

# Mikroteologie



Maciej Bielawski

# Mikroteologie

Wydawnictwo  
**hominini**  
Kraków 2008



*Dedykacja: Bratu*



## *Teologia, którą uprawiam,*

Jest nasłuchiowaniem i zapatrzeniem się, jest zadziwieniem się i zamysleniem. Jest stylem bycia i sposobem na życie. Teologia ma być ruchem serca, które sam Bóg zwraca ku sobie. Zarazem nakazuje mi On rozglądać się, szukając Go wszędzie, oraz z uwagą wglądać w świat i we mnie samego. A wszystko to dlatego, że to sam Bóg zwrócił się ku mnie.

W ruchu tym, który wprost jest teologią, wracam do siebie i do istoty rzeczy. W nim to wierzę, że Bóg jest i wie, dlaczego, po co i kim jestem, gdyż to On zechciał, bym zaistniał. Stąd też w głębi serca nieustannie przechodzę od niebytu do istnienia, w sobie przeżywając akt stworzenia. Równocześnie doświadczam ciągłego przejścia od grzechu do łaski i z ciemności do światła. Rdzeniem tej teologii jest krzyk mego serca zwrócony w Duchu Jezusem ku Ojcu: Zmiłuj się! Na skrzydłach tego krzyku wracam do Boga, a w Nim do siebie i do świata.

Teologia moja jest pracą i ćwiczeniem. To niezliczone godziny lektur i rozmów oraz tropienie śladów Boga Ukrytego w naturze, w historii, w kulturze. To pełne słów i obrazów rozmyślanie, jak i długie spacerowanie po niewymownej pustce. To ciągłe przechodzenie od zniechęcenia do entuzjazmu, od emocji do spokoju, po kładce Słowa nad przepaścią rozpaczki ku ziemi nadziei. Teologii tej towarzyszy niekończąca się praca oczyszczania serca, na którego obrzeżu czasami wyrasta źdźbło zrozumienia.

Zdarza się, że przeświadczenia tych zrozumień odsłaniam. Dzieje się to na różne sposoby. Czuję się pod tym względem kimś uprzywilejowanym, gdyż okazji takich mi nie brakuje i wiem, że są to ważne chwile, w których „moja” teologia naprawdę się wydarza i staje. Czasami więc mówię do innych, za innych, z innymi — w kościele, w uniwersyteckiej auli, na ulicy, w moim mieszkaniu i wszędzie tam, gdzie na drodze życia wydarza się Spotkanie. Innymi razy piszę — list, wiersz, esej, książkę. Czasami teologię moją maluję farbami, czasami wygrywam dźwiękami, czasami wyśpiewuję pieśnią. To wszystko jest dla mnie uprawianiem teologii.

### *Mikroteologie*

Czasami moje teologizowanie jest spacerem, czasami siedzeniem w bezruchu. Innym razem przemawia modlitewnym gestem, kiedy indziej aktem okazanej pomocy lub wołaniem o nią. Towarzyszy temu wszystkiemu napięcie właściwe tworzeniu i świadomość bycia narzędziem. W moim teologizowaniu czuję się spowity w ciemności i naniżany na światło. Czasem zauważam, jak moje teologizowanie rozjaśnia oblicza innych. Kiedy indziej pytam się: po co, dlaczego, czemu akurat ja, dla kogo? Innymi razy zaś moje teologizowanie jest aż-i-jedynie całonocnym aktem w teatrze Jednego Widza, bezgestnym tańcem w obliczu Jedyne-go Świadka.

Mam wrażenie, że to nie ja uprawiam teologię, ale że jestem przez nią uprawiany. To bowiem sam Bóg jest moją teologią, a ja jedynie Jego teologiem. To nie ja Go uprawiam, to On uprawia mnie. Wraz z innymi i z całym światem jesteśmy Jego ogrodem.

\*\*\*

Zamieszczone poniżej eseje po części zostały napisane na zamówienie i niektóre z nich już wcześniej ukazały się drukiem. Choć nie powstawały planowo, po niewielkich zabiegach redakcyjnych same ułożyły się w pewną całość.

