz wyprowadzanie ich ze stanu ignorancji. Postawa areligijna jest z całą pewnością, z perspektywy buddyjskiego duchownego, postawą pełną niewiedzy, a przez to budzącą współczucie.

Podobnie byłoby z pewnością w przypadku spotkania z człowiekiem niestabilnym emocjonalnie, uwikłanym w wewnętrzne konflikty, pełnym niepokoju i zagubienia. Postawa współczucia sprawiłaby najpewniej, iż buddyjski mnich spróbowałby ofiarować takiemu człowiekowi przynajmniej jakiś fragment własnego doświadczenia duchowego. A że buddyzm tybe-

tański wytworzył złożony i skomplikowany system uspokajania umysłu oraz osiągania duchowej równowagi, przeto przekazanie choć części owego systemu człowiekowi zagubionemu byłoby z pewnością uczynkiem wpisującym się doskonale w buddyjską tradycję okazywania współczucia istotom nieszczęśliwym. Mnich buddyjski byłby do takiego działania jak najbardziej predysponowany. I byłoby to może nie tyle „nawracanie” kogoś na buddyzm, ile raczej przekazanie pewnego systemu pracy nad sobą, nad własną duchowością i własnym umysłem, które z perspektywy europejskiej można by nazwać elementami systemu psychoterapeutycznego.

Zupełnie inaczej przedstawia się sprawa w przypadku spotkania dwóch osób o światopoglądach religijnych, tyle że całkowicie odmiennych od siebie, wyrastających z innych korzeni. Moje osobiste doświadczenia podpowiadają, że każda postawa religijna oraz zachowania wyrastające z podłoża religijnego i pobożnościowego budzą szacunek, sympatię i przyjmowane są przez buddyjskich mnichów z życzliwością. Co to wszakże oznacza w praktyce? Czy dochodzi do sytuacji, w której darząc się życzliwością i szcunkiem obie strony są oddzielone od siebie murem? Innymi słowy, czy w takiej sytuacji można w ogóle mówić o jakimkolwiek spotkaniu, dialogu, wymianie wartości, czy też raczej jedynie o jakimś równoległym, nie wrogim, ale przecież i nie rozwijającym się dynamicznie trwaniu? Z całą pewnością sytuacja taka jest najczęstsza i to ona określa codzienność kontaktów. Nie oznacza to wszakże, że nie ma możliwości zdynamizowania owej sytuacji. We wszystkich tradycjach religijnych są bowiem płaszczyzny, które mogą być obszarem ożywionego dialogu, a także czegoś, co nazywałbym po prostu współdziałaniem.

Z moich doświadczeń himalajsko-buddyjskich wynika jasno, iż taką płaszczyzną może być z całą pewnością działanie dla dobra innych. Chrześcijaństwo bowiem stawia miłość bliźniego w hierarchii wartości bardzo wysoko, a buddyzm – o czym już wspomniałem – ceni niezwykle współczucie, a może lepiej: współodczuwanie z każdą istotą żyjącą i czującą. Tak więc wszelkie formy wspólnej działalności dobroczynnej i charytatywnej mogą być i coraz częściej są elementem bliskiego kontaktu ludzi należących do różnych i odmiennych przecież tradycji religijnych, kulturowych i cywilizacyjnych. Użyłem tu określenia „formy działalności dobroczynnej

i charytatywnej” do nazwania wszelkiego typu działań na rzecz bliźnich. Na poziomie organizacji i stowarzyszeń działalność taka przejawia się w tworzeniu sierocińców, domów opieki dla ludzi starszych lub niedołączonych, wreszcie tworzeniu wspólnym wysiłkiem, przez ludzi spod znaku różnych kultur i religii, instytucji edukacyjnych o bardzo różnym profilu. Znakomitym przykładem takiej działalności jest choćby leżąca pół kilometra od mego glinianego domku wioska dla tybetańskich sierot oraz będąca jej integralną częścią szkoła. Cały ten kompleks należy do sieci wiosek SOS i jest wyrazem owego dialogu, który realizuje się przez współpracę ludzi różnych i odmiennych tradycji na rzecz dobra bliźnich bez względu na ich cywilizacyjne, kulturowe i religijne rodowody.

Podobny charakter ma także leżąca na przeciwnym brzegu Indusu szkoła prowadzona przez katolickich duchownych tradycji syromalabarskiej. Kapłani prowadzący tę instytucję pochodzą z południowych Indii, ze stanu Kerała, i należą do zgromadzenia Misjonarzy Św. Tomasza Apostoła. Przyjechali w Himalaje, by prowadzić tutaj działalność edukacyjną. Buddyjska większość Ladaku przyjęła ich z sympatią i życzliwością. Nie bez powodu keralskie szkoły prowadzone przez chrześcijańskie duchowieństwo, różnych zresztą tradycji, mają w całych Indiach nadzwyczaj dobrą renomę. Nic zatem dziwnego, że do szkoły prowadzonej od kilku lat przez keralskich duchownych uczęszczają dzieci wywodzące się przede wszystkim z rodzin buddyjskich. Z całą pewnością taka właśnie działalność katolickich księży z Kerali w himalajskim Ladaku jest również elementem owego praktycznego spotkania i rzeczywistego dialogu pomiędzy ludźmi różnych tradycji religijnych.

Ten typ dialogu i spotkania tworzony jest przez konkretne organizacje i stowarzyszenia. Czy można wszakże taki typ dialogu, którego osią jest pomoc innym, przenieść na poziom bezpośrednich kontaktów międzyludzkich, choćby takich relacji i kontaktów jak moje z Taszim? Kilkuletnie doświadczenia podpowiadają, że można, choć problemem pozostaje to, co nazwałbym zasobnością portfela. Jest bowiem oczywiste, że między zasobnością finansową kogoś z kręgu świata zachodniego, a człowiekiem stąd istnieje zasadnicza przepaść. Tak więc trudno oczekiwać, by np. wsparcie finansowe udzielane wspólnie określonej osobie mogło być równoważne. Wydaje się, że problem ten można obejść. Na przykład Taszi daje coś, co

nazwałbym know-how, czyli pokazuje potrzeby, wskazuje ludzi, którym potrzebne jest wsparcie, natomiast człowiek z zewnątrz finansuje, na miarę swych możliwości, owe mniejsze lub większe projekty. Zawsze jednak obie strony podkreślają ów religijny motyw niesienia pomocy bliźnim. Wydaje się, że sytuacja taka zasługuje na to, by uważać ją za element żywego i konkretnego dialogu między, może nie religiami, ale wyznawcami odmiennych tradycji religijnych.

Nie można oczywiście zamykać oczu na zdarzające się nieporozumienia i niesnaski, wynikające z owego z gruntu humanitarnego postępowania, jakim jest prowadzenie działalności dobroczynnej, inspirowanej religijnie. Takie nieporozumienia zdarzają się i zdarzać się będą. Na przykład właśnie tu, w Ladaku, w jego stolicy Leh, jeden z przedstawicieli wspólnoty Braci Czeskich, których obecność na tych ziemiach sięga połowy XIX stulecia, opowiadał mi o inicjatywie dobroczynno-edukacyjnej swoich współwyznawców, która zakończyła się niepowodzeniem. Polegała ona na założeniu internatu dla dzieci z najbardziej zacofanych wiosek Ladaku oraz umożliwieniu im uczęszczania do stołecznych szkół. Niestety, jedna z organizacji buddyjskich oskarżyła chrześcijan o chęć wychowania dzieci wedle tradycji chrześcijańskiej i ukryty pod maską działań dobroczynnych prozelityzm. Sprawą zajęły się miejscowe władze i w rezultacie cały projekt upadł. Wydaje się, że sytuacji takich w tym niełatwym dialogu wykluczyć się nie da, co oczywiście nie oznacza, by podobnych prób poniechać. Nie ulega wszakże wątpliwości, że w tym przypadku najważniejsza jest czystość intencji i przejrzystość działania. Gdy tego brakuje, natychmiast pojawiają się wątpliwości, podejrzenia i oczywiście problemy.

Dialog międzyreligijny czy też dialog między wyznawcami różnych tradycji religijnych nie może się wszakże ograniczać i nie ogranicza się wyłącznie do działań o charakterze dobroczynnym. Rodzi się bowiem natychmiast pytanie o to, czy dialog taki może istnieć również w tak podstawowej kwestii, jak praktyki modlitewne i pobożnościowe. Wydaje się, że właśnie taka forma dialogu byłaby formą, kto wie, czy nie najpewniejszą. Dla sceptyków różnice istniejące w praktyce religijnej choćby katolicyzmu i buddyzmu są na tyle duże i znaczące, że skłonni byłiby oni wykluczyć możliwość takiego spotkania i takiej formy dialogu. Czy słusznie?

Z perspektywy moich osobistych doświadczeń wydaje mi się, że nieśluszenie. Na poziomie zachowań pobożnościowych, które są elementem (tzw. pobożności ludowej czy popularnej, odnajdziemy bowiem bardzo wiele zachowań nie tyle podobnych, ile właściwie tożsamyh. Ich wspólnym mianownikiem jest ludzka chęć, ludzkie pragnienie bycia bliżej sacrum, pragnienie dotknięcia tego sacrum, uczynienia z niego elementu codzienności, który towarzyszy człowiekowi nieustannie. Właściwie w każdej tradycji religijnej chęć sakralizacji sfery profanum jest niezwykle łatwa do zauważenia. Człowiek religijny pragnie w owej codzienności profanum stawiać znaki, które uczynią ową codzienność bardziej ubóstwioną, a przez to bardziej przyjazną i bezpieczną.

Kiedy wędrowałem z lamą Taszim przez pokryte zimowym śniegiem himalajskie przełęcze, mój przyjaciel, a w tym przypadku także i przewodnik, zwykł na każdej z nich zostawiać modlitewne chorągwie, a stojące na przełęczach czorteny, czyli symboliczne relikwiarze, umacniać przyniesionymi przez siebie kamieniami. Zarówno czorteny, jak i chorągwie są tymi znakami stawianymi przez ludzi religijnych, które czynią ze świata niebezpiecznego i wrogiego, a taki przecież jest świat Himalajów, świat bardziej oswojony, bardziej przyjazny i co najważniejsze, w którym sacrum wchodzi w obręb profanum. Czy czymś innym było stawianie przez wiernych katolików krzyży i przydrożnych kaplic? Czy czymś innym było, a przecież i jest, w naszej tradycji stawianie krzyży na szczytach i pagórkach? W aktach osławiania świata wykonywanych zarówno przez buddyjskiego mnicha lub buddyjskiego wiernego, jak i przez katolickiego kapłana lub wiernego odnajdujemy to samo pragnienie rozszerzenia sfery sacrum, stworzenia z chaosu świata uporządkowanego, poddanego wizji człowieka religijnego. Tworzenie takiego świata, za pomocą odmiennych, rzecz jasna, dla obu systemów religijnych znaków i symboli, sprawia, iż rzeczywistość zostaje uporządkowana, a ludzka egzystencja staje się w tym świecie bezpieczniejsza. Jednocześnie jednak fundament owego aktu osławiania rzeczywistości jest w gruncie rzeczy taki sam. Uświadczenie sobie tego może być sygnałem, że i w sferze najbardziej popularnych praktyk religijnych dialog i spotkanie są możliwe.

Zresztą nie tylko owo dążenie do sakralizacji przestrzeni skłania mnie do formułowania poglądu, iż ludzi religijnych różnych tradycji w istocie

więcej jednak łączy, niż dzieli. Przypominam sobie nasze wspólne z Tazim pielgrzymowanie po buddyjskich miejscach świętych w Indiach. Mój współtowarzysz podróży z każdego z tych sanktuariów pragnął wywieźć choć odrobinę czegoś, co nazwałbym relikwią. Czasami wystarczało mu nawet ziarnko piasku wydłubane ze ścian słynnej stupy w Sanczi czy też odnaleziony w pieczarach Adżanty lub Ellory skrawek materii, która mogła być pozostałością szaty któregoś z wielkich myślicieli buddyjskich medytujących w tych pieczarach przed stuleciami. Nieistotna w tym przypadku okazywała się refleksja, iż taki skrawek materiału nie mógł być autentyczny. O wszystkim decydowało nastawienie emocjonalne i intencjonalne. I znowu nasuwa mi się analogia z sanktuariami chrześcijańskimi, z wodą źródłaną mającą moc uzdrawiania, z chęcią przyniesienia z pielgrzymki do domu tej właśnie, a nie innej wody, takiego, a nie innego kamyka z konkretnego sanktuarium. Dla człowieka religijnego taki styl postępowania jest najzupełniej naturalny. Tam, gdzie objawia się sacrum, tam i rzeczywistość – realna, ziemską – ma moc sakralną. Chęć zabrania choć skrawka tej sakralnej rzeczywistości towarzyszyła, a i towarzyszy, pielgrzymom wywodzącym się z różnych, czasami nawet pozornie odległych, tradycji religijnych. Jednocześnie chęć ta pokazuje, jak wiele w sferze popularnej pobożności łączy wyznawców odmiennych systemów światopoglądowych. Ta łączność to także element możliwego spotkania i dialogu.

Wydaje się również, iż w sferze praktyk nie należących już do tzw. popularnych czy ludowych zachowań pobożnościowych, odnaleźć można wiele płaszczyzn potencjalnego dialogu. Myślę tu np. o buddyjskiej medytacji i chrześcijańskiej kontemplacji. Wymiana doświadczeń między mnichami tych dwóch tradycji religijnych może prowadzić do wzajemnego wzbogacenia obu tradycji. Podobnie z doświadczeniami życia monastycznego. W Ladaku często odnosiłem wrażenie, iż dla buddyjskich mnichów działalność społeczna duchowieństwa chrześcijańskiego jest interesująca i może być inspirująca. Nie mam również wątpliwości, że dla wspólnot chrześcijańskich inspiracją może być z kolei buddyjskie zaangażowanie w przeżycia modlitewne. Prawdą bowiem jest pogląd, iż Wschód modli się intensywniej niż Zachód. Nie oznacza to wcale, że formy modlitewne wypracowane przez chrześcijaństwo są dla Wschodu nieinteresujące. Katolicki różaniec np., jako forma modlitwy, budził żywe zainteresowanie mnichów

kręgu buddyjskiego i osobiście Tasziego. A zatem to także okazja do spotkania i dialogu.

* * *

Pisałem te słowa z dala od Polski, z dala od Europy. Teraz po powrocie do naszej codzienności odnoszę wrażenie, że ciągle jeszcze za mało między nami, czyli ludźmi różnych tradycji kulturowych, cywilizacyjnych i religijnych, spotkań i dialogu. Mimo globalizacji, mimo nieustannych kontaktów, paradoksalnie nadal pozostajemy zamknięci w swych kręgach cywilizacyjnych i w swych światach kulturowych oraz religijnych. Nie chodzi tu o wołanie o jakiś new age'owy konglomerat religijno-kulturowy, ale o spotkanie, dzięki któremu będziemy się po prostu lepiej rozumieli, a także lepiej identyfikowali własną tożsamość, mając jednocześnie możliwość inspirowania się nie wrogą nam przecież odmiennością. Moje himalajsko-buddyjskie doświadczenie podpowiada mi, że jest to możliwe. Zarówno jako doświadczenie jednostkowe, indywidualne, ale także jako doświadczenie całych grup i społeczności. Potrzeba jedynie otwartości i przekonania, że moja tradycja jest dla mnie na tyle ważna, iż w twórczej konfrontacji z innością nie przestanie być istotna i nie okaże się niepotrzebna.

KRZYSZTOF RENIK, ur. 1952, polonista, antropolog kultury. Od 1992 r. dziennikarz Polskiego Radia. Autor książek: „Podpolnicy” (1991), „Religie, które przeżyły” (1996), „Kathakali – sztuka indyjskiego teatru” (1997). Mieszka w Warszawie.

Mark P. Shea

I nadszedł czas Bożego Narodzenia

Niemal jak zakochanie

Boże Narodzenie jest dziwne, kiedy się nad tym zastanowisz. Bóg staje się człowiekiem po wiekach dawania tajemniczych aluzji, sugerujących, że ma zamiar to zrobić, a jednak, kiedy nadchodzi ta chwila, ledwo kto sobie to uświadamia. Żyje trzydzieści ileś lat pomiędzy swymi ludźmi, powtarzając im nieustannie: *Zostanę zabity i powstanę z martwych*. A jednak, kiedy ta chwila nadchodzi, najbliżsi Mu są i tak zdumieni, kiedy to wszystko się dzieje. Następnie, kiedy powstaje z martwych, ci, którzy słyszeli Jego proroctwa na temat tego wydarzenia, są tak zdumieni, jak ci, którzy nigdy nie słyszeli jednego Jego słowa. Jego uczniowie spędzają kilka dziesięcioleci, dochodząc do wniosku, że nie żartował, kiedy powiedział im, że poganie także będą zaproszeni do Jego królestwa. A kiedy już apostołowie opuszczają scenę, Kościół podejmuje życiową grę nadrabiania zaległości, powoli dochodząc do głębszego zrozumienia rzeczy, o których mu powiedziano 2000 lat temu i okresowo zatrzymując się, by powiedzieć: *Ach! Teraz rozumiem!* (a dotyczy to pytań obejmujących takie zagadnienia jak Trójca Święta, natura Eucharystii i – ostatnio – nauczanie Jezusa na temat godności osoby ludzkiej).

Wprawia to w zakłopotanie wielu ludzi, szczególnie tych, którzy, gdy Kościół wprowadza pewne udoskonalenia w doktrynie, błędnie sądzą, że nieustannie zmienia on ton i odstępuje od „niemodnych” dogmatów. Ale rzeczywistość jest zupełnie inna. To nie jest tak, że Kościół odstępuje od swoich dogmatów. To jest tak, że Kościół dochodzi do jaśniejszego pojmowania, co one znaczą i na nich buduje. Jest to bardziej bycie zakochanym niż nauka lub prawo.

Co się dzieje, gdy się zakochujemy? Czy wstajemy rano i planujemy, że nasz świat przestanie się liczyć dla nas na widok tej twarzy? Czy rozrysowujemy mapę planu dziesięcioletniego, którego celem i zadaniem jest

spotkanie tej osoby, która przemieni nasze życie i pokaże nam tajemnice miłości, których nigdy nie moglibyśmy się spodziewać? Tylko głupiec i osoba o sercu z lodu „planuje” zakochanie się – jak łajdak, który żeni się dla pieniędzy. Dla reszty z nas zakochanie się – w istocie nawet przyjaźń – jest czymś, czego nigdy nie możemy zaplanować albo osiągnąć. Wali nas to po głowie. Ten uśmiech, ten krok, ten ton głosu, ta tajemnica samoodkrywania – nie moglibyśmy tego przewidzieć i za milion lat. A jednak, kiedy się z tym spotkamy po raz pierwszy, tkwi w tym to zdumiewające uczucie, że zostaliśmy stworzeni dla tej osoby, a ona dla nas, jak gdyby zostało to zaplanowane dawno temu. A więc najpierw się zakochujemy. A potem staramy się pojąć, co się stało.

To dlatego małżeństwo jest sakramentem. Odzwierciedla ono tę dziwną właściwość nieoczekiwanego, a jednak dawno zaplanowanego – Pana Młodego, który istnieje przed wszystkimi światami i który poślubia zaskoczoną i rumieniącą się Pannę Młodą, którą jest Kościół. Nikt nie przewidywał tych zaskakujących mistycznych zaślubin, z wyjątkiem proroków – a i oni nie wiedzieli zbyt jasno, co widzieli. Ani apostołowie, do których objawienie przybyło w oszałamiającym wirze cudów, krwi i płomieni Ducha i którzy, jak zakochani, spędzili potem resztę swojego życia pytając, co się stało i pisząc Nowy Testament, by to wszystko uporządkować.

To dlatego Boże Narodzenie jest tak dziwne. Bóg nie posłał nam teologów, by opracowali teologię usprawiedliwienia, eklezjologię i transsubstancjację, przygotowując nas na przyjście Chrystusa. Podrzucił On bombę duchową w Betlejem i sprawił, że eksplozja zadziwiła świat. I do tej pory jeszcze nie przyszliśmy do siebie ze zdumienia. Gdyż w tym duchowym wybuchu miłości, który nas zaskoczył, Kochanek przybył po swoją Ukochaną i oszołomił ją tym, czego do tej pory nie przypuszczała, że chce, a co napeliło jej duszę bardziej niż poczucie bezpieczeństwa dawane przez wszystkie poukładane filozofie i inteligentne fortele na świecie. Dał jej Siebie samego.

Święta

Mój kumpel, Dave, spędził rok w Polsce. Kiedy tam był, odkrył, że przynajmniej w diecezji poznańskiej, świętowanie Bożego Narodzenia trwa

od 25 grudnia aż do Ofiarowania Pańskiego, 2 lutego. Cztery tygodnie po tym, jak my, poważni Amerykanie, powróciliśmy do tyrania jak wół, Polacy wciąż śpiewali kolędy, igrając i uczując. Dave znalazł się w Poznaniu, chodząc i mrucząc: *Czterdziestego dnia Bożego Narodzenia, moja jedyna ukochana data mi...*

Myślę, że Polacy mają to właściwie poukładane. Gdyby spytać amerykańską kulturę świecką, czym jest dwanaście dni Bożego Narodzenia, to zaryzykowałby domysł (zrobiłbym podobnie przed nawróceniem na katolicyzm), że jest to dwanaście dni PRZED Bożym Narodzeniem. Poprzednio (jesteśmy skłonni niejasno przypuszczać) te dni musiały być jakimś festiwalem lub czymś w tym rodzaju. Ale jako współcześni sekularyści nie możemy robić przerwy na takie drobiazgi (czegokolwiek by one dotyczyły). Raczej powinniśmy wypełnić ten czas pracą produkcyjną, dokładając do ogromnego imperium wypełnionego prochem strzelniczym i, odpaliwszy lont, obserwować pirotechnikę wymiany towarów rankiem Bożego Narodzenia. I po wszystkim. Kropka. Następnego dnia nie ma święta św. Szczepana Męczennika. Jest to dzień, w którym należy oddać rzeczy do domu towarowego. Następny tydzień nie jest czasem świętowania. Jest to, jak to bezbarwnie ujmują szkoły, przerwa zimowa, po której zaraz następuje praca, praca, praca. Być może wyjaśnia to stosunek naszej kultury do stycznia, który jest miesiącem *po-bożonarodzeniowego rozczarowania*, by zacytować Lucy van Pelt. Pracowaliśmy tak ciężko, by zsekularyzować wszystko w Stanach Zjednoczonych, że teraz wszyscy zaczęliśmy brzmieć jak Biała Czarownica w „Lwie, czarownicy i starej szafie”, która sprawiła, że *zawsze jest zima i nigdy Boże Narodzenie*.

Natomiast Kościół ogłasza święto, które następuje po poszczeniu (tak jak to czyni z Wielkanocą po Wielkim Poście). Boże Narodzenie dla nas, katolików, trwa dwanaście dni, tak jak Wielkanoc trwa osiem dni. W tym czasie (i dalej aż do lutego) przypomina się nam ciągle o tym wspaniałym fakcie, że Bóg bezinteresownie objawił siebie w ciele nie człowiekowi, który do wszystkiego doszedł własną pracą i stanął na nogi o własnych siłach, ale nam, nieudacznikom, dziwakom i odrzutom z produkcji. W świątecznym okresie po święcie radości, Bóg zachęca nas do śpiewania i świętowania, ponieważ objawił się w ciele biedakom (w Betlejem), ciemnym poganom (w święto Trzech Króli), nieczułemu Izraelowi (w święta chrztu i ofiarowa-

nia Pańskiego) i nieorientowanym uczniom (w święto wesela w Kanie). Pokazał się nie dlatego, że ciężko pracowaliśmy i zasłużyliśmy sobie na to, ale ponieważ podle zawiedliśmy i zasłużyliśmy sobie na nic.

Ten rodzaj obfitego wynagradzającego szaleństwa jest typowy dla wiary katolickiej. Wierząc w to, że nasze życie nie jest oparte na ponurej darwinowskiej walce o przetrwanie, ale na miłości Boga, który stworzył niebo i ziemię jako bardziej doskonałe niż użyteczne, Kościół może naprawdę świętować. Jak zauważył Chesterton, kiedy ludzie zachowują dzień święty dla Boga, odkrywają, że zostali obdarowani świętowaniem.

Morał płynący z tej historii jest dość stary: Jeśli dążysz do tego, by święta Bożego Narodzenia były świeckim okresem zabawy bez Boga, wkrótce tracisz nawet i to. Ale jeśli pragniesz przede wszystkim Jego królestwa i Jego sprawiedliwości, to wszystkie te rzeczy zostaną ci również dodane. Kościół nie ma nic przeciwko dawaniu podarunków. (Jak mógłby, kiedy świętujemy Dar, jaki Bóg uczynił ze swojego Jedyne Syna?) Kościół nawet nie podejmuje standardowego refrenu cmokania z dezaprobatą o „materializmie” w czasie Bożego Narodzenia. (Jak mógłby, kiedy sensem całego święta jest to, że Słowo stało się bardzo materialnym ciałem?) Ale Kościół tak naprawdę mówi ponurej kulturze świeckiej, gdy ta wlecze się ociężale do pracy nazajutrz po Nowym Roku: *Jest styczeń! Chrystus się narodził! Bawmy się!*

Dziecię nam się narodziło

Każdego roku pierwszego grudnia moje myśli biegną wstecz, do 1986 r., do małej sypialni w małym mieszkanku w Seattle. Moja żona, Janet, i ja właśnie otwarliśmy pierwsze okienko w adwentowym kalendarzu, kiedy Janet ogłosiła, że będzie lepiej, jeśli zadzwonię po doktora, ponieważ wyglądało na to, że nadszedł „czas”.

Każdy moment tego obdarzonego łaską wieczoru pozostaje we mnie. Pamiętam niesamowicie piękną chwilę, gdy przejeżdżaliśmy w środku nocy przez most Evergreen Point, który spina brzegi jeziora Washington między Seattle i Bellevue, kiedy mgła z jeziora skłębiła się ponad mostem – i naszym samochodem – jak Dłoń Boga. Pamiętam, jak trzymałem dłoń Janet

w czasie porodu, żartując z nią i pielęgniarkami, modląc się i pragnąc, bym mógł coś zrobić, kiedy bóle porodowe się nasiliły. Ale najbardziej z wszystkiego pamiętam narodziny naszego syna, Luka Patricka Shea, i zdumienie, jakim było oglądanie go moimi śmiertelnymi oczami. Była to święta chwila. Moja ukochana była moja, a ja byłem jej do takiego stopnia, że nowa dusza obudziła się do życia, jak śmiech z serca Boga.

Wróciwszy parę dni później do domu z Janet i Lukiem, włożyliśmy go do jego nowego łóżeczka, opatuliliśmy przed zimnem i śpiewaliśmy mu do snu kołysanki. Potem znaleźliśmy kalendarz adwentowy i otworzyliśmy okienko, które zaniedbaliśmy w czasie minionego trzydniowego zamieszania. Drugi grudnia – narodziny Luka – miał cytat z proroka Izajasza: *Dziecię nam się narodziło, Syn został nam dany.*

Taki Boski kaprys.

I taka powaga.

Kiedy czytam ten wers teraz, nie mogę przestać się zastanawiać, co czuła Matka Boska w dniu narodzin Jej Syna. Pewna cudowna dziecięca opowieść pod tytułem „The Best Christmas Pageant Ever” opowiada historię gangu hałaśliwych awanturników, którzy wepchnęli się na siłę na kościelne przedstawienie z okazji Świąt Bożego Narodzenia i po raz pierwszy w swoim małym pogańskim życiu stanęli twarzą w twarz z ewangeliczną historią. W pewnym momencie ktoś cytuje fragment z Izajasza i wrzaskliwy mały typ, który podchwycił rolę Maryi, odpowiada: *Dziecię mi się narodziło!*

W pewnym sensie, reakcja jest zrozumiała. Jak by to było mieć syna, którego dosłownym przeznaczeniem jest być danym całemu światu? Jak by to było myśleć, że ten skarb, ten mały chłopczyk na moich kolanach jest Synem, nie tylko moim, ale Człowieczym, którego samo Ciało i Krew (Ciało i Krew, które otrzymał ode mnie) ma stać się pokarmem i napojem całego jęczącego, płaczącego, zgiełkliwego, nędznego, samolubnego, niewdzięcznego świata?

Czy mógłbym ofiarować mojego syna takiemu światu?

To pytanie jest więcej niż tylko spekulacją. Gdyż rzeczywistość jest taka, że w Chrystusie, MY musimy ofiarować naszych synów i nasze córki takiemu światu, jak Maryja. Nasze dzieci nie są naszą własnością. Należą do Boga i istnieją po to, by być brane, błogosławione, łamane i dawane przez

Niego w Chrystusie tak pewnie, jak Jezus. Gdyż jesteśmy członkami Chrystusa, a w Nim członkami dla siebie nawzajem. Gdzie On idzie i to, co On robi, tam my – i nasi najmniejsi – musimy iść i to robić.

Czasami się zastanawiam, czy jest to jedyny powód, dla którego Bóg dał nam nie tylko Jezusa, ale naszą Matkę, Maryję, i wszystkich świętych. Gdyż każdy wie, że jest łatwiej ofiarować samego siebie, niż ofiarować ukochanego Boga w ofierze. Jezus pokazuje nam, jak ofiarować siebie, ale to Maryja jest Tą, która pokazuje nam, jak przetrzymać patrząc na to, jak On to robi. I jak zaufać Bogu, że tak jak Jej poród stał się narodzinami Jej Syna i naszego, tak Jego męka stanie się nieskończone wspanialszymi powtórnymi narodzinami ze śmierci, nie tylko dla Niego, nie tylko dla Maryi, ale dla całego świata.

Kobieta, którą pochwycono na cudzołóstwie

Któregoś dnia surowo ostrzegłem mojego dwuletniego syna, Piotrusia, że nie wolno mu pod żadnym pozorem dotykać lub kopać klamki drzwi samochodowych. Dla niego przedstawiałem w ten sposób wieczny edykt, wysławiający klamki samochodowe ponad wszystkie inne rzeczy i zobowiązujący go do obdarzania je czcią aż do końca czasów.

Ale w rzeczywistości wcale tego nie robiłem. Raczej ustalałem tymczasową regułę dostosowaną do jego rozwoju. Nie odzwierciedlała ona ani pełnej prawdy na jego temat, ani na temat samochodów, ale była wystarczająco dobra, by trzymać go z daleka od śmierci w wypadku, aż do momentu, kiedy będzie dojrzały, by jeździć bezpiecznie samemu i któregoś dnia nawet prowadzić samochód.

W wielu przypadkach Stare Przymierze jest tym samym, co „edykt” dotyczący klamek samochodowych, który przedstawiłem Piotrusiowi. Odzwierciedla prawo moralne i jest prawdziwym objawieniem. Ale jest także tymczasowe, nie ostateczne. W pewnym sensie, musimy, podobnie jak św. Paweł, zostawić je za nami w dążeniu do celu, *ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę, w Chrystusie Jezusie* (Flp 3,14). Dostrzega to Izajasz, kiedy mówi powracającym wygnańcom, że odbudowany Izrael będzie krokiem naprzód, a nie nostalgicznym powrotem do chwały minionych lat. Dla

ludzi przesiąkniętych Tradycją, mówi coś szokującego: *Nie wspominajcie wydarzeń minionych, nie roztrząsajcie w myśli dawnych rzeczy. Oto Ja dokonuję rzeczy nowej...* (Iz 43,18-19). Te słowa, zdumiewające dla powracających z wygnania babilońskiego, nabiorą bardziej szokującej mocy, kiedy wraz z Jezusem nastąpi świt epoki mesjańskiej.

Dobrym przykładem jest tutaj spotkanie Jezusa z kobietą, którą pochwycono na cudzołóstwie, i jej oskarżycielami. Jezus, do tego incydentu, ma mnóstwo wrogów, którzy wyrażają swój sprzeciw, kiedy głosi miłosierdzie zamiast potępienia dla grzeszników. Próbują postawić Go w trudnym położeniu, by *pochwyć Go w słowie*. Przyprawiają mu kobietę złapaną na akcie cudzołóstwa i pytają, czy powinna zostać ukamienowana na śmierć, jak jest to przypisane w Prawie, czy też nie. Jeśli powie „nie”, to nie jest prorokiem, gdyż zaprzecza Mojżeszowi. Jeśli powie „tak”, to głosi powstanie przeciwko Rzymowi, który miał wyłączne prawo do wykonywania egzekucji w przypadku poważnych przestępstw w Judei w tamtym czasie.

Odpowiedź Jezusa jest zdumiewającym przykładem tego, jak Nowe Objawienie wykracza poza i wypełnia Stare. W Starym Przymierzu, Dziesięć Przykazań były *napisane palcem Bożym* (Wj 31,18) na kamiennych tablicach. W tej historii Bóg ponownie pochyła się i zaczyna pisać *palcem po ziemi*. Nowe prawo ma za chwilę być ogłoszone: *Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień*.

Nic z tego, co jest prawdziwe lub dobre w Starym Przymierzu, nie zostaje tutaj odrzucone. Cudzołóstwo nie zostaje ogłoszone jako coś, co jest dobre. Grzech nie zostaje usprawiedliwiony. Mojżesz nie zostaje odmalowany jako czarny charakter. Wprost przeciwnie, grzech jest w pełni uznany za grzech, niszczący nie tylko społeczeństwo, ale także samą kobietę, która została stworzona na obraz Boży. Ale, oprócz potwierdzenia tego wszystkiego, co potwierdzało Stare Prawo, Nowe Prawo wypełnia to wszystko, co było tymczasowe i niepełne w Starym Przymierzu. Jezus przychodzi, by objawić, że sensem potępienia w Starym Przymierzu było objawienie wartości i godności osoby ludzkiej, a nie potwierdzenie naszej żądzы krwi. Przychodzi, by przebaczyć, a nie potępić.

Więcej, przychodzi nie tylko, by przebaczyć, ale by wysławić. Drugi Adam klęczy przed tą, której nadaje tytuł „Kobiety” tak jak Ewa i Maryja są nazywane „Kobietą”. Jezus, używając tego tytułu, czyni tę pospolitą

grzesznicę obrazem całego Kościoła, który przedstawi sobie w świetności, *nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany* (Ef 5,27). Staje się ona w tym momencie, bez jakiegokolwiek gwałtu na Prawie, z cudzołożnicy oblubienicą Chrystusa.

Wyzwanie płynące z tego czytania dla dzisiejszych czasów jest ogromne. Odnosi się wprost do naszego nastawienia do więźnia oczekującego wyroku śmierci, do pedofila, do Tej Osoby, dla których Bóg (ależ oczywiście!) nie wymagałby od nas przebaczenia po tym, co oni zrobili. Przed każdym z nich Chrystus klęka. W każdym z nich Chrystus widzi swoją oblubienicę. W imieniu każdego, Boży palec bada nasze serce, szukając miejsca, w którym mógłby napisać swoje Nowe Prawo: *Kto z was jest bez grzechu, niech pierwszy rzuci na nią kamień.*

tlum. Jan J. Franczak

MARK P. SHEA, ur. 1958, pisarz-felietonista publikujący w czasopismach katolickich, współpracuje też z radiem i telewizją. Autor m.in. książek: „Making Senses Out of Scripture: Reading the Bible as the First Christians Did”, „By What Authority? An Evangelical Discovers Catholic Tradition”, „This is My Body: An Evangelical Discovers the Real Presence”. Mieszka w stanie Washington, USA.

sztuka**Z DZIEJÓW GLOBALIZACJI***Fajanse z Delft
w dawnym Gdańsku***Muzeum Narodowe w Gdańsku
marzec – wrzesień 2003 r.**

W ramach obchodów 130-lecia muzealnictwa gdańskiego została otwarta ostatnia z wystaw rocznicowych poświęconych słynnym fajansom z Delft, które przez Gdańsk, między 1650 a 1800 r. trafiały na cały obszar Rzeczypospolitej. Nie było chyba w tamtych latach w Polsce zamku, pałacu, dworu szlacheckiego, których ozdobą nie byłyby te białe farfury, podszkliwnie zdobione w niebieskie wzory.

W samym Gdańsku efektowne wazony ozdabiały zwłaszcza sienie domów patrycjuszowskich. Zajmujące całą szerokość kamienic sienie gdańskie, wysokie na dwie kondygnacje, umeblowane w ciemne, ciężkie, rzeźbione szafy, stoły i fotele, służyły celom reprezentacyjnym, towarzyskim, a także kupieckim, jak na to wskazują XVIII-wieczne rysunki Daniela Chodowieckiego i późniejszych

grafików towarzyszące wystawie. Widać na nich wazony z Delft ustawione rzędem na gzymsach szaf, w symetrycznym układzie. Największy, wraz z pokrywą przekraczający, bywało, wysokość 70 cm, pośrodku szafy, zestawiano z niższymi, smuklejszymi, np. typu flet. Zdarzały się garnitury złożone z pięciu, siedmiu, a nawet dziewięciu sztuk ustawionych z przodu i po bokach szafy. W liczniejszych zestawach znajdowały się także (ustawiane parami) wazony tykwowe o kulistym brzuścu i smukłej szyi, oraz balansowe, o tektonice odwróconej, szerszej w górnej części naczynia. Pojedyncze wazony umieszczano czasem także na konsolach, wstawiano latem do nieczynnych wtedy kominów lub w pokojach jako wazony na kwiaty.

W Delfcie wytwarzano także naczynie stołowe: wazy na zupę, patry na owoce, dzbany na piwo i kufle, dzbanuszki na wódkę (te zaopatrywano w Gdańsku w cynowe pokrywy), oraz czajniki i czarki do picia herbaty, a nawet drobne figurki ludzi i zwierząt. Z czasem delfty wzbogacono o dyskretnie użyty kolor, ale w zasadzie ich znakiem rozpoznawczym pozostał błękitny deseń na białym tle. Odnosi się to także do płytek fajansowych, których w Delfcie nie produkowano wiele. Na wystawie pokazano wyprodukowane w Amsterdamie.

Pragnąc przedstawić możliwie bogaty zestaw typów naczyń z Delft oraz bogactwo ich zdobień, organizatorzy wystawy zwrócili się do muzeów w głębi kraju o wypożyczenie co piękniejszych eksponatów. Tak więc na ekspozycji gdańskiej znalazły się eksponaty z Zamku Królewskiego na Wawelu i Zamku w Warszawie, Muzeum Zamkowego w Malborku, Muzeum Narodowego w Krakowie, Warszawie, Poznaniu i Wrocławiu, Muzeum Okręgowego w Toruniu, innych muzeów gdańskich oraz pożyczone od osób prywatnych. Zbiór delftów gdańskich gromadzony od 1881 r. został bowiem w wyniku przetrzeźwienia tutejszych zbiorów już po ustaniu działań wojennych w 1945 r. znacznie zubożony.

Narodził się ośrodek ceramicznego w Delfcie, który w drugiej połowie XVII w. stał się największym producentem fajansu w Europie, poprzedziły dramatyczne wydarzenia w samym mieście i w położonych na drugim końcu świata Chinach. Powiązania handlowe tutejszych mieszczan z Chinami rozpoczęły się w 1602 r., kiedy to wraz z kupcami innych północnych miast Holandii, dysponującymi kapitałem, założyli spółkę akcyjną do handlu z krajami Dalekiego Wschodu. Ta potężna spółka, czyli Holenderska Kompania Wschodnioindyjska, dorośliła się wkrótce flotylli 150 statków kursujących po morzach i zwożących

do kraju tak poszukiwaną herbatę, jedwabie, przyprawy i niezwykle atrakcyjne dla europejskiego nabywcy wyroby z laki i porcelany. Do połowy XVII w., jak się obecnie szacuje, trafić mogło do Europy ok. 3 mln sztuk porcelany chińskiej. W gdańskich zbiorach zachowało się kilka talerzy z cpoki Ming zdobionych kobaltem.

Epoka ta skończyła się wraz ze śmiercią ostatniego cesarza z tej dynastii w 1644 r. i długotrwałego okresu walk wewnętrznych, które doprowadziły do zburzenia królewskich manufaktur porcelany. Do władzy dochodzi mandżurska dynastia Quing. Na 40 lat ustał wtedy przywóz porcelany do Holandii, która była jej głównym dystrybutorem w Europie. Ucierpieł na tym także kupcy z Delft, gdzie znajdowała się jedna z filii Kompanii. Pewną ilość porcelany udało się Holendrom nabywać w Japonii, ale nie zaspokajała ona potrzeb rynku. W tej luce czasowej pojawiają się fajanse z Delft, wzorowane w formie i zdobnictwie na chińskiej porcelanie.

Trzeba tu wspomnieć o innych zdarzeniach losowych, które dotknęły mieszczan Delftu i zmusiły ich do poszukiwania nowych źródeł utrzymania. Dużych strat doznali oni w wyniku wybuchu prochu w miejscowym arsenale, który spowodował zawalenie się wielu domów. Jeden po drugim zaczęły też upadać tutejsze browary,

nie wytrzymujące konkurencji z tańszym piwem sprowadzanym z Anglii. Sukcesem natomiast zakończyły się próby kilku tutejszych ceramików zdobienia naczyń fajansowych motywami chińskimi. W latach 1650-1670 liczba wytwórni w mieście zwiększyła się z 8 do 28. Do zakładania nowych manufaktur wykorzystano nieużytkowane budynki browarów.

Do powodzenia tzw. delftów na rynkach przyczyniła się duża dbałość ceramików o poziom artystyczny naczyń. Obligowała ich do tego przynależność do gildii malarzy i rzeźbiarzy. To gildia udzielała zezwoleń na działalność poszczególnym warsztatom. Zezwolenie takie mógł otrzymać tylko mistrz lub właściciel zatrudniający mistrza. Wyroby każdego warsztatu były sygnowane. Konkurencja pociągnęła za sobą zmiany w technologii wytwarzania wyrobów. Zmierzały one do maksymalnego upodobnienia grubościennego fajansu z miejscowej gliny o żółtawym zabarwieniu do cienkościennej, białej porcelany chińskiej. Aby uzyskać ten efekt mieszano gliny miejscowe ze sprowadzanymi z innych stron oraz stosowano mleczne szkliwo ołowiowe kryjące gliniany czerep, a po naniesieniu kobaltowych malatur szkliwo skaleniowe, przezroczyste. Efekt był niepowtarzalny.

W zdobnictwie stosowano początkowo tradycyjne motywy chińskie:

schematyczne krajobrazy, pawilony ze scenkami rodzajowymi, kwiaty i zwierzęta. Z czasem zaczęto wprowadzać motywy rodzime: ulubiony motyw tulipana, pejzaże morskie i widoki żaglowców, wiatraki oraz sceny mitologiczne i biblijne. Na zamówienie zdobiono naczynia herbami miast i znanych rodów.

Już na początku XVIII w. fajansom z Delft, oprócz sprowadzanej porcelany chińskiej, zagroziło pojawienie się porcelany saskiej, której tajniki wyrobu odkrył Jan Fryderyk Böttger w 1707 r. Uruchomienie fabryk porcelany w Miśni (1710), Berlinie (1751), Sevres (1756), Wedgwood (1757), a w Polsce m.in. manufaktur fajansu szlacheckiego w Belwederze (1770), fajansu i porcelany w Korcu (1784) ograniczyło zapotrzebowanie na delfty. Na znaczeniu stracił też Gdańsk, jedyny pośrednik w handlu między Holandią a Polską. W wyniku rozbioru naszego kraju polski rynek znacznie się skurczył.

W XIX w. delftami zainteresowali się kolekcjonerzy. Przechodząc w spadku z pokolenia na pokolenie co piękniejsze i lepiej zachowane egzemplarze stały się przedmiotem zbieractwa i handlu antykwarecznego. Trafiały, w postaci całych kolekcji, na aukcje antykwareczne. Zaczęły je też gromadzić muzea we wszystkich większych miastach europejskich.

Pierwszy taki duży zespół złożony z 60 delftów został zakupiony przez władze miasta Gdańska od prywatnego zbieracza i przekazany do założonego w 1872 r. Muzeum Miejskiego. Powiększony w następnych latach został w 1945 r. znacznie przetrzebiony. Ocalały tylko te fajanse, które ukryto w piwnicach muzeum mieszczącego się w budynkach klasztoru o.o. franciszkanów. Po wojnie kolekcję zmuszono do odbudowywania. Pojedyncze egzemplarze wydobywano z gruzowiska śródmieścia, sklejało z ułamków.

Pomysłodawczyni tej znakomitej wystawy – dr Elżbieta Kilarzka, wieloletni kustosz Działu Ceramiki MN w Gdańsku – jest także autorką obszernego tekstu Katalogu, zaopatrzonego w barwne i czarno-białe ilustracje. Znalazły się w nim informacje o historii fajansu w Europie, w tym wytwórni holenderskich, o stanie aktualnych badań nad delftami w Polsce, a szczególnie w Gdańsku, wreszcie przypomniane wielowiekowe związki gospodarcze i kulturalne Polski i Holandii na tle historii gospodarczej Europy i świata.

Krystyna Paluch-Staszkiel



teatr

W NASZEJ KNAJPIE

Teatr Studio w Warszawie

Bal pod orłem

scenografia – Grzegorz Małecki

kostiumy – Dorota Kołodyńska

choreografia – Rafał Dziemidok

muzyka – Jacek Grudzień

scenariusz i reżyseria – Zbigniew

Brzoza

prapremiera 17 października 2003

W swoim przedstawieniu Zbigniew Brzoza wykorzystuje koncepcję spektaklu „Le Bal” z Theatre de Campagnol, a także pamiętnego filmu „Bal” Ettore Scoli: ukazuje historię kraju w ciągu scen pantomimiczno-muzycznych. Ten polski „Bal” jest opowieścią ponurą i bolesną, choć niekiedy zaprawioną sarkastycznym humorem. Rozpoczyna się w 1945 r., kończy zaś na początku XXI w. Oto kilka wybranych sekwencji z historii Polski według Brzozy.

W obskurnej knajpie, będącej miejscem akcji całego spektaklu, żołnierz z wyzwolicielskiej armii monotonicznie gra na harmonii, zaś zabiedzony Polak, o znieruchomiałej, przera-

zonej twarzy, niezdarnie usiłuje tańczyć kazaczoka. Jednocześnie inni siedzący w knajpie Polacy bez protestu oddają kolegom żołnierza wszystko – a niewiele tego – co mają. Z pomieszczenia za knajpianą salą wysuwa się zmaltretowana, skulona dziewczyna w koszuli.

W kolejce po wodę stoją z wiadrami kobiety. Kierownik baru daje im walizkę, najwyraźniej pochodzącą z pokątnego handlu, pełną eleganckich pantofli. Apatyczne dziewczyny ożywają się, łapią buty z innego świata i chcą je przymierzać. Niełatwo im jednak zrzucić z nóg te stare, niełatwo zrzucić z siebie wojnę; dziewczynie w mundurze wojskowe trzewiki jakby przyrosły do stóp. Uda się jednak, będzie można przypomnieć sobie, jak być kobietą.

Lata 60. Tłumek w szarych i zgrzebnych, a zarazem komicznych ubraniach obserwuje z zachwytem pokaz mody. Po podium przechadzają się sztywno modele. Tłumek nie jest w stanie zachować spokoju, rusza do historycznego szturm, najpierw na pożądane wdzianka, a potem na mięso przyniesione w walizce przez babę.

Do roztańczonej restauracji wbiega chłopak w studenckiej czapce, niesie pobitą dziewczynę, za nim wpadają ormowcy z biało-czerwonymi opaskami na rękawach. Goście w knajpie utrudniają funkcjonariuszom polowa-

nic, zaczyna się dramatyczna zabawa w chowanego. Wyciennienie, jakieś sylwetki prą przed siebie w panicznej ucieczce, jednej z nich niewyraźna postać katagorycznym ruchem wręcza walizkę.

Na dansingu w latach 70. pojawiają się efektowni po swojemu Amerykanie. Tubylcy okazują im cześć i podziw bez granic. Kierownik knajpy, jako że nikt tu nie zna języków, w zabawnej pantomimie „tłumaczy” gościom nazwy dań z karty. Potem podłana alkoholem duma narodowa skłania polskich klientów do wyzwania Amerykanina na zawody w picciu wódki. Po wygranym pojedynku tubylcy triumfalnie tańczą zgrzytliwie granego mazura i równie zgrzytliwego polonca. Wreszcie Amerykanin rzuca na stół portfel, a wtedy Polacy poważniają; przy dźwiękach kolędy każdy uroczyście przyjmuje z rąk przybysza monetę-opłatek.

Stan wojenny. Do pełnej ponurych ludzi knajpy wpada radośnie para Francuzów-emisariuszy, palce mają rozsunięte w kształt litery V. Francuzka z egzaltacją całuje polską ziemię, rzuca się na szyję dzielnym Polakom. Podniecona swoim oddaniem sprawie „Solidarności” wdaje się w erotyczne konfiguracje z towarzyszem, razem szaleją przez chwilę wśród posępnych klientów, po czym, emanując beztroską, znikają.

Przy dźwiękach zniekształconego menueta, kojarzącego się z mickiewiczowskimi „Bałem u Senatora” i „Snem Senatora”, podrywa się z pościeli aktor w masce Jaruzelskiego, otulony czerwoną pierzyną jak królewskim płaszczem. Po uściskach z Breżniewem, figlach z raczkującym Gorbaczowem w śpioszkach, zostaje przez tłum wrzucony razem z pierzyną do zapadni. Wynurzy się z niej w finale.

Przedstawienie zagrane jest sprawnie, spośród licznych wykonawców, grających po kilka ról, wyróżnić należy na pewno Andrzeja Mastalerza, Jarosława Boberka, Stanisława Brudnego, Mirosława Zbrojewicza, Marię Peszek (przede wszystkim jako francuską zwolenniczkę „Solidarności”) i Monikę Świtaj w scenie słusznej klasowo zabawy.

W „Bału pod orłem” jest kilka scen znakomitych, ale całość, niestety, ma wiele wad; niektóre sekwencje (jak fragmenty z repatriantami czy te z okresu stalinowskiego) są stanowczo za długie i zbyt często – to zresztą dotyczy i paru innych scen – siada w nich tempo. Kluczową jednak wadą wydaje mi się sam kształt scenariusza. Brzoza niepotrzebnie uznał, że musi zaprezentować prawie wszystkie ważne momenty z powojennej historii Polski (prawie, bo pominięty został grudzień 1970), w efekcie rzecz chwi-

lami przemienia się w ilustrowany podręcznik szkolny. A przecież najbardziej sugestywne są w przedstawieniu te sceny, większość z nich zresztą opisałam wyżej, w których nie konkretne daty są ważne, lecz *Zeitgeist*, ludzkie reakcje i postawy. W tych sekwencjach pojawiają się w obrazach celne skróty myślowe, prawdziwa pasja, wysoka temperatura emocjonalna, niekiedy odwaga w przeciwstawianiu się powszechnie przyjętym przekonaniom. I te sekwencje przypominają, czym może być w teatrze opowieść o historii. Dlatego apel do reżysera: panie Brzoza, nie ucz nas pan, pan rób sztukę!

Joanna Godlewska



**NIEMIŁOSIERNE
FUNKCJONARIUSZKI
BOŻEGO MIŁOSIERDZIA**

Siostry Magdalenki

(Magdalene Sisters)

Wlk.Bryt./Irlandia 2002

Reż.: Peter Mullan

Wyk.: Geraldine McEwan, Anne-Marie Duff, Nora-Jane Noone, Dorothy Duffy, Eileen Walsh i in.

119 min. SPInka

Przyznanie w 2002 r. filmowi Petera Mullana Złoty Lwów w Wenecji stało się przyczyną skandalu i niekończących się dyskusji. Zasiadający w radzie festiwalu Valerio Riva odmówił udziału w gali finałowej mówiąc, że „Siostry Magdalenki” to czysta propaganda, jak ta, którą w hitlerowskich Niemczech uprawiała Leni Riefenstahl, a nagroda jury to zwykła prowokacja. *To wielkie, gorzkie rozczarowanie* – mówi kard. Ersilio Tonini. – *Złoty Lew dla filmu, który nie mówi prawdy o Kościele, Złoty Lew dla reżysera, który w sposób obraźliwy traktuje ka-*

tolicyzm i katolików, nie przynoszą Festiwalowi zaszczytu. Przeciwnie, okrywają Festiwal hańbą. Inny włoski duchowny dopowiada: *Ktokolwiek uhonorował ten film, zrobił to wyłącznie ze względu na jego antykatolicki charakter.*

Film Mullana opowiada o jednym z irlandzkich zakładów wychowawczych prowadzonych w latach 60. przez siostry magdalenki. Jednak nazywanie go wychowawczym to duża przesada. Jest on raczej obozem pracy, w którym o surową dyscyplinę dbają zakonnice przypominające bardziej oprawców niż pedagogów. Dziewczęta wstają o szóstej rano, aby po krótkiej modlitwie i śniadaniu przystąpić do całodziennej pracy. Założony system wychowawczy nie przewiduje żadnego, nawet elementarnego programu nauczania, nie wyłączając religijnego, jeśli nie liczyć pobożnych lektur w czasie posiłków. Podopieczne wykonują najprostsze prace w pralni i, jak się je przekonuje, jest to jedyna droga, aby ocalić ich – w przeciwnym razie – zgubione dusze. Jednocześnie głęboką troską zakonnice pozostaje, aby między wychowankami nie zadzierzgnęły się żadne międzyludzkie więzi. Z tego też względu rygorystycznie przestrzegany jest zakaz jakichkolwiek rozmów.

W centrum ukazanego dramatu znajdują się cztery nastoletnie dziewcz-

częta, które trafiają tu z piętnem niemoralnych i zdeprawowanych. Co stanowi o ich winie? Margaret została zgwałcona podczas wesela przez pijanego kuzyna; wychowywana w sierocińcu Bernadetta rozmawiała przez siatkę z chłopcami. Na sumieniu rzeczywiście coś mają Crispina i Patricia, które są nieletnimi matkami nieślubnych dzieci. Ale czy nawet za to wykroczenie przeciw moralności chrześcijańskiej odpowiednią karą jest zmuszenie do zgody na oddanie dziecka w obce ręce i wieloletnia izolacja w miejscu będącym obozem pracy? Na ukazany w filmie zakład normalny człowiek zgodziłby się skazać najgroźniejszych młodocianych przestępców, a i to z dużymi oporami.

Chociaż film, jako całość, stanowi pewną fikcję, to akurat te biografie zaczerpnięte zostały prosto z życia. Można oczywiście pytać, czy nie są one przez Mullana dobrane tendencyjnie, by potraktować je jako pretekst do ataku na Kościół. Otóż do realizacji filmu sprowokował reżysera cykl filmów dokumentalnych o podopiecznych sióstr magdalenek, jaki wyemitowała telewizja. Co więcej, gdy wokół werdyktu weneckiego jury wybuchł skandal, wiele włoskich i angielskich gazet postanowiło przeprowadzić prywatne śledztwa. Ich rezultaty nie tylko potwierdziły prawdziwość ukazanego obrazu, ale – jak mówi

Mullan – pokazały, że to, co zawarto w filmie, stanowi mocno stonowaną wersję faktycznego stanu rzeczy.

Jeśli jednak nawet uznamy, że przedstawiony na ekranie obraz wydarzeń nie odbiega in minus od stanu faktycznego, to nadal bez odpowiedzi pozostaje pytanie, czy „Siostry Magdaleny” są dziełem propagandowym, a więc antykościelną i antykatolicką agitką. Albowiem i prawdę przecież można pokazywać w sposób wyrwany z kontekstu, w tendencyjnym naświetleniu, a zatem nieuczciwie. A wówczas, stając się półprawdą, będzie całym kłamstwem.

Ze wspomnianymi kontekstami jest u Mullana rzeczywiście problem, gdyż ukazuje tylko jeden ośrodek opiekuńczy. Tymczasem, podobno w innych ośrodkach tego typu panowały zbliżone warunki. Ponadto zainteresowani problematyką pedagogiki zwracają uwagę jakoby w wielu krajach anglosaskich wychowanie tradycyjnie kierowało się ogromnym rygoryzmem, częstokroć graniczącym z okrucieństwem, choć w tym czasie zaczęło ulegać liberalizacji. Być może, ale czy ten fakt może posłużyć za usprawiedliwienie? Jeden ze znanych historyków pisał niegdyś o ciemnych kartach z dziejów Kościoła, że chrześcijanie pragnący je tłumaczyć tym, że wówczas inni postępowali jeszcze gorzej, jest kiepską apologetyką. Nie-

rozwiązany i pałacy pozostaje bowiem problem, w jaki sposób z doktryny opartej na miłości bliźniego i poszanowaniu jego godności – nawet jeśli byłby najgorszym grzesznikiem – wyrasta praktyczny system sprzeniewierzający się wszelkim naczelnym założeniom przyjmowanym w teorii. Tak przecież – abstrahując już od kontekstu – dzieje się w ukazanym klasztorze, gdzie dziewczęta traktowane są przedmiotowo i bez odrobiny miłosierdzia. Gdy Bernadetta wyznaje siostrze przełożonej, że nie wie, dlaczego się tu znalazła, słyszy w odpowiedzi, że jest zarazem głupia oraz ładna i jako taka stanowi dla mężczyzn wielką pokusę. Aby więc z góry zapobiec możliwemu złu, należy odizolować ją od świata. *Umieścili mnie w Good Shepard w Corku. Nie miałam nawet szansy pożegnać się z moimi siostrami (...) Zmienili mi imię i zabronili komukolwiek mówić o przyczynie, dla której się tu znalazłam... Straciłam tam wszystko: godność, tożsamość, imię* – wspomina jedna z magdalenek w wydawie drukowanym na łamach włoskiej prasy. Brak osobowego stosunku do podopiecznych, w których dostrzega się tylko zło, bądź choćby tylko możliwość jego zaistnienia, musi prowadzić mocą wewnętrznej logiki do nieustannego ich upokarzania i poniżania. Mają wyzbyć się dumy, uznać swoją grzeszność oraz brak własnej

wartości i przez ślepe posłuszeństwo zasłużyć na zbawienie. W ten sposób cała retoryka chrześcijańska służy usprawiedliwianiu tego, co przy nieuprzedzonym myśleniu byłoby nie do przyjęcia.

Niezwykłe interesujące i płodne mogłoby się okazać bliższe zanalizowanie owego mechanizmu, który prowadzi od pięknych i wzniosłych ideałów do wytworzenia na ich podstawie systemu urągającego ludzkiej godności. Mullan tego nie robi, ale trudno czynić mu z tego zarzut. Po pierwsze dlatego, że film opowiada całą historię z perspektywy dziewcząt, a siostry zakonne widziane są zawsze tylko i wyłącznie ich oczyma. Dlatego, podobnie jak i one, możemy zobaczyć jedynie finalny efekt owej transformacji. Po drugie, można mieć wątpliwości, czy widz mógłby ten proces zaobserwować, nawet gdyby kamera wkroczyła do pomieszczeń sióstr i próbowała ukazać ich życie poza czasem służby. Reżyser wyraźnie bowiem sugeruje, że to nie one są twórcami owego systemu; to tylko sprawne jego funkcjonariuszki, które wdrożono do służby, prawdopodobnie z taką samą brutalnością, oduczając je po drodze stawiania jakichkolwiek pytań.

Nie można natomiast postawić Mullanowi zarzutu pominięcia kontekstu społecznego ówczesnej Irlandii, w którym osadzona została akcja fil-

mu. To prawda, że pojawia się on jedynie na marginesie ukazanych zdarzeń i nie stanowi odrębnego, samodzielnego obiektu zainteresowań jego twórcy. Niemniej jednak zaistniał w filmie i to w sposób nadzwyczaj ostry i drastyczny. Reżyser musiał bowiem pokazać, że tego rodzaju domy dla dziewcząt nie mogłyby zaistnieć, a przynajmniej funkcjonować na taką skalę, gdyby nie było, jeśli nie akceptacji, to przynajmniej milczącej zgody ogółu na nie. I tu odsłania się prawdziwy dramat. Bo tak naprawdę pojawiający się w tle rodzice są jeszcze bardziej przerażający od będących w centrum oskarżenia zakonnic. Dla nich przecież podopieczne są zupełnie obce i łatwo sobie wyobrazić, a także zrozumieć, że opanowanie odpowiedniej techniki, by nie nawiązywać z nimi bliższych relacji, otwiera drogę do bezlitosnego okrucieństwa. Ale rodzice? Jak bardzo musieli być zindoktrynowani ówczesnym nauczaniem tamtejszego Kościoła, by nie tylko zgadzać się, ale wręcz prosić o przyjęcie córek do zakładów sióstr magdalenek, których regulamin nie przewidywał wizyt ani kontaktu listowego z rodziną. Do najbardziej wstrząsających scen należą właśnie te, w których ojciec lub matka nie potrafią wykrzesać z siebie choćby isierki miłości. Tak jest w przypadku rodziców Patrici, nie mających nawet chę-

ci spojrzeć na nowo narodzonego wnuka, z którego tak bardzo cieszy się ich córka, po czym zmuszają ją, by jeszcze w szpitalu oddała go do adopcji. Nie mniejsze wrażenie sprawia scena, w której rozwścieczony ojciec odstawia do sióstr zbiegłą z zakładu córkę, która chciała być razem z rodziną. Lejąc ją pasem i wymyślając od najgorszych mówi, żeby nie próbowała więcej uciekać, bo ona nie ma domu, a oni nie mają już córki.

Zarzuca się Mullanowi, że zrobił film z tezą, której, ze szkodą dla ostatecznego efektu artystycznego, a także waloru poznawczego dzieła, podporządkował w sposób schematyczny konstrukcję fabuły i postaci. Trzeba się zgodzić, że reżyser dobrze wie, co chce powiedzieć, i w tym zakresie nie chce pozostawiać żadnych niedomówień. Prawdą jest również, że w swym najogólniejszym schemacie „Siostry Magdaleny” przywodzą na myśl niezliczone filmy obozowe i więzienne, w których jednoznacznie przeciwstawia się dobrych i bezbronnych więźniów bezlitosnym oprawcom, którzy nader często są całkowicie odczłowieczeni. Dlatego też niewątpliwie i sylwetki sióstr zostają spłaszczone oraz ujednolicone. Ale to schematyczne ujednolicenie postaci zakonnic nie musi być od razu rozumiane jako próba manipulacji widzom. Wydaje się raczej związane z samą konwencją,

a także z rozumieniem przez reżysera przedstawianego problemu. Mullan bowiem na przykładzie jednego zakładu próbuje postawić diagnozę ówczesnemu systemowi wychowawczemu. Zbyttna indywidualizacja siostr mogłaby zaś sugerować, że to, co obserwujemy, jest przypadkiem jednostkowym uwarunkowanym przez nie-szczęśliwą koincydencję ich osobistych kompleksów i charakterów. Reżyser stara się zatem uchwycić to, co można określić jako ich charakter społeczny, a więc scharakteryzować je przez cechy wspólne. Warto zwrócić uwagę, że nie jest to podejście nieuprądomocnione, albowiem zakony prowadzą długoletnią formację swoich członków, kształtując ich wedle ściśle określonych wzorców. Jeśli dodamy do tego przeświadczenie reżysera, że Kościół w Irlandii miał cechy totalitarne, to siostry muszą być do siebie podobne jak wszyscy aparatchycy na usługach totalitarnej maszyny, która boi się i niszczy wszystko, co indywidualne. W tym świetle jednowymiarowe zakonnice stanowią nie ucieczkę, ale środek do uzasadnienia postawionej tezy, lecz integralny element diagnozy. One są nie tylko elementami nieludzkiego systemu, lecz i jego ofiarami.

Mullan opowiada swoją historię z pasją i gniewem, ale jest to święty gniew człowieka oburzonego krzyw-

dą niewinnych, dla której w ostatecznym rozrachunku nie ma usprawiedliwienia. Nic więc dziwnego, że niekiedy ponoszą go emocje i kilka scen jest – prawdopodobnie! – przeszarżowanych. Należałoby tu wymienić moment, w którym zakonnice przeprowadzają wśród nagich dziewcząt swoisty konkurs piękności – na największą pupę, największe i najmniejsze piersi itp. Ale z drugiej strony może to być pewien skrót, którego celem było ukazanie poniżania przed grupą. Cytowana już magdalenka opowiadała, jak bito ją nagą pasem, czy, gdy się zmoczyła w nocy, kazano jej maszerować przed całą grupą z materacem na głowie. Zasadnicze wątpliwości budzi efekt, jaki przynosi zemsta Margaret na księdzu, który wykorzystywał seksualnie Crispinę. Otóż do porcji prania, która zawierała jego rzeczy osobiste, dziewczyna dokłada porcję trującej rośliny. W rezultacie ogarnięty niecznośnym śwędzieniem duchowny ucieka podczas mszy od ołtarza, rozbiegając się przy tym do naga. W tym momencie Mullan daje upust złości, a widz otrzymuje przynajmniej częściową, ale i dość prymitywną satysfakcję za zło, jakie wyrządzano bohaterkom filmu, z którymi, podobnie jak reżyser, zdążył się już utożsamić.

„Siostry Magdalenki” nie są arcydziełem, ale są sprawnie i całkiem dobrze zrobionym filmem. Na festiwa-

lach nie zawsze nagradza się dzieła o największej wartości artystycznej. Niekiedy nagrody przypadają obrazom nie tyle wybitnym, ile ważnym z powodów społecznych i politycznych. Tak stało się i tym razem. Reżyser upomniał się – może nazbyt nachalnie – o pamięć skrzywdzonych przez ludzi opacznie pojmujących wiarę. I może było to potrzebne zarówno byłym wychowankom siostr magda lenek, jak i samemu Kościołowi, który jest Kościołem pielgrzymującym, ale niekiedy także błędzącym.

Jan Pniewski

książki

NOSTALGIE WĘDROWNEGO BARDA

Józef Baran

Dom z otwartymi ścianami

Wydawnictwo Nowy Świat
Warszawa 2001, ss. 111;

Najdłuższa podróż

Wydawnictwo Nowy Świat
Warszawa 2002, ss. 238.

Józef Baran – piewca rodzinnego Borzęcina i innych miejsc urzekających go naturalnym pięknem, w ostatnich wierszach poszerzył teren swego zachwyty o inne – dalsze – przestrzenie, nawet o inne kontynenty. Wydane równolegle dwie książki: zbiór wierszy i dzienniki, pisane w tym samym, co wiersze czasie, tworzą spójną, uzupełniającą się całość: świadectwo życia duchowego i przygód ciała – łącznie z bliskimi i dalekimi podróżami, a także ciężką chorobą, z której poeta wyszedł zwycięsko. Podkreśla-

jąc w pewnym miejscu dzienników własne ciągoty manichejskie, jest wszakże Baran przede wszystkim – zwłaszcza w wierszach i zapiskach szpitalnych – dzieckiem chrześcijańskiego Boga, któremu poeta po dziecięcemu ufa. Notuje latem 2002 r. taką refleksję przy okazji oceny nowych wierszy Czesława Miłosza: *A jednak smutna ta niewiedza wielkiego człowieka, który jest ślepcem jak każdy człowiek stojący przed ścianą i próbujący ją opukać, czy jest coś za nią. Miłosz zamknął się na klucz racjonalizmu, a chce dotknąć nieba, „drugiej przestrzeni”. W tym tkwi jakiś paradoks. Ja jestem tylko przekonany o jednym: że u Boga wszystko jest możliwe, nie tylko druga przestrzeń, ale i dziesięć wymiarów. To podstawa mojej wiary.*

Jako poeta – dosadny i czuły jednocześnie, w dziennikach prezentuje Baran wartości pisarskie wyniesione z uprawiania na co dzień zawodu dziennikarza: zwięźłość, lapidarność, niekiedy wręcz skrótowość. Żadnego przegadania i czułościowości. Żadnego publicystycznego nadmiaru. Mottem do tego podwójnego pisania mógłby być czterowiersz z jednego z „Wierszy włoskich”:

*piszę by sam sobie udowodnić
że istnieję na tej ziemi
przez którą przemykamy cienie
anonimowi i niemi*

Dla Józefa Barana każdy akt twórczy to taki właśnie atak na bezimienność i niemotę współczesnego człowieka. Zarówno w wierszach borzęckich, jak i krakowskich, a także w tych ze świata, poeta stara się przede wszystkim zapisywać chwile wyróżniające się kumulacją zachwyty lub cierpienia i włączać je w składającą się z nich wieczność. Nieobojętność zarówno na otaczające go piękno, jak i szarość i ból codzienności, wynika z jego wrażliwości, którą tak określa w tytułowym wierszu „Dom z otwartymi ścianami”:

*przez unerwione ściany
słyszę trzęsienie ziemi w Turcji
imieninowe sto lat sto lat
waniliowy zapach najszczerzych
[rozmów
dzieciństwa*

(...)
*chciałbym odpocząć w ciszy
ale te ściany są jak stale
nie domknięte okiennice
i nawet zasypiają jak zając na
miedzy
z otwartymi uszami
i oczami*

Każdy poeta jest wyjątkowym wrażliwcem, z wrażliwości, z empatii wobec wszelkiego istnienia rodzi się potrzeba i dar sztuki słowa. U Józefa Barana ten szczególnie dar znalazł podwójne ujście, czyniąc z jego liryki minireportaże poetyckie, a z jego

dziennikarskich zapisków liryczne akty strzeliste. Pisząc w „Wierszach włoskich” o *sprzedawcy parasolek / z czarnej planety Etiopii*, który *po paru minutach / wspólnego milczenia na tańce / zaufał mi swój bagaż / i pogwizdując / oddalił się w stronę bistra*, poeta snuje refleksje na temat nie najgorszej wciąż kondycji świata, wobec tak spektakularnego dowodu braterstwa ze strony *obcego człowieka*. Czyż wiersz ten nie jest kawałkiem dobrego reportażu? Z kolei w dziennikach pod datą 3 V 1999 r. znajduje się fragment opisujący pięć dni w Borzęcinie: *W drugi dzień zrobiłem rundkę na rowerze: Borzęcin Dolny – Wał Ruda – Radłów – Waryś – Borzęcin. Byłem jak pod narkozą wiosny. Atakowała ze wszystkich stron: z powietrza, z ziemi, z lasu. Niesamowite spotkanie z żabami bombardującymi stawek rechotem, a także ciepłe, metafizyczne spotkanie z baziami nad stawkiem. Nagle jakbym zderzył się twarzą w twarz z sobą, małym chłopcem, który krył się w wiklinach nadrzecznych i zrywał puszyste baze. Zapach, obraz wikliny... wszystko to przywołuje wspomnienia tak niesamowicie intensywne, że zapiera wprost dech w piersiach. To przecież dla odmiany kawałek dobrej spoistej prozy lirycznej.*

Gdy poeta mówi w dziennikach: *jestem dziecięciem borzęckich pól i lasów* – rozumiemy jego ambiwalencje

w reagowaniu na „wielki świat” w Europie, Ameryce, Australii i jego przychylność raczej dla wszelkiej maści emigrantów niż miejscowych bossów, a także dla ludów przegranych: Indian, Aborygenów. Dla czytelnika obydwu książek Józefa Barana możliwość śledzenia toku myśli i uczuć poety w dwóch literackich wymiarach jest niezrównaną przygodą. W tok zapisków dziennika wpisane są zresztą od czasu do czasu te same wiersze, które czytaliśmy już w zbiorze „Dom z otwartymi ścianami”, tworząc poruszający dokument aktywności duchowej poety, którego wyobraźnia potykając się o każdy, najmniejszy stopień rzeczywistości nabudowuje na nim słowny obraz odbity natychmiast w mózgu i sercu borzęckiego barda.

Wędrując coraz dalej od granic swojej wsi, swojego miasta, obejmując uwagę coraz szersze przestrzenie egzystencji, poeta zdobywa wiedzę o międzyludzkich i międzygwiezdnych regułach współtowania. Rezultatem tych wielopłaszczyznowych penetracji jest konkluzja z wiersza „Władcy końca XX wieku”: *uzyskujemy połączenie z gwiazdami / tracimy łączność ze sobą*. Tęsknota za dawnym stylem bycia, gdy przy biesiadnym stole spotykali się bliscy, by dzielić się sobą jak chlebem, wraca i w wierszach, i w dziennikach J. Barana. Pod datą 15 V 1999 r. czytamy: *Zaginęła sztuka rozmawiania.*

Wraz ze starą kulturą chłopską zaginęły formy wspólnego bycia ze sobą. Nikt nie umie na niczym grać. Nikt nie zna piosenek. Wymierają gawędziarze. Powyrastały przepaście między pokoleniami. Temat polityczny, który latami wiązał Polaków przy rodzinnych stołach (a często różnił), już nie rozwiązuje języków ani serc. Więc – nuda ziewanie mlaskanie bąkanie, próby prze-gaduszek: wszystko nieudane...

Przywiązany do rodzinnych stron i tradycji poeta ubolewa nie tylko nad upadkiem dawnych obyczajów, ma wciąż nowe tęsknoty. Gdy zasmakował podróży, marzy mu się coraz to dalsza przestrzeń do zwiedzania, potrafi też dziękować Opatrzności za dar wędrowania po świecie. W „Balladzie o turkoczącej planecie” mówi wprost: *Tylko podróż się liczy kół turkotanie*. W wierszu „Czysta forma” przebywanie wciąż w nowej przestrzeni i chłonięcie jej zmysłami nazywa *niedościgłą czystą formą / obcowania z wiecznością*. Akceptując świat jako dzieło Stwórcy, poeta potrafi przyznać się i do swoich poznawczych talentów i swoich ułomności w korzystaniu z łaski istnienia:

*czasem świat się na dworze
od świtu ROZPOBOŻA
i gdzie spojrzysz tam wszędzie
trwa ziemi wniebowzięcie
biją na ziemi i niebie
promienne źródła od Ciebie*

*a czasem świat się NIEBOŻY
nic się we Wszystko nie złoży
i czego się tknę
obraca się w mgłę
zimny całun po Nieobecny*

Głównym atrybutem sztuki słowa jest jednak zachwyt. Wie o tym Józef Baran, tak jak i wiedzą inni poeci. On jednak przetwarza tę wiedzę po swojemu: *czyż zachwyt nie jest / najwyższą formą modlitwy* – pyta w pełnym zachwycenia urodą pejzażu wierszu „W górach”. W wierszu „Więcej czułości” zapisuje receptę na skuteczny lek przeciw smutkowi istnienia:

*otwórz NA CHWILĘ oczy
to może trwa
jedyna wieczność
którą przeoczysz*

Wędrując przez przestrzeń świata i swoje wobec nich ambiwalencje, dzieli się w końcu poeta z czytelnikami ostateczną życiową nostalgią, z której od razu wycofuje się w imię tegoż, danego mu raz jeden, życia: *czasem odejść by się chciało / lecz się już poprzyrastało / do wszystkiego na tej ziemi / do gałązek i korzeni / sobie znanych przyzwyczaję / i jak wszystko to zostawić...* Wciąż przecież jest się czym zachwycać, a więc i o czym pisać wiersze.

W dziennikach mówi poeta o swej codzienności, o wzlotach i upadkach człowieka i poety. Nie mitologizuje, nie celebrytuje nazbyt własnej osoby,

przeciwnie – tworzy często ironiczny dystans do samego siebie. Zwierza się czytelnikom z własnych lektur, zapisuje myśli siebie-mędrca i zwykłego śmiertelnika, notuje własne wiersze i cytuje „wielkich”. Opis kontaktów z żywymi przeplata się tu ze wspomnieniami zmarłych, nawiązania do osób rodaków w ojczyźnie zmieniają się w zapiski ze świata w refleksje na temat rodaków na obczyźnie. „Najdłuższa podróż” rozpoczyna się chronologią spraw rodzinnych, by zmienić się w raptularz podróżnika po Toskanii, USA, Australii i zakończyć „Sposwiedzią szpitalną”. Tytułowa „Najdłuższa podróż” dotyczy bowiem choroby właśnie, operacji i powrotów do szpitala na długotrwałą terapię. Warto przeczytać te niebanalne, tchnące autentycznym lękiem i dziękczynieniem stronic.

Jeśli los Barana-poety lśni jak motyl w metaforach wierszy, w dziennikach dokonuje się tego losu nabijanie na migotliwy rzemień trwania. Ponieważ los nie poskąpił poecie przygód, wyznaje on z rozbrajającą otwartością: *Gdyby mi ktoś chłopcu pasącemu krowy pod lasem czarnawskim pokazał kraje, które zobaczę, sławnych ludzi, których poznam, jadło i trunki, których będę kosztował na przyjęciach, nagrody, które otrzymam – byłbym szczęśliwy. Więc dlaczego nie jestem?* Otóż metafizyka istnienia to nie

jest proste równanie. To jest równanie z wieloma niewiadomymi i całe nasze życie nie wystarczy, żebyśmy posiedli wystarczającą wiedzę, by je rozwiązać. Tego m.in. uczy nas słodko-gorzka liryka Józefa Barana i komentarz do niej w dziennikach.

Adriana Szymańska

HISTORIA I FIKCJA

Kazimierz Brandys

Co nie jest prawdą. Notatki z lektur i życia

Wyd. WAB, Warszawa 2003,
ss. 156

„Rynek”, „Dżoker”, „Listy do pani Z.”, „Miesiące”, „Zapamiętane”, „Przygody Robinsona” – to, spointowany najnowszym wydaniem pośmiertnie tomem pt. „Co nie jest prawdą”, cykl zapisanego osobistego dyskursu wewnętrznego, stale towarzyszącego i patrolującego twórczości Kazimierza Brandysa. Ten swoisty, rozłożony w czasie (sięgający „głębokiego” PRL-u), niekonwencjonalny,

zeseizowany „dziennik” pisarza niejako w naturalny sposób krzyżuje się z jego utworami czysto fabularnymi, bywa też wiarygodnym źródłem ujawniania intencji autorskich, genezy i okoliczności powstawania znanych powieści. Pisarstwo Brandysa było w szczególny sposób zakorzenione w życiu (o czym może świadczyć również podtytuł omawianego tu tomu: „Notatki z lektur i życia”), autor „Nierzeczywistości” zaliczał się do twórców szczególnie autokrytycznych, poddających permanentnej refleksji i ocenie swe postępowanie, zachowanie, postawę oraz sposób manifestowania ich w literaturze; wiele z wypisanych wyżej jego pozycji quasi-dokumentarnych, ale i powieści ma charakter rozprawy ze swoimi bądź rozpowszechnionymi współcześnie zbyt pospiesznymi, czynionymi nieraz na wyrost diagnozami. W tej twórczości, jak w mało której, prawda historyczna przenika się z wyrafinowaną fikcją, fakty z iluzjami, diagnozy z hipotezami – do tego stopnia, że temat współzależności życia i literatury w świecie, graniczenia autentyzmu z kreacją staje się punktem wyjścia wielu utworów. By przypomnieć choćby wznowione przed paru laty, ale wciąż niedostatecznie docenione przez krytykę „Rondo” – wchodzące w swoisty spór z polskimi, zwłaszcza podręcznikowymi, „klišami” dziejów; jest to powieść pisa-

na można rzec na przekór obowiązującej przez lata wykładni polskiej historii czasów okupacji hitlerowskiej, powieść niejako prowokacyjna również w stosunku do uświęconych racji narodowych. Fikcja wprowadzona tu przez narratora na „poligon” dziejów, czyli konkretnie: fikcyjna organizacja konspiracyjna wymyślona przez bohatera powieści Toma głównie na użytek jego patriotycznie nastawionej ukochanej Toli Mohoczy, powoduje łańcuch następstw nie tylko realnych, ale i najbardziej dotkliwych dla samego Toma, któremu w finale książki cudem udaje się uchronić przed wyrokiem śmierci wydanym nań przez niewtajemniczonych w rzecz członków... jego własnego podziemnego „Ronda”. Z kolei bohater nieco wcześniejszej powieści Brandysa, noszącej tytuł „Pomysł”, Polak ciężko doświadczony przez wojnę i polityczne okoliczności lat powojennych, układający na Sorbonie, postanawia w oryginalny sposób zerwać ze swoją i zbiorową przeszłością i rzucić prowokacyjne wyzwanie konwencjonalnemu obrazowi dziejów. Przekonuje swoich studentów do tezy o złowieszczej roli historii w budowaniu teraźniejszości, o negatywnym i szkodliwym wpływie myślenia „kategoriami historii” na ludzkie życie. Ponosi go wena, wpada na pomysł wymyślenia na użytek kompletnie nie znających

polskich dziejów słuchaczy – nowych epizodów dawnej historii literatury polskiej, z wybijającym się wieszczem naszego renesansu niejakim Erazmem Łysowolskim; niewykryte oszustwo, a także rosnące audytorium wykładów, podsyca zapal i fantazję bohatera „Pomysłu”, który sprawdza, do jakich granic można doprowadzić tak konstruowaną, opartą na logicznych przesłankach, fikcję... Okazuje się, że do dalekich i zaskakujących samego autora pomysłu – do czego przyczynia się z pewnością fakt, że sami studenci mają dość wpajanej im nabożnie historii, jako że wykłady trafiają w apogeum gorącej w Paryżu wiosny 1968 r. i mniej bawi teraz słuchaczy to, czy opowiada im się o Reju, Kochanowskim czy też Łysowolskim, aniżeli to, że słuchają zbicznych z duchem czasu, atrakcyjnych i dynamicznie prowadzonych prelekcji. Nb. w jednym z zapisów ostatniego tomu „dzienników” Brandys z satysfakcją zauważa w metrze młodego człowieka pogrążonego w lekturze francuskiego przekładu jego „Pomysłu”...

Wątek cienkiej, ostatnio mocno już nadwątlonej i wchodzącej w zależność, układy granicy między rzeczywistością z fikcją, prawdą a iluzją, a także związany z nim temat wiarygodności ustaleń historii, przewija się jako motyw przewodni dyskursu tego pośmiertnie wydanego tomu. To, co jest,

a co nie jest prawdą, próbuje zgłębić często sam piszący, dopytują się o to krytycy i czytelnicy jego książek; kiedy Brandys po długich przygotowaniach i zwłoce spowodowanej złym stanem zdrowia zjeżdża na krótki okres z Paryża do kraju, biorąc udział m.in. w promocji swych „Przygód Robinsona”, zwraca uwagę na zasadniczy stawiany sobie przez czytelników zarzut: że w jego książkach granice oddzielające zmyślenie od prawdy nie są jasne. Odpowiada na to, że w literaturze właśnie jest miejsce na sprawy niejasne: *Na przykład nie jest wyjaśnione, czy Madame Chauchat spędziła noc miłosną z Hansem Castorpem albo czy Wokulski wysadził się w powietrze czy też wyjechał robić wynalazki naukowe z profesorem Geistem, i że nawet nie jest całkiem jasne, w jaki sposób Gustaw przemienił się w Konrada...* I w innym miejscu o „Przygodach Robinsona”: *Przypuszczam, że większość czytelników nie uwierzy mi, jeśli zapewnię, iż fikcja nie przekracza dziesięciu procent narracji...* Brandys tłumacząc się pozostaje tu na terenie literatury, ale idąc tropem jego przemyśleń nie sposób nie zauważyć, że dla większości jego czytelników, zwłaszcza z pokoleń nie doświadczonych przez wojnę i czasy reżimu stalinowskiego, istotna jest prawda życia, czyli że w ich optyce pozostałe dziewięćdziesiąt procent narracji może zawierać niemniej nieźłą por-

cję nieprawdopodobnej treści – zwłaszcza że ma za sobą legitymację autora, którego życie samo w sobie zasługiwało na niezwykłą powieść, pamiętając o gehennie jego żydowskiej rodziny, okolicznościach śmierci ojca, o ukrywaniu się ze względu na żydowskie pochodzenie podczas okupacji (*Obliczyłem kiedyś, że na moje ocalenie zapracowało w sumie kilkadziesiąt osób, nie licząc setek ludzi, którzy wiedzieli, kim jestem... Pamiętam swąd dymu z płonących domów, ludzi wyskakujących z okien na bruk i groby dziecięce na podwórkach... Pamiętam chłopców w hełmach ginących na barykadach...*). Iluz to widzim fikcyjna, a co najmniej nieprawdopodobna wydawała się przecież autentyczna okupacyjna opowieść o losach Władysława Szpilmana zobrażowana w „Pianiście” Polańskiego...

Jak w poprzednich tomach swego „dziennika”, Brandys nie może pogodzić się szczególnie z wieloma uproszczeniami i eufemizmami świadomości zbiorowej odnoszonymi do zakrętów polskich dziejów XX w. Dla niego i bohaterów jego prozy historia nie jest już transcendentnym fatum czy zobiektywizowanym Hegłowskim duchem, determinującym byt narodów, losy świata. Jest – zanim jeszcze przeobrazi się w Mit lub zawiąże w Księgę – tworem gry sił społecznych, rezultatem często spontanicznych ludzkich działań i interakcji, emocji i am-

bicji, interesów i resentymentów, a również – iluzji, rojeń i zaskakujących „pomysłów”.

Mieczysław Orski

**Z DROHOBYCZA:
ZAPOMNIANY, ŚWIĘTY...**

Stanisław Cieślak SJ

**Marcin Laterna SJ
(1552-1598),
działacz
kontrreformacyjny**

Wyd. WAM, Wyższa Szkoła
Filozoficzno-Pedagogiczna
„Ignatianum”,
Kraków 2003, ss. 400.

Czytając studium (pracę dokorską) dr. Stanisława Cieślaka SJ o Marcinie Laternie SJ ma się nieodparte wrażenie, jak gdyby autor był co najmniej żoną bohatera (niemożliwe jednak z powodu ślubów czystości złożonych przez obydwu, plus różnica wieków, chociaż, gdy chodzi o miłość...), albo jego aniołem stróżem.

Wiedza Cieślaka o życiu Laterny i o tych, których spotykał, o kimś,

kogo nie ma pośród żywych już blisko 500 lat, jest zatrważająca. Trzeba mieć ogromną pasję lub nosić w sobie jakiś neurotyczny niepokój, aby z tak cierpliwą, typową dla Indian, drobiazgowością tropić czyjeś ślady.

A może, jest to po prostu rzetelna – aż do bólu – uczciwość krakowskiego historyka, przed którym pozostaje tylko pochylić głowę i zamilknąć.

Od czego tutaj zacząć? – zagłębiając się w to studium, które niczym drohobyczyńskie źródła solne stanowi niezgłębioną ilość informacji.

I co czytelnik może tutaj znaleźć?

Szczegółową historię Drohobycza; krajobraz geograficzny i kulturalny, w którym urodził się Laterna, kilka stron wyjaśniania subtelności różnych stanowisk, co do dokładności roku jego pojawienia się na świecie (1552 czy 1553?). *Miasto nasze popadało coraz bardziej w chroniczną szarość zmierzchu, porastało na krzewiach liszajem cienia, puszystą pleśnią i mchem koloru żelaza. Ledwo rozpowity z brunatnych dymów i mgieł poranka – przechylał się dzień od razu w niskie bursztynowe popołudnie, stawał się przez chwilę przezroczysty i złoty, jak ciemne piwo, ażeby potem zejść pod wielokrotnie rozczłonkowane, fantastyczne sklepienia kolorowych i rozległych nocy...* – tymi słowami Bruno Schulz próbował opisać Drohobycz. Nic dziwnego, że Cieślak tak-

że uległ urokowi tego miasta. Nie sposób też nie docenić trudu autora, który próbuje określić dzień urodzin Marcina na podstawie jego nekrologu (w czytelniku rodzi się przewrotna wdzięczność Łosowi, że zaginęła księga metrykalna). Przy okazji opisu dzieciństwa Laterny nie mogło zabraknąć np. obecności szwagra-rzeźnika, jak również informacji, kiedy i gdzie można było sprzedawać wtedy mięso. Nie można też pominąć kolegów „z piaskownicy”, m.in., nie bez przyczyny wymienianego, Adama Almaniusa, późniejszego, cenionego pedagoga w szkołach jezuickich. Wspominam o nim na początku i imiennie, również dlatego, że jest na „A” – chociaż w indeksie osób występujących w tej publikacji – ułożonym w kluczu alfabetycznym – jest on na miejscu siedemnastym. Po nim pojawia się już tylko, ok. 1600 osobników (w tekście i przypisach), w tym kilkudziesięciu wybitnych jezuitów-współbraci z tamtych czasów (przynajmniej dawna historia jest dla zakonu łaskawa). Są papicze i papiści, królowie i ich żony, które często ulegały duchowemu urokowi swoich duszpasterzy, są dostojnicy świeccy i kościelni, a także ci beczmienni: nawróceni przez Laternę innowiercy i schizmatycy. Ich cenil najbardziej (zob. s. 161) – tutaj też znajdujemy klucz do zrozumienia dopełnienia: „działacz kontrreformacyjny”

obecnego w tytule pracy. Są zawrócone ze złej drogi prostytutki, wyrzucone z opętanych złe duchy, chorzy, przecz Laternę pielęgowani, i ci, którzy umarli na skutek panującej zarazy, niesworni hajducy, urzędnicy litewscy, polscy, szwedzcy i węgierscy, krakowscy studenci-chuligani, mieszkający wielu miast, w których przebywał itd., a także marynarze ze statku, na którym w 1598 r. w swój ostatni, męczeński rejs wypłynął Marcin Laterna. Chciałoby się powiedzieć – cały ówczesny świat, a nawet wszechświat, jeśli wspomnieć także o obecności Iwana Siergiejewicza Gagarina. Wprawdzie jest to jezuita (współczesny pierwszemu człowiekowi podróżującemu w Kosmos), ale bardzo ważny, dlatego, że wg jego opinii Laterna był nie tylko męczennikiem, ale również – obok Jozafata Kuncewicza i Andrzeja Boboli – jednym z największych świętych Kościoła katolickiego (zob. s. 348).

O czym nie będę wspominał, a co znajdziesz, Szanowny Czytelniku, w tej książce? O odbytych, rozliczonych studiach Marcina, które nie odebrały mu prawdziwej mądrości. O wyjątkowej pracowitości i oddaniu zakonowi i Kościołowi. O umiętnym łączeniu posługi kapłańskiej i życia na dworze, niekiedy wśród lekkiej obyczajowości. O jego wpływie na losy ojczyzny bez mieszania się w polity-

kę. O łzach niezłomnego króla Stefana Batorego podczas kazań Laterny. O trosce o zbawienie każdej duszy (w tamtych czasach wyrażała się ona przede wszystkim w nawracaniu tych, którzy odeszli z Kościoła katolickiego). O podnoszeniu na duchu żołnierzy walczących pod Pskowem, o wrażliwości na ubogich, wyrażającej się np. w rozdawaniu prezentów, które otrzymywał na dworze. O jego publikacjach, które jeszcze wiele wieków później miały wpływ na pobożność potomnych. O świętości życia i śmierci męczeńskiej w 46. roku życia, o którą prosił swego Pana, mimo że jeszcze tyle rzeczy było możliwych po ludzku w tym świecie.

Dla historyka książka ta stanowi prawdziwą ucztę wiedzy o Marcinie Laternie SJ, i niewątpliwie budzi szacunek wobec jej autora, jego kompetencji i rzetelności.

Dla Ciebie, Szanowny Czytelniku, to również okazja do przebywania z jezuitą, w dodatku świętym, i człowiekiem, bez którego – mówiąc nieśkromnie – na pewno inaczej potoczyłaby się druga połowa XVI w. naszej historii. Należy wyjaśnić, że pomimo wielu prób (jeszcze w 1936 r. jest o tym wzmianka, zob. s. 332), Laterna nie został kanonicznie nigdy ogłoszony świętym. Zdaniem autora, jezuiti byli w owym czasie zaangażowani w proces kanonizacyjny Andrzeja Bo-

boli i poświęcili tej sprawie wszystkie dostępne środki (s. 333). Drohobyczanom – i nie tylko – ten brak formalnego potwierdzenia przez Kościół nie odbiera pewności o świętości Marcina Laterny. Mnie też.

Piotr Kochanowicz SJ

DOMINIKANIN DO SZPIKU KOŚCI

*„Nazwałem was
przyjaciółmi”*

*Z ojcem
Timothym Radcliffe’em OP
rozmawia
Guillaume Goubert*

**Wydawnictwa:
ZNAK, „W drodze”
Kraków 2002, ss. 264.**

Długo nosiłem się z zakupem tej książki i jakoś nie mogłem się zdecydować. Z okładki uśmiechał się do mnie sympatyczny dominikanin, i to na dodatek generał zakonu, ale ja podświadomie wietrzyłem w tym podstęp. Skoro jednak książka nie dawała mi spokoju, coś musiało w tym być. Podjąłem więc ryzyko. Na usprawiedli-

wienie miałem wymówkę, że w najgorszym wypadku będzie to moja lektura wakacyjna. Jeśli się nie wzbogacę, to może „rozerwę”, a na pewno nie zgłupieję – to gwarantowała seria, w jakiej ukazała się książka, i marka obu wydawców. Ale zakonnik, jaki przemawiał do mnie z kart tej książki, rzeczywiście potrafił mnie wciągnąć w swoją opowieść. Opowieść bogatą i wielowątkową, a na dodatek przez cały czas ciekawą. Opowieść o swoim życiu i powołaniu, latach formacji, tożsamości dominikańskiej, drodze do wyboru na najwyższy urząd w swoim zakonie – a to wszystko wplecione w kontekst eklesjalny, wykraczający daleko poza Stary Kontynent i problemy rodziny dominikańskiej. Nie spodziewałem się, że ktoś „taki” może piastować urząd generała: *Nie byłem bynajmniej chłopcem pobożnym. Nie służyłem wcale dobrym przykładem. Byłem chłopakiem, który przelaził przez ogrodzenie szkoły, żeby pójść do pubu zapalić papierosa i coś wypić. Omal nie zostałem wyrzucony ze szkoły po tym, jak nakryto mnie czytającego powieść „Kochanek Lady Chatterley” w czasie nabożeństwa!* Mówiąc o decyzji przyjęcia święceń kapłańskich wyznał: *Czułem powołanie do życia zakonnego. Chciałem być bratem moich współbraci. Nie pociągało mnie samo kapłaństwo, gdyż zawsze czułem się nieswojo – i czuję się tak*

do dziś – na myśl o jakimkolwiek przejawie klerykalizmu (...) Przyjąłem święcenia, ponieważ prosili mnie o to, moi współpracownicy, uważali, że tak będzie lepiej dla wypełnienia przeze mnie mojego postannictwa. Zgodziłem się więc w duchu posłuszeństwa zakonnego. Zapytany zaś o swoją modlitwę odpowiedział: Muszę przyznać, że nie jestem dobry w modlitwie, gdyż łatwo się rozpraszam. (...) Jestem przesadnie skoncentrowany na sobie, za bardzo pochłonięty swoimi problemami, listami, które czekają na mnie na biurku. To tylko niektóre z bardzo osobistych i jakże ludzkich wyznań o. Tymoteusza. Po głowie zaczęły mi chodzić pytania, czy aby nie są one wyrazem jego słabości, jego ekscentryzmu czy może „gwiazdorstwa”? W miarę lektury moje wątpliwości się rozwiewały. W jego wyznaniach nie odnalazłem nuty drobiazgowości i skupienia na sobie czy nostalgicznej niezgody na życie, tak charakterystycznych dla wszystkich pseudo-mystyków. Odnalazłem zaś w nich świadectwo tego, że Bóg czeka cierpliwie, jak przyjaciel na każdego gagatka o wielkim sercu, bynajmniej nie ze względu na godności czy zaszczyty kościelne. Mam nadzieję – mówi kończąc wywiad – że pewnego dnia przestanę mówić: „Jeszcze nie teraz, Panie”. Zanim to nastąpi, Bóg czeka cierpliwie jak przyjaciel. I nie można mu nie wierzyć.

Kolejną mocną stroną o. Radcliffe’a jest to, że wszystko może być dla niego inspiracją do poważnej, co nie znaczy hermetycznej, refleksji teologicznej. Można się o tym przekonać po jego podejściu do chodzenia do kina czy obserwacji ulicznych billboardów – co z kolei znalazło odbicie w tekstach jego przemówień. Same ich tytuły np.: „Park Jurajski a Ostatnia Wieczerza” czy „Niedźwiedź i zakonnik”, czyli o sensie życia zakonnego dzisiaj” świadczą, że ten dominikanin myśli niekonwencjonalnie o sprawach ważnych nie tylko dla osób konsekrowanych. W swej treści merytorycznej rozmowa z o. Tymoteuszem jest bogata nie tylko w „kaznodziejskie perły”, ale otwiera przed czytelnikiem wizję Kościoła, o jakiej czasami mogłoby mu się wydawać, że nawet śnić mu nie wolno. A nie jest to wizja bajkowa. Bycie generałem zobowiązuje do trudnego przywileju, jakim jest dogłębne poznanie swoich współpracowników, dzieł, jakie prowadzą, wspólnot, w jakich żyją, Kościoła, jakiemu służą. Tego, co w nich jest białe i czarne – tak jak w habitach dominikanów. Jak trafnie jednak zauważył, często boimy się tego, że brak porozumienia może być zinterpretowany jako brak jedności. A tak nie jest. Może dlatego, zapytany przez dziennikarza, czy kiedykolwiek miał wrażenie, że współpracownicy go nie rozumieją, odpowiedział

w swoim stylu: *Nigdy. Po pierwsze dlatego, że moim podstawowym obowiązkiem jest zrozumienie ich.* Swojej wizji Kościoła nie koloryzuje, mając za sobą doświadczenie tak wielu kalwarii współczesnego świata. Różne bolączki Kościoła wynikające z historycznego kontekstu, w jakim przychodzi mu głosić Dobrą Nowinę, w jego ustach tracą na dramatyzmie, a nabierają właściwej perspektywy. Nie ma w nich obwiniania świata, diagnoza stawiana jest ewangelicznie. Celem chrześcijaństwa staje się nie dekonspiracja wroga, ale poszukiwanie zagubionego brata czy siostry. Jego refleksje są treściwe, a wiele sformułowań można uznać za błyskotliwe. Dają nam one nadzieję, która *nie jest mglistym optymizmem, bezmyślną wesołością czy pogwizdywaniem w ciemnościach. Jest przekonaniem o tym, że w końcu możemy odkryć jakiś sens w naszym życiu, sens, który nie jest nam narzucany, lecz który czeka na odkrycie przez nas.*

O. Radcliffe nie unika także odpowiedzi na niewygodne czy trudne pytania kierowane pod adresem Kościoła przez będących „na zewnątrz”, wątpiących czy poszukujących na innych drogach. Ewangelia w jego ustach staje się rzeczywiście Bożą ofertą, a jego przemyślenia potwierdzają, co powiedział niegdyś pewien teolog, *że całe nauczanie Kościoła to dobra*

nowina, ale musimy odkryć, dlaczego tak jest. Szczerłość, otwartość horyzontów, zaufanie do ludzi, zmysł obserwacji, pasja Prawdy, umiłowanie dyskusji, samokrytycyzm, a „na końcu” autentyczna duchowość i chrześcijański humanizm – wszystko to objawia ludzkie, chrześcijańskie i dominikańskie oblicze o. Tymoteusza. Jego życie jest przekonującym świadectwem dla wszystkich chrześcijan, że aby w dzisiejszym świecie uwierzyć w sprawiedliwość i pokój, trzeba być mistykiem. Niech przestrogą dla nas, zakonników, pozostanie jego dialog z jednym ze swoich współbraci. Spytałem kiedyś niezbyt pracowitego współbrata o to, co zrobił w ciągu dnia. Odpowiedział, że był po prostu „znakiem eschatologicznym”, oczekującym na nadejście Królestwa Bożego.

Warto się za-późnać z o. Radcliffe'em – skoro zachęca do tego i jezuita, bo lektura tej książki to coś więcej niż spotkanie z ciekawym człowiekiem. Wydawnictwom ZNAK i „W drodze” wypada podziękować nie tylko za pomysł przetłumaczenia wywiadu z tym nietuzinkowym dominikaninem, ale także dołączenie do polskiego wydania tekstów jego przemówień i listów skierowanych do różnych środowisk w Kościele. Nadały one książce dodatkowego smaku.

Jacek Prusak SJ

HISTORIA MISTYCYZMU

Bernard McGinn

*The Presence of God.
A History of Western
Mysticism*Wyd. Crossroad-Herder
New York:– *The Foundations
of Mysticism: Origins to the
Fifth Century*

t. I, 1991, ss. XX + 494;

– *The Growth of Mysticism.
Gregory the Great through
the 12th Century.*

t. II, 1994, ss. XV + 630;

– *The Flowering
of Mysticism:
Men and Woman in the New
Mysticism (1200-1350)*

t. III, 1998, ss. XIV + 526.

Jeśli prawdą mają okazać się analizy XX-wiecznych myślicieli, mówiących w obliczu zachodzących gwałtownych przemian, że chrześcijaństwo XXI w. będzie mistyczne, albo wcale go nie będzie, to niniejsza praca może

okazać się znakomitą przewodnikiem na drodze ku temu pogłębionemu przeżywaniu chrześcijaństwa. Jej autor, Bernard McGinn, profesor historii Kościoła i historii teologii w Divinity School, University of Chicago, jest uznanym w świecie autorytetem w zakresie dziejów duchowości chrześcijańskiej i apokaliptyki. Pierwotny plan dzieła obejmował trzy tomy, w trakcie pracy projekt zaczął rozrastać się, dlatego obok trzech, już wydanych, pojawią się jeszcze dwa. W dostępnych tomach każda z prezentowanych postaci, każdy z nurtów mistycyzmu i tematów ukazany jest z uwzględnieniem dotychczasowych badań. Sięgając do wielojęzycznych tekstów źródłowych autor analizuje je na tle ówczesnej historii Kościoła. „Obecność Boga” to przykład przedsięwzięcia, na które już mało kto w pojedynkę dzisiaj się porywa, materiału jest bowiem ogrom. Praca McGinna odsłania jednak znakomity i bogaty warsztat naukowy autora. O powadze i rzetelności opracowania upewniają obszernie przypisy i bibliografia, stanowiące wraz z indeksami ponad 200 stron w każdym z tomów. Nic dziwnego, że recenzje kolejnych tomów były (niemal bez wyjątków) bardzo pozytywne. Od razu rozpoznano dzieło klasyczne i niezbędne dla każdego przyszłego badacza mistycyzmu zachodniego.

Zjawisko mistycyzmu w rozumieniu B. McGinna jest zawsze elementem szerszej rzeczywistości, którą stanowi religia jako całość. Mistycyzm wiąże się nieodłącznie z konkretną wiarą w Boga, z jakimś wyznaniem, nie jest fenomenem samym w sobie, czy, jak to bywa współcześnie, jakąś „metodą” wspomagającą samorealizację. Mistycyzm to także sposób lub droga życia, prowadząca do spotkania lub zjednoczenia z Bogiem. O ile unia z Bogiem mogła być często postrzegana jako cel tej drogi, tym samym stając się kluczowym pojęciem dla mistycyzmu, McGinn skłania się raczej ku terminowi „obecność” jako zasadniczemu i spajającemu wielowątkowość zjawiska chrześcijańskiego mistycyzmu. Podsumowując charakterystykę mistycyzmu autor powie: *Mistyczny element w chrześcijaństwie stanowi tę część jego wiary i praktyk, która dotyczy przygotowania do świadomości, oraz reakcji na to, co można by określić jako bliską lub bezpośrednią obecność Boga* (t. I, s. xvii). Pokrewne jest to opisowi doświadczenia mistycznego podanego przez św. Teresę z Avila, która w formie elementarnej (...) *nieoczekiwanie i bardzo przelotnie doświadczała niekiedy takiego rodzaju świadomości obecności Boga, która zupełnie nie dopuszczała zwątpienia w to, że On jest we mnie lub, że ja cała byłam w Nim zanurzo-*

na. Nie było to w żadnym znaczeniu wizją: wierzę, że to jest to, co nazywamy teologią mistyczną. Opis św. Teresy nie jest definicją mistycyzmu, tych bowiem McGinn starał się za wszelką cenę unikać, pamiętając, że wszyscy mistycy zgadzali się tylko w jednym: że to doświadczenie wymyka się jakimkolwiek werbalizacjom i konceptualizacjom. Doświadczenie mistyczne daje się wyrazić pośrednio, częściowo, w taki sposób, że język nie niesie informacji, ale służy do transformacji znaczeń; przekaz słowny ma pomóc słuchaczowi nie w zrozumieniu, ale w doświadczeniu tego samego.

Kluczowe dla mistycyzmu pojęcie obecności Boga nie będzie pełne, jeśli nie wskażemy na jego nieodłączne dopełnienie: nieobecność, brak Boga. Jeżeli rzeczy w świecie doświadczamy jako obecne, to Boga w tym kontekście jako nieobecnego. O tym paradoksie obecności Boga pisał w XII w. Ryszard od św. Wiktora w „Arce mistycznej”: *Jeśli On jest w każdym miejscu, to nic nie jest bardziej obecne. Jeżeli On jest poza wszelkim miejscem, to nic nie jest bardziej nieobecne (...) Ale jeśli nic nie jest bardziej obecne niż Ten najbardziej nieobecny, to czy jest coś bardziej zdumiewającego, coś bardziej niepojętego? W porównaniu z doświadczeniem nieobecności Boga, doświadczenie obecności rzeczy staje się bardziej nie-*

obecne niż nieobecność – powie współcześnie S. Weil.

Zasadniczym celem tomu I, „The Foundations of Mysticism”, jest ukazanie historycznego podłoża zachodniego mistycyzmu do V w., oraz wyznaczenie podstaw hermeneutycznych do jego badań. Autor zaczyna od przebadania wpływu, jaki wywarła na pojawienie się mistycyzmu kontemplatywna myśl grecka (Platon, Filon, Plotyn, Proklos) oraz Stary i Nowy Testament (prototypiczne role Abrahama, Jakuba i Mojżesza, alegoryczna lektura Psalmów i Pieśni nad pieśniami, Listy św. Pawła, Ewangelia św. Jana). Choć dla egzegetów, szczególnie protestanckich, mistycyzm Biblii i nauczania Jezusa były zawsze zagadnieniem problematycznym, autor odnajduje w Piśmie Świętym to wszystko, co później stało się pożywką dla życia mistycznego już od II w. W chrześcijaństwie wschodnim, poczynając od Klemensa i Orygenesa, ustaliło się właściwe dla Wschodu pojmowanie życia autentycznie chrześcijańskiego właśnie jako życia mistycznego. Omówione zostają także problemy relacji gnostycyzmu do mistycyzmu, pojawienia się monastycyzmu i w końcu dzieło ojców założycieli zachodniej mistyki: św. Ambrożego, Jana Kasjana i św. Augustyna. Tom zawiera także obszerny dodatek zatytułowany „Teoretyczne podstawy współcze-

snych studiów nad mistycyzmem”, obejmujący przegląd nowszych teologicznych, filozoficznych i konstruktywno-psychologicznych sposobów podejścia do studiów nad mistycyzmem.

Tom II, „The Growth of Mysticism”, prowadzi historię do 1200 r. Autor dzieli te wieki na dwie nierówne części: V-XI i XII w. Rozwój mistycyzmu we wczesnym średniowieczu towarzyszył tworzeniu się na gruzach Rzymu nowej cywilizacji chrześcijańskiej. W ciągu tych stuleci klasztory były ostoją wiedzy, edukacji i kultury; z nimi też najczęściej wiązał się rozwój życia mistycznego. Postacie, którym chicagowski historyk Kościoła poświęca wiele uwagi, to papież Grzegorz Wielki i Jan Szkot Eriugena. Najpełniejszy jednak rozwój monastycznej tradycji mistycznej przyniósł XII w. – stulecie mistyki obłubieńczej miłości (św. Bernard z Clairvaux oraz np. William z St. Thierry). McGinn dostrzega doniosłe znaczenie motywu uporządkowania miłości (*ordinatio caritatis*) w mistyce tego okresu. Porządek ów miał polegać na wprowadzeniu ładu i hierarchii w tym, co kochamy, na podstawie zdobytej rzetelnej wiedzy. Doświadczenie miłości ważniejsze było niż zdobycie wiedzy. Dziś, potoczne skojarzenia, jakie wywołuje pojęcie „mistycy”, ukazują nam ich jako oder-

wanych od rzeczywistości surowych ascetów. W postaci opata z Clairvaux mamy do czynienia z przykładem mistyka-człowieka czynu, reformatora, zagorzałego dysputanta i jednocześnie człowieka o tak pociągającej osobowości, że matki chowały przed nim swe pociechy, a panny trzymały mocniej swoich kawalerów, by Bernard przypadkiem nie pociągnął ich do życia zakonnego.

Cystersi, pozostając wiernymi tradycji starożytnej (od Orygenesza do Grzegorza Wielkiego), poszerzyli krąg źródeł teologii mistycznej: do zalecenia lektury Pisma Świętego dodali potrzebę czytania „księgi doświadczenia”. Dopiero w tym okresie w pismach mistycznych pojawiają się bowiem wątki doświadczenia osobistego, mówienia w pierwszej osobie o przeżywaniu obecności Boga; w I tysiącleciu literatura mistyczna nie znała takich motywów autohagiograficznych. Św. Bernard przekonywał: *Mówię wam o tym, czego sam doświadczyłem* i zachęcał swoich słuchaczy, aby rozważali i porównywali to, co słyszą z własnymi przeżyciami. Osobiste doświadczenia mistycznej wizji Boga wnieśli Rupert z Deutz, Hildegarda z Bingen czy Joachim z Fiore, którzy traktowali je jako potwierdzenie autentyczności swego nauczania. Tom zamyka przedstawienie postaci kanoników regularnych od św. Wiktora: Ryszarda

i Hugo. W ich osobach kontemplatywna, mistyczna tradycja spotkała się z nowym sposobem uprawiania teologii – scholastyką. Rezultatem były próby systematycznego ujęcia kontemplatywnej drogi do zjednoczenia z Bogiem, drogi opartej na solidnej wiedzy i znajomości tradycji. Względna jednolitość i równowaga średniowiecznej mistyki do XII w. opierała się na fakcie, że była tworzona przez piszących po łacinie mnichów-mężczyzn. Ta sytuacja miała szybko ulec zmianie. Obok łaciny pojawiły się pisma mistyczne w językach narodowych, obok mężczyzn kobiety, obok mnichów także mistycy świeccy.

„The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)”, czyli tom III, z racji wielkiego bogactwa autorów i tekstów mistycznych, jakie pojawiły się w tym okresie, obejmuje dość wąskie ramy czasowe. Autor uważa ten czas za najbardziej obfitujący w literaturę mistyczną w ciągu całych dziejów chrześcijaństwa. Dwa główne tematy tomu to mistycyzm franciszkański i mistycyzm kobiecy. Mistycyzm kobiecy, zjawisko właściwie nieznanie przed 1200 r., rozkwita nagle i zarazem bardzo bujnie w pierwszych dekadach XIII w. i trwa przez stulecia („Dzienniczek” św. Faustyny jest tego całkiem współczesnym wyrazem). W uporządkowanym społeczeństwie

średniowiecznym, gdzie ordo obejmował także rolę mężczyzny i kobiety, żeński mistycyzm odsłonił perspektywę, w której płciowość, męskość czy żeńskość, w spotkaniu z Bogiem stała się sprawą drugorzędną, czymś, co można było przekroczyć; taki ponadpłciowy obraz spotkania z Bogiem nieobcy był także mistykom-mężczyznom. Trzy obszernie przedstawione postacie mistyczek nie będących mniszkami to beginki: Hadedwijch z Nederlandów, Mechtylda Starsza i Marguerita Porete. Osobny rozdział zajmują także mistyczki z zakonów: cysterki z Helfty (Gertruda Wielka i Mechtylda z Hackenborn), Umilta z Faenzy z opactwa Vallombrosan, kartuzjanka Marguerita d'Oingt, premonstrantka Christina z Hane i in. Nurt mistyki kobiecej okazał się zaskakująco wielowątkowy, przyjmujący różne i nowe formy literackie jak wizje, hagiografie, autohagiografie czy dzienniki.

Przeżycia i nauki mulieres sanctae notowane były, często w duchu dydaktycznym i niosącym pocieszenie, przez ich spowiedników lub przewodników duchowych. Ta współpraca kobiet i mężczyzn przy powstawaniu bogactwa ówczesnych pism mistycznych przyczyniła się do powstania paradygmatu konwersacji, spotkania czy dialogu obu płci. Następowало wzajemne odsłonięcie nowych ho-

ryzontów, co skutkowało nie tylko pogłębieniem pojmowania życia mistycznego, ale także nowymi stylami życia i pobożności. Paradygmat nowej relacji między mężczyznami a kobietami oraz bogactwo nowych form wyrazu w literaturze mistycznej spiswanej po raz pierwszy w językach narodowych to dwa nowe czynniki pozwalające McGinnowi nazwać mistycyzm tego czasu *nowym mistycyzmem*. Trzecim był wzorzec nowej relacji między zakonem a światem, wyrażający się pełniejszym otwarciem na tę drugą rzeczywistość. Wcześniej, szczególnie w okresie zamętu wczesnego średniowiecza, zakon był ostoją porządku, ustroniem dla wiedzy i kultury oraz miejscem ucieczki od świata, które elita duchowa wybierała, by zbliżyć się do Boga. W „Świętej wymianie”, wczesnym tekście o św. Franciszku, czytamy o tym, jak Pani Bieda poprosiła Franciszka i jego współbraci, by pokazali jej, gdzie jest ich klasztor. Zabrali ją na wzgórze, pokazali świat i rzekli: *To jest nasz klasztor*. O życiu mistyczki-beginki Idy z Leeuw czytamy: *Pozostała w domu, żyjąc w świecie, ale nie żyła na sposób światowy*.

Drugi wielki temat tego tomu to mistyka franciszkańska ukazana na tle wystąpienia św. Franciszka i początków zakonu. Po wczesnym okresie (Giles, Tomasz Gallus i in.) szkoła

mistyki braci mniejszych osiąga szczyt w dziele św. Bonawentury, *księcia teologii mistycznej* (Leon XIII). To, co stanowi o wkładzie franciszkanów w nowy obraz mistyki średniowiecznej, wiąże się ściśle z osobą założyciela. Chyba żaden inny święty-założyciel nie wywarł swą osobą i dziełem tak przemożnego wpływu na następców jak św. Franciszek. W dziele św. Bonawentury i innych zapisał się nowy wzorzec mistagogii chrześcijańskiej wzorowanej na Franciszku jako ostatecznej manifestacji Jezusa ukrzyżowanego i najbardziej bezpiecznej drodze do Boga. Ten nowy model kładł silny akcent na medytację mistriów życia Chrystusa oraz na jego naśladowanie z wyraźnym docenieniem roli emocji. Drugim tematem, jaki wnieśli franciszkanie, były mistyczne ekstazy, porwania i uniesienia, których doświadczał św. Franciszek i jego naśladowcy: Giles z Asyżu, Jan z Alverny, Roger z Prowancji, i franciszkaniki: Doucelina, Margaret, Angela z Fiologo. Wizje, audycje, podróże niebiańskie i inne nadprzyrodzone doświadczenia, tak charakterystyczne dla późnego średniowiecza, nie mogą być jednak utożsamiane z samym mistycyzmem, którego istotą – przypomina autor – jest doświadczenie dogłębnej, realnej i przemieniającej życie obecności Boga, owocującej w pełnym miłości poznaniu.

Właściwym przedmiotem badań dla McGinna jako historyka są teksty źródłowe, a nie same doświadczenia i przeżycia natury nadprzyrodzonej, o których one traktują. Jego metoda analizy tekstów skrupulatnie odsłania i porządkuje zawartą w nich teologię: naukę o Trójcy, chrystologię, eschatologię, soteriologię czy mariologię. Następny tom pracy („Continuity and Change in Western Mysticism”), który ma się ukazać niebawem, omówi XIV-wieczną spekulatywną mistykę nadreńską Mistrza Eckharta i innych dominikanów (Jana Taulera, Henryka Suza, a także bł. Jana Ruysbroeck). Przeczytamy tam również o dalszych dziejach mistyki kobiecej (Katarzyna ze Sieny, Julianna z Norwich i in.). Chronologicznie tom IV sięgnie już w czasy nowożytne. Serię zakończy tom omawiający kryzys mistyki w XVIII i XIX w. oraz współczesne jej odrodzenie. Można mieć uzasadnioną nadzieję, że pozostałe tomy będą tak udane jak pierwsze trzy.

Zbigniew Danielewicz

W ZGODZIE, ALE OSOBNO**Stephen Jay Gould*****Skąły wieków*****Zysk i S-ka****Poznań 2002, ss. 163.**

Gdyby autorem tej książki nie był Stephen Jay Gould, zapewne nie byłaby ona warta szczególnej uwagi. Byłaby jedną z wielu, i to nie najwyższych lotów, na temat relacji nauki i religii. Ale napisał ją właśnie Gould i to już wystarczający powód, by „Skąły wieków” przeczytać. Gdy człowiek o niepospolitej wiedzy i inteligencji głosi poglądy zupełnie już – jak się wydaje – przebrzmiałe, rozsądek podpowiada, że warto spróbować zrozumieć, dlaczego.

S. J. Gould należał do bardzo wybitnych umysłów. W artykule zamieszczonym po jego śmierci w prestiżowym czasopiśmie naukowym „Nature” określono go jako *public face of evolution*. Rzeczywiście, chyba nikt tak nie potrafił popularyzować Darwinowskiej teorii ewolucji. Pisał o niej z pasją, z kompetencjami uczzonego najwyższej klasy i z temperamentem utalentowanego publicysty. Spod jego pióra wyszły setki artykułów i ponad 20 książek. W Polsce wspaniałą próbę jego talentu stanowił wydany w 1991 r. przez PIW zbiór esejów zatytułowany

„Niewczesny pogrzeb Darwina”. Był ewolucjonistą-paleontologiem, współtwórcą ewolucyjnej teorii punktualizmu, która przyniosła mu sławę wśród fachowców. Odmienne, niż to głosi „klasyczny” gradualizm, który ewolucję widzi w stopniowych zmianach o względnie stałym natężeniu, punktualizm dostrzega w niej gwałtowne, nagłe zmiany skokowe, zachodzące w dość wyraźnie wyróżnionych punktach na strzałce czasu. Według punktualistów, między tymi wyróżnikami następują długie okresy, w których ewolucja w ogóle, albo prawie, nie zachodzi. Współautorem tej ogłoszonej w 1972 r. teorii jest paleontolog Niles Eldredge z Muzeum Historii Naturalnej w Nowym Jorku.

Stephen Jay Gould zmarł w maju 2002 r., w wieku 60 lat. Był profesorem Harvardu, ale też zaangażowanym w sprawy społeczne i polityczne liberałem, zabierającym często głos w różnych kwestiach publicznych. Należał do tych wyjątkowych uczonych, którzy potrafili wspaniale popularyzować naukę. Pisał eseje m.in. do „The New York Review of Books”; czytali je i dyskutowali o nich zarówno ogólnie wykształceni humaniści, jak i specjaliści, koledzy po fachu.

Gdy miał 40 lat zaatakował go rak; żył jeszcze lat 20 – trzydzieści razy dłużej, niż przewidywali medycy. Dwa miesiące przed jego śmiercią

ukazało się monumentalne, liczące ok. 1500 stron, dzieło pt. „The Structure of Evolutionary Theory”.

Gould urodził się w nowojorskiej dzielnicy Queens w mocno lewicującej rodzinie żydowskiej. Był agnostykiem, ale religię traktował z szacunkiem, powagą i życzliwym zainteresowaniem. Taka postawa przebija też z wydanej w 1999 r. w USA, a w 2002 r. w Polsce, zgrabnej książeczki pt. „Skały wieków”, ze znaczącym podtytułem: „Nauka i religia w pełni życia”. Tytułowe skały wieków to właśnie nauka i religia, wg Goulda odrębne instytucje, oferujące niezbędny składnik ludzkiego rozumienia. Dziedziny te, także dla własnego dobra, ale przede wszystkim z racji uczciwości intelektualnej, powinny pozostać w trwałej, choć pozbawionej wszelkiej agresji separacji, ale bez nadziei na jakikolwiek mariaż w przyszłości. Nie ma szans na to, by kiedykolwiek mogło być inaczej. Jako motto książki Gould cytuje XIX-wiecznego przyrodnika i pisarza Johna Playfaira: *Nierozsądnie byłoby mieć nadzieję, niefilozoficznie byłoby rozpaczać.*

W „Skałach wieków” S. Gould jest jak najodleglejszy od krytyki, nie mówiąc o jakimkolwiek ataku na religię. Przeciwnie, podkreśla jej rolę. To, że oddziela ją od nauki nieprzekraczalną granicą, nie oznacza dla niego jej zbędności czy drugorzędności.

Pisze: Nie widzę sposobu, w jaki nauka i religia mogłyby zostać zjednoczone lub choćby poddane syntezie w ramach jednego wspólnego schematu wyjaśniania czy analizy, ale także nie rozumiem, dlaczego miałyby istnieć między nimi jakikolwiek konflikt. Nauka próbuje dokumentować fizyczny charakter naturalnego świata i tworzyć teorie, które koordynują i wyjaśniają owe fakty. Religia działa w równie ważnym, lecz zasadniczo odmiennym obszarze ludzkich dążeń, znaczeń i wartości. Są to zagadnienia, które nauki przyrodnicze mogą rozjaśnić, lecz nigdy nie zdołają ich rozwiązać. Naukowcy muszą działać zgodnie z zasadami etyki, które niekiedy odnoszą się wyłącznie do ich dziedziny, lecz słuszność tych zasad nigdy nie wynika z przyrodniczych odkryć nauki.

Może się wydawać, że takie twarde rozgraniczenia to już zamierzchła przeszłość. Bo przecież od lat nikt nie proponuje zjednoczenia nauki i religii. Schematy różnych relacji między nauką i teologią przedstawiali w ostatnich dziesięcioleciach liczni autorzy, wśród nich Ian G. Barbour, autor klasycznej już dzisiaj książki „Mity, modele, paradygmaty”. Barbour wyróżnił cztery podstawowe relacje: konflikt, niezależność, dialog, integrację. W tym schemacie koncepcja Goulda mieści się pod pojęciem „niezależności” (choć on sam o tych różnych moż-

liwościach nie wspomina). Na kartach „Skał wieków” Gould formułuje zasadę NOMA (Non-Overlapping Magisteria), czyli Nie Obejmujących się MAgisteriów. By uzasadnić jej wprowadzenie, zręcznie pokazuje sztuczności i intelektualne pływaczki tkwiące w modnej do niedawna wśród filozofujących przyrodników zasadzie antropicznej czy próbach wykorzystywania elementów fizyki kwantowej albo teorii Wielkiego Wybuchu w teologii.

Gould przeciwstawia się zarówno sztucznemu konfliktowaniu nauki i religii, jak i – według niego równie sztucznej, a popularnej w ostatnich latach – irenice, polegającej na zamykaniu różnic w imię dobrej współpracy. Za konflikty nie obwinia głównie teologów; inspirowali je lub inspirowali także przyrodnicy. *Irenika z pewnością wykorzystania polemikę z niepotrzebnej wojny między nauką i religią, postrzeganej przeze mnie jako dogłębnie fałszywy model, który nadal wdziera się w naszą kulturę z pozbawionych logiki przyczyn. Ogarnia mnie prawdziwa niechęć, gdy niektórzy moi koledzy narzucają swój prywatny ateizm jako panaceum na ludzki postęp przeciw absurdalnej karykaturze religii, stworzonej jako marionetka wyłącznie dla celów retorycznych. (...) Jeśli owi koledzy chcą zwalczać przesady, irracjonalizm, filisterstwo, ignorancję, dogmatyzm i wiele innych zniewag*

pod adresem ludzkiej inteligencji (niezwykle politycznie przekształcanych w niebezpieczne narzędzia morderstw, zbrodni i ucisku), to niech ich Bóg błogostawi, lecz nie widzę powodu, aby nazywali swego wroga religią.

Gould słusznie zauważa pozytywne zmiany, jakie zaszły w relacjach nauki i religii. Dominuje postawa życzliwości, a nie wrogości: *Starsze, klasyczne wersje synkretyzmu zawsze dawały pierwszeństwo Bogu – religia określała ogólny zarys, który wszyscy musieli akceptować, a nauka musiała się potem dostosować. (...) Obecnie konkluzje nauki są a priori akceptowane, a interpretacje religijne muszą zostać dopracowane i dopasowane do niepodważalnych rezultatów uzyskanych w ramach magisterium wiedzy naturalnej!* Irenika – zdaniem Goulda – jest właściwą postawą, ale irenika właściwa. Jej gwarantem ma być NOMA, która rozdziela zadania, a nie prawa. *Nie można od niej oczekiwać zwycięskiego konsensusu pośród ogólnej radości i okrzyków „Hosanna!” po obu stronach. Ale sukces NOMA może stanowić wyzwolenie i rozwój dla wszystkich poszukiwaczy mądrości.* Taka jest, w wielkim skrócie, idea jednej z ostatnich większych publikacji Stephena Goulda. Idea o tyle nieco zaskakująca, że interdyscyplinarne ujęcia rzeczywistości są dziś w nauce faktem. Także w Polsce odbywają się

liczne sesje, które gromadzą przyrodników, filozofów i teologów. Jednak dla Goulda – o ile go dobrze zrozumiałem – takie sesje są banalnie synkretyczne, w pejoratywnym znaczeniu słowa synkretyzm. Są bezwartościowym poznawczo gładzeniem lub prawieniem sobie komplementów. Nie mogę jednak się oprzeć wrażeniu, że NOMA to chyba zbyt proste rozwiązanie, trochę nie z naszej epoki. Osobiście uczestniczyłem w kilku takich synkretycznych spotkaniach i nie byłem zawiedziony. Byłoby frapujące, gdyby na jakimś interdyscyplinarnym sympozjum stanęli naprzeciw siebie Gould i np. ks. Michał Heller. Przypuszczam, że nie skończyłoby się na uprzejmych komplementach. Być może Gould nie miał szczęścia trafić na godnych swej erudycji, wiedzy i intelektu rozmówców.

„Skafy wieków” nie są i na pewno nie będą bestsellerem na miarę „Niewczesnego pogrzebu Darwina”. Tą publikacją Gould nie odkrywa Ameryki; chyba nawet przeciwnie, zakrywa to, co dawno już odkryte. Tym niemniej książkę tę polecam; w głos takich ludzi, jak Stephen Jay Gould należy się pilnie wsłuchiwać, nawet jeśli wiele świadczy przeciw słuszności ich poglądów. I nawet jeśli wyważają otwarte już drzwi.

Jan Pleszczyński

PO CO TAKI LEKSYKON?

Praca zbior.

Leksykon teologii fundamentalnej

Wydawnictwo „M”

Lublin – Kraków 2002, ss. 1429.

Każde zjawisko ma swoją rację istnienia i można je uzasadnić. Proces wyjaśniania generowany jest przez pytanie: Dlaczego? Względnie: Po co? Natychmiast więc nasuwa się pytanie: Po co taki leksykon? Odpowiedź jest bardzo prosta. We wstępie udzielił jej sam redaktor naczelny tomu, Marian Rusecki: *W Polsce jak dotąd nie ukazał się żaden leksykon z dziedziny teologii fundamentalnej*. Kiedy weźmiemy pod uwagę kontekst historyczny, aktualne przemiany w Europie, wysoki poziom sekularyzacji Europy Zachodniej i nasze przystąpienie do Unii Europejskiej, pojawienie się „Leksykonu” wydaje się tym bardziej wskazane, a nawet bardzo potrzebne.

Hasła do „Leksykonu” zostały opracowane przez zespół polskich specjalistów-teologów, głównie przez pracowników naukowych KUL (ponad 100 autorów). Dzieło obejmuje 278 haseł przedmiotowych, 166 haseł osobowych i 163 hasła tzw. odsyłacze. „Leksykon” szeroko i wnikli-

wie omawia zagadnienie religii (nie tylko chrześcijańskiej) i religijności, problematykę aktu i przedmiotu wiary religijnej, możliwości dotarcia do niej. Podejmuje główne kwestie związane z religią chrześcijańską: objawienie, Trójca Święta, osoba Jezusa Chrystusa, zbawienie, łaska, miłość... Rekonstruuje dawne i nowe argumenty za prawdziwością i wiarygodnością chrześcijaństwa. Opracowując hasła, autorzy wykorzystali historyczną wiedzę i uwzględnili najnowsze wyniki badań egzegezy i teologii biblijnej, teologii w ogóle i nauk humanistycznych. W „Leksykonie” – oprócz centralnych kategorii dla teologii w ogóle i problemów związanych ściśle z teologią fundamentalną – zostały przedstawione sylwetki wpływowych (choć nie zawsze) teologów. Potrzeba takiego „Leksykonu”, jego atuty, są poza wszelką dyskusją. Nie znaczy to oczywiście, że nie ma w nim słabych momentów. Irytować może np. fakt, że pojawiają się w nim nazwiska trzeciorzędnych polskich teologów (niekoniecznie bezpośrednio związanych z teologią fundamentalną), ale nie ma w nim choćby drobnej wzmianki na temat takich osobistości jak: Eliade, Bonhoeffer, Daniélou, Drewerman, Dupré, Schillebeeckx... Nie czepiamy się jednak szczegółów, nie zniżamy lotów i nie zawężamy perspektywy, czego, nie-

stety, nie potrafili uniknąć autorzy „Leksykonu”.

Pryncypialnym zadaniem teologii fundamentalnej jest, najogólniej rzecz ujmując, uzasadnienie potrzeby, prawdziwości i wartości wiary, religijności i religii chrześcijańskiej. Zadanie to spełnia przypominając (np. argument werytatywny, bonatywny, kaloniczny), rekonstruując (prakseologiczny) i konstruując nowe argumenty (personalistyczny) przemawiające za prawdziwością i wiarygodnością nadprzyrodzonego charakteru chrześcijaństwa. Dwa z nich wydają mi się szczególnie istotne: argument agapetologiczny i sperancyjny. Na marginesie dodajmy tylko, że argumenty te nie mają charakteru dowodów, a nawet razem wzięte nie dadzą oczywistego wniosku. Są to raczej pewne racje, motywy, znaki lub drogi. Zaczniemy od drugiego, argumentu z nadziei.

Człowiek bez nadziei nie może i nie potrafi żyć. Naturalna (pierwotna) nadzieja ludzka jest fundamentem i wstępem do chrześcijańskiej, eschatologicznej. Czym jest naturalna nadzieja ludzka? Przede wszystkim nie można jej mylić z biernością, nieuzasadnionym wyczekiwaniem, wówczas byłaby tylko tanią ucieczką, wycofaniem, nadzieją fałszywą, a więc już nie nadzieją. Prawdziwa nadzieja jest wewnętrzną siłą człowieka, która umożliwia jakiekolwiek działanie. Bez niej

aktywnie, twórcze życie byłoby niemożliwe. Jest trwałym elementem natury ludzkiej. Nadzieją jest oczekiwanie przepełnione pragnieniem spełnienia, oczekiwanie na mniej lub bardziej określone pozytywne wydarzenie, dobro lub szczęście. Nadzieją tą jest pełne ufności przekonanie, że wszystko dobrze się ułoży. Jako taka, nadzieja pełni funkcję oczyszczającą – wyzwala człowieka z paraliżującego strachu, bezowocnej pasywności, nie pozwala popaść w wątplenie i rezygnację. Nadzieja każe patrzeć w przyszłość. Jest ciągłą gotowością na to, czego jeszcze nie ma, na to, co się dopiero narodzi. Ale nadzieja ludzka może i powinna być umocniona przez cnotę teologalną, nadzieję chrześcijańską. Nie przysługuje ona tylko wybranym, ale dana jest każdemu, kto jej pragnie. Jest niejako w zasięgu ręki, opiera się bowiem na wydarzeniach zaistniałych w historii, na spełnieniu obietnic Bożych: wyzwolenie Izraela, nadejście Mesjasza, rzeczywistość Kościoła. Zwłaszcza zmartwychwstanie Chrystusa, Jego zwycięstwo nad śmiercią, stanowi ostateczną podstawę dla naszej nadziei i sensu ludzkiego istnienia.

Do wiary można dotrzeć także – a może przede wszystkim – za pośrednictwem miłości. Bezwarunkowa miłość bliźniego czasem zakłada, ale również umożliwia akt wiary w Chrystusa: *Jeżeli chcesz spotkać Jezusa*

Chrystusa w wierze, to idź drogą miłości, pokładając absolutne zaufanie w drugim (K. Rahner), *Wierzmy, ponieważ kochamy* (J. H. Newman). Sama miłość realizuje się na bardzo różne sposoby, np. w całkowitym, pełnym ufności zdaniu się na drugiego, w życzliwej i odpowiedzialnej postawie wobec kogoś pozornie obcego, w wyzwalającej rezygnacji z posiadania kogoś bardzo bliskiego, w różnych zaangażowaniach społeczno-politycznych itp., itd. Bez miłości nie ma samopoznania i doświadczenia głębi. Człowiek tylko wtedy odnajduje siebie, gdy powierza się drugiemu. W przeciwnym razie pozostaje zamknięty we własnej skończoności i samotności. Wtedy życie staje się dla niego dosłownie piekłem. W punkcie wyjścia nikt nie dysponuje odważną, odpowiedzialną, wierną i bezinteresowną miłością. Miłość taka, miłość doskonała, jest jednak możliwa. Więcej, taka osobowa, wzajemna relacja ma podstawowe znaczenie i jest niezbędna do rozwoju pełnej dojrzałości i spełnienia człowieka, i nie może być przez nic innego zastąpiona. Miłość ta jest jednak owocem dłuższego procesu. To radykalne zdanie się na innych dokonuje się w sposób niepełny i prowizoryczny, sukcesywnymi etapami, w czasie których człowiek powoli odnajduje to, czego poszukuje w nich jego istota.

Powstaje pytanie: Czy i jak możliwe jest tak daleko idące zaufanie? Jak możliwa jest tak piękna (bo bezwarunkowa i heroiczna) miłość przy całej naszej niedoskonałości? Nasza miłość jest zawsze pewną próbą, która z ludzkiego punktu widzenia prowadzi do nikąd i jest skazana na niepowodzenie. Jest próbą, która zawsze chwilowo tylko znosi przepaść i rozdział między ludźmi i sama w sobie nie ma i nie może mieć ostatecznej gwarancji, ostatecznej nadziei, że w końcu jej cel zostanie osiągnięty. A jednak takie akty jak całkowite oddanie, radykalne zaufanie i bezwarunkowa miłość zdarzają się w świecie. Są one możliwe, ponieważ gwarantem i podstawą dla nich jest sam Bóg jako absolutna miłość. Bez Niego osobowa miłość i całkowite zaufanie między ludźmi nie mogą uzyskać owej „najgłębszej głębi” i definitywnego charakteru.

Niestety – póki co – nie sprawdziły się przepowiednie niektórych wielkich teologów i mistyków, co do odnowy i ponownego rozkwitu chrześcijaństwa. Bez szczególnej znajomości przedmiotu można zauważyć, że współczesny świat jest coraz bardziej światem postteistycznym, zlaicyzowanym, jakby światem bez Boga. Często też świat ten „ewangelizuje” chrześcijan – dlatego, coraz częściej, mówi się o potrzebie rcewangelizacji! W tej sytuacji „Leksykon”, ukazując życie

dajną wartość chrześcijaństwa, jego moc, miłość i mądrość oddaje niebagatelną przysługę chrześcijanom, ale TAKŻE wątpiącym i niewierzącym.

Andrzej Dąbrowski

Z życia Kościoła

Murowana gwiazdka

Temat konfliktu izraelsko-palestyńskiego wraca jak bumerang. Nie sposób na dłużej odwrócić oczu od wojny w Ziemi Świętej. Droga sercu każdego chrześcijanina, wciąż rozrywana jest niby-wojną. Daleka od jednoznaczności chwiejność języka dziennikarskich sprawozdań, oddaje tragiczne bogactwo formy. Są to walki wymykające się definicji wojny, przybierające najróżniejsze postacie, od otwartej walki po chwilę ciszy poprzedzające kolejne starcia z encyklopedycznego pogranicza ofensywy, partyzantki, akcji terrorystycznej i sabotażu. Od niedawna ziemię Abrahama kraja kamienny nóż, dzieląc biblijny świat na dwie nie mające nic ze sobą wspólnego części. Mur znany całemu światu z Berlina Zachodniego to narzędzie utrwalania nienawiści, która zastyga po obu stronach betonu. Po raz kolejny idea fizycznej segregacji wyłoniła się z mroków historii. Jak łatwo wskrzesić demona.

Pod gwiazdą Dawida

Znane z oficjalnych przekazów wytyczne izraelskiej polityki ukazują strategię obecnie rządzącej prawicy. Łatwo tu o pomyłkę i uproszczenia. Na Zachodzie funkcjonuje wiele stereotypów dotyczących ludzi żydowskiego pochodzenia. Jednym z nich jest przekonanie o narodowej jedności, przejawiającej się na wielu płaszczyznach: kulturowej, politycznej, religijnej itd. Pogląd ten ignoruje bogatą w meandry historię, która wycisnęła na Żydach piętno wielości i różnorodności. Od stojącej przy sterze władzy ekipy Ariela Szarona trudno dowiedzieć się czegośkolwiek nowego, co mogłoby rzucić światło na istotę wojny z Palestyńczykami. Szaron potrafi już tylko zaskakiwać negatywnie, nakręcając eskalację działań. W pierwszych latach sprawowania urzędu premiera dostawał to, na co liczył. Opinia publiczna wyrażała powszechne poparcie dla polityki nowego przywódcy, zasłużonego generała, którego priorytetem było ostateczne rozwiązanie konfliktu z Pa-

lestyńczykami. Powtórzono klasyczny schemat wyborczy. Na ulicach Izraela panowała atmosfera oczekiwania na rządy twardej ręki. Po serii porażek rozwiązań z tzw. palety dyplomatycznej pojawiło się przekonanie o konieczności zagrania *va banque*: należy ostro i jednoznacznie pokazać, kto tu rządzi. Kilka lat, które przyniosły jedynie zaostrzenie konfliktu i lawinowy wzrost liczby ofiar po obu stronach, wystarczyło, aby notowania Szarona spadły poniżej średniej. Wtedy społeczne poparcie polega głównie na biernej akceptacji i utęsknionym wyczekiwaniu następnych wyborów.

Kondycja Izraelczyków odzwierciedla niemoc rządu wobec kwestii palestyńskiej. Przygnębienie, apatia i pesymizm przebijają z rozmów, które z obawy przed zamachami coraz rzadziej toczą się na ulicy. Statystyki wskazują na wzrastające spożycie leków psychotropowych, częstsze wizyty u psychologów i psychiatrów czy deklarowaną wolę wyjazdu za granicę. Starsi zostaną w ojczyźnie, by tu dokończyć żywota, młodzi nie chcą żyć pod ostrzałem karabinów. W najbardziej optymistycznej wersji będzie można mówić o pyrrusowym zwycięstwie. Jak na razie, klimat ciągłego zagrożenia podcina u korzeni moralne i fizyczne zdrowie Izraelczyków. Brak wizji przyszłości przyobleka się w przesadną troskę o szczegóły, co w rezultacie prowadzi do udoskonalania już stosowanych środków przemocy.

Byli przewodniczący Knesetu, Abraham Burg, obecnie zasiadający w izbie z ramienia Partii Pracy, ostrzega przed dalekosiężnymi konsekwencjami obecnej polityki Szarona: Nie po to naród żydowski przetrwał dwa tysiąclecia, by przodować w produkcji nowych typów uzbrojenia, systemów do zwalczania pocisków raketowych i być rządzonym przez skorpumpowaną klikę. Pesymistycznie ocenia realizację nakreślonej już w Biblii roli Żydów w historii świata: Mielśmy być światłem dla narodów. I na tym polu zawiedliśmy... Izrael pozostaje dla rozsianych po całym świecie Żydów punktem odniesienia. I to bez względu na wyznawaną religię. Poczucie tożsamości sięga dalej, nadając Torze charakter uniwersalny. Spoiwem jest wspólna historia, dzieje nieustannej walki o lepszą przyszłość. To, co dzieje się w Izraelu, ma podstawowe znaczenie dla tożsamości Żydów we współczesnym świecie. Jeśli w Jerozolimie wydarzy się coś niedobrego, frustracja natychmiast rozlewa się siecią politycznych i religijnych kanałów po wszystkich żydowskich wspólnotach. To sprawia, że na rządzącej ekipie spoczywa podwójna odpowiedzialność: wymierna

– za realizację programu politycznego, i dziejowa – za kondycję całego narodu izraelskiego.

Zabijanie przywódców terrorystycznych będzie tak długo nieskuteczne, jak długo będą znajdowali poparcie ludu. Wywodzący się z ulicy liderzy, ryzykujący życie, prędzej czy później tracą je, a na miejsce jednego zlikwidowanego błyskawicznie znajduje się kilkunastu następców. Podobnie jak z grecką hydrą: obcinanie kolejnych głów jest nie tylko beznadziejne, ale i zabójcze dla samego egzekutora.

Paradoksalnie Izrael jest jedyną demokracją wśród krajów Bliskiego Wschodu. Politycznie rzecz biorąc, system spełnia podstawowe kryteria stawiane rządowi większości. Suwerenem jest naród, który wybiera swoich przedstawicieli reprezentujących jego wolę w parlamencie. Trójpodział władzy i katalog praw obywatelskich zapewniają równowagę społeczną w państwie. Jednak demokracja to także realny efekt socjologiczny i specyficzna aksjologia oparta na takich wartościach jak wolność, równość, tolerancja i godność człowieka. Nie ma mowy o demokracji bez zagwarantowania równych praw dla wszystkich, którzy tu żyją, zarówno dla Arabów jak i Żydów – przypomina Burg. Nie można mieć wszystkiego: szermować demokratycznymi hasłami, co jest mile widziane w polityce międzynarodowej, i zarazem zachowywać terytoria arabskie. Chciejstwo kończy się przemocą: Nie możemy zachować tych terytoriów, a zarazem żydowskiej większości w jedynym na świecie państwie żydowskim – za pomocą metod, które byłyby humanitarne, moralne i żydowskie. A zatem, co należy zrobić, by zbudować silne państwo, odzwierciedlające aspiracje narodu? Burg gorzko ironizuje: Czy chcecie Wielkiego Izraela? Porzućmy demokrację. Wprowadźmy tu skuteczny system segregacji rasowej, z obozami jenieckimi i wioskami dla aresztowanych. Getto Kalkilla i Gułag Dżenin. Dramat alternatywy polega na wyborze między rasizmem a demokracją.

Mur

Obawy Abrahama Burga okrzyęły w betonie budowanego za sprawą Szarona muru oddzielającego świat Żydów i Arabów. Aby stworzyć większość żydowską, wybrano radykalną separację, której przekroczenie, po-

dobnie jak w Berlinie, będzie karane śmiercią. Po izraelskiej stronie znajdzie się 80% osiedli żydowskich oraz absolutne minimum, tj. kilkanaście zbiorowisk ludności palestyńskiej liczących ok. 60 tys. osób. Wszystko to za sprawą 350 kilometrów uzbrojonego systemem zabezpieczeń muru, wysokiego na 8 metrów. Budowa muru wraz z użyciem najnowocześniejszych technologii będzie kosztować ponad miliard dolarów.

Raz postawiony mur stanie, by skutecznie zamknąć drogi porozumienia. Tak jak jego berliński poprzednik na tyle utrwali podział i wzajemną wrogość, że ponowne porozumienie będzie wymagało radykalnego wstrząsu i zburzenia nowej ściany płaczu. Ustalenie granicy za pomocą tak jednoznacznego środka usztywni stanowiska obu stron. Może to być szczególnie trudne dla strony palestyńskiej. Budowa muru wytrąca politykom umiarkowanym, mającym poparcie Zachodu, resztki argumentów z rąk, skazując ich na nieuchronną marginalizację. Sytuacja wygląda mniej więcej tak: negocjujemy – co przecież oznacza otwarcie na nieprzewidywalne rozwiązania, ale my w tym samym czasie, machając kielniami formułujemy gotową odpowiedź. Rozpoczęcie budowy to dla Szarona przyznanie się do porażki realizacji obietnicy zdławienia terroru. Wznoszony mur jest starszym i bardziej już dojrzałym bratem bariery w Strefie Gazy. Uboga siostra jest tylko zaporą z drutu kolczastego pod wysokim napięciem, ale zdążyła już udowodnić swoją skuteczność.

W samym Izraelu, nawet pośród wojskowych, nowe przedsięwzięcie budzi poważne wątpliwości. Rodzą się obawy, że mur może być rodzajem postawionej na pustyni bezsensownej zapory, którą wystarczy obejść z drugiej strony. Politycznie, mur jest konstatacją fiaska prowadzonych za pośrednictwem Stanów Zjednoczonych rokowań izraelsko-palestyńskich. Od momentu rozpoczęcia budowy żadna z obu stron nie bierze poważnie ani ustaleń rozmów z Camp David, ani „mapy drogowej”.

Po stronie izraelskiej mur wzbudził mimo wszystko również nadzieję. Odetchnięto z ulgą, myśląc o zmniejszeniu liczby i skali zamachów. Każde ocalone życie jest częściowym zwycięstwem i każda nadzieja na pokój warta jest prób realizacji. Jednak na dłuższą metę efekty fizycznej separacji mogą powiększyć rozmiar i intensywność konfliktu. To, że nad strategię pokojową przedłożono wywodzącą się z zupełnie innej logiki taktykę, świadczy o desperacji i wyczerpaniu zasobów dobrej woli po obu stronach.

Monopol Arafata

Ostatnie próby powołania rządu Autonomii Palestyńskiej ukazały światu siłę Arafata i wprost proporcjonalną do niej słabość pozostałych polityków arabskich. Konieczność istnienia zinstytucjonalizowanej, uznanej przez społeczność międzynarodową struktury władzy nie ulega wątpliwości. Od kiedy prowadzone rozmowy amerykańsko-palestyńsko-izraelskie wkroczyły w nową jakościowo fazę, było oczywiste, że Arafat będzie dla swego narodu Mojżeszem. Aż nim, bo poprowadzi Palestyńczyków ku nowej ziemi obiecanej – samodzielnemu państwu, i tylko nim, bo nie wprowadzi ich w nową rzeczywistość. Arafat jest zbyt znaczącą figurą, by pozwolić młodej demokracji na samodzielny rozwój. Zamiast pomagać, zasłaniałby swym cieniem pojawiające się przed Palestyńczykami perspektywy. Ucieleśnienie walki partyzanckiej, a czasami i terroryzmu, kojarzy się z historią walki o niepodległość zupełnie innymi środkami. Naznaczony piętnem konspiracji jest przesiąknięty starym duchem, który nie jest w stanie funkcjonować w ramach państwa prawa. Znany na arenie międzynarodowej, laureat pokojowej nagrody Nobla był idealną osobą do prowadzenia rokowań. Jednak wprowadzenie ich w życie wymaga nie jednej postaci-symbolu, ale zespołu polityków, ekonomistów i sprawnych administratorów. Nie muszą oni być osobami formatu Arafata, nie na tym polega ich zadanie. Budowa państwa palestyńskiego będzie zadaniem żmudnym, rodzajem paznokciowej roboty, drobiazgowej, wymagającej wielu kompromisów.

Okazało się, że bez Arafata ani rusz. Osamotniony podczas drugiej intifady, siedzący w gruzach na poły zburzonej kwatery w Ramalli, zdawał się dogorywać politycznie i fizycznie. Dziś jego przykład potwierdza, że cierpliwość popłaca. Jego nieugięta w tamtych dniach postawa sprawiła, że dzisiaj bez aprobaty Arafata nie można niczego zrobić. Prawie nieruchomy, jest wszędzie, widzi wszystko. Jedyne prawdziwe ośrodek władzy skupia się wokół niego. Porażki obu kolejnych rządów premierów Mahmuda Abbasa i Ahmeda Karei dobitnie świadczą o jego sile. Idea likwidacji Arafata była jednym z najgorszych posunięć Ariela Szarona. Nie walczy się z symbolami. Trudno byłoby znaleźć inne hasło, aby bardziej rozsierdzić Palestyńczyków. Zresztą nie brakuje wysokich rangą wojskowych izraelskich,

zdecydowanie sprzeciwiających się uderzeniu w Arafata. Dopóki ten ostatni nie przyjmie do wiadomości konieczności podziału i ostatecznie oddania władzy, dopóty kolejne rządy będą teatrem marionetek, grającym sztuki zamazujące obraz rzeczywistości.

Gwiazdka

W Boże Narodzenie serca i wzrok wszystkich chrześcijan kierują się ku Betlejem. Obecny konflikt wydaje się przedłużeniem biblijnej historii, która szorstko obchodziła się z ziemią uświęconą krwią proroków i samego Boga. Tragiczne losy, które splatały życie bohaterów i ich narodów, nie-rzadko ciasno owijały serca i umysły kolejnych mesjaszy. Ścisłe związanie, czasem tak mocne, że odbierało oddech, tworzyło iluzję utożsamienia człowieka i narodu. Powinni o tym pamiętać i Szaron, i Arafat. Żaden z nich nie będzie zbawicielem swojego narodu. Są tylko ludźmi. Historia, na pewien czas, złożyła w ich dłonie depozyt milionów istnień. Mają do odegrania swoje role, po czym winni jak każdy aktor zejść ze sceny. Choroba nad-identyfikacji trawi umysły polityków, którzy zatracają poczucie własnych granic. Nie są gwiazdami, ich światło jest na to zbyt gorące.

Dominik Ciołek SJ

Warunki prenumeraty „Przeglądu Powszechnego” na rok 2004

PRENUMERATA KRAJOWA

Prenumerata roczna 88,00 zł. Za pierwsze półrocze 48,00 zł. Cena jednego egzemplarza w prenumeracie wynosi 8,00 zł. Poza prenumeratą 10,00 zł. Koszty przesyłki pokrywa Wydawnictwo RHETOS.

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

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

Warunki prenumeraty kwartalnika „Wokół Współczesności” na rok 2004

PRENUMERATA KRAJOWA

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

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

**Wydawnictwo RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa,
BPH PBK S.A. III O/Warszawa, nr r-ku: 18 1060 0076 0000 4041 8012 1869**

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 RHETOS, ul. Rakowiecka 61, 02-532 Warszawa, tel. (022) 849-02-71