Wprost i pośrednio pojawia się w nich problem tego, kim jest teolog, czym jest teologia, z jakiego miejsca i jak się ją uprawia. Są tu zawarte także pewne „ogłady” niektórych wycinków rzeczywistości z „teologicznego” punktu widzenia.

Niektóre ze stronik rażą mnie dzisiaj swoją arogancką pewnością osądów, pretensjonalnością, napuszeniem i uproszczeniami. Czy jednak bez pewnego neofickiego zaślepienia w ogóle by powstały? Czy lepiej było nic nie mówić?

Niniejsze stronic nade wszystko są świadectwem szczerých poszukiwań. Możliwość pogłębienia pewnych problemów oraz dokonania małych osobistych odkryć sprawiła mi wiele radości i dopomogła w wędrówce przez życie.

Są to spisane w ciągu kilkunastu lat fragmenty, które nawet zebrane nie roszczą pretensji do żadnej wyczerpującej syntezy. Są to „ogłady”, nie panoramiczna wizja — szkice, nie obraz. Są to mikro-teologie.

# *Tytuł teologa*

*Casus Jana Ewangelisty, Grzegorza z Nazjanzu  
i Symeona Nowego Teologa*

W 1944 roku Włodzimierz Łoski opublikował we Francji klasyczną już dzisiaj książkę *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, na której pierwszych stronach pisał: „Nie jest dziełem przypadku, że tradycja Kościoła Wschodniego specjalnie zastrzegła określenie «teolog» dla trzech świętych pisarzy: św. Jana, najbardziej «mystycznego» z czterech ewangelistów, św. Grzegorza z Nazjanzu, autora poematów kontemplacyjnych i św. Symeona zwanego «Nowym Teologiem», piewcy zjednoczenia z Bogiem. Mistykę więc uważa się tutaj za doskonałość, szczyt wszelkiej teologii, za teologię *par excellence*”<sup>1</sup>. W piętnaście lat później (1959), także we Francji, ukazała się inna znamienita dla współczesnej teologii synteza Pawła Ewdokimowa zatytułowana po prostu *Prawosławie*, gdzie z kolei czytamy: „Prawosławie jest bardzo powściągliwe w dawaniu tytułu teologa. Jedynie trzy osoby posiadają go jako atrybut świętości: św. Jan Teolog, najbardziej mistyczny spośród czterech ewangelistów, św. Grzegorz z Nazjanzu, «piewca Trójcy Świętej», i św. Symeon Nowy Teolog, autor hymnów opiewających mistyczne zjednoczenie”<sup>2</sup>. Z kolei w książce *Teologia bizantyjska*, wydanej przez Johna Meyendorffa w USA w dwadzieścia

<sup>1</sup> W. Łoski, *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Sczaniecka, Warszawa 1989, s. 7.

<sup>2</sup> P. Ewdokimov, *Prawosławie*, przeł. ks. J. Klinger, Warszawa 1986, s. 69.

### *Tytuł teologa*

lat (1979) po *Prawosławiu*, w rozdziale poświęconym Symeonowi Nowemu Teologowi znajdujemy fragment, w którym Meyendorff wyjaśnia, że „tytuł ten nadali mu jego późniejsi admiratorzy, aby utożsamić go z Janem Ewangelistą i Grzegorzem z Nazjanzu, których w literaturze bizantyjskiej często nazywano «teologami»”<sup>3</sup>.

Są to trzy świadectwa współczesnych teologów prawosławnych, które umieszczają razem postacie Jana, Grzegorza i Symeona i opatrują je tytułem Teologa. Wszyscy ci współcześni autorzy odwołują się do tradycji, lecz nie wyjaśniają, kiedy, jak i dlaczego doszło do takiego powiązania owych trzech postaci wspólnym tytułem Teologa. Z lektury stron tych współczesnych syntez teologicznych można wywnioskować, że chodzi o związek teologii i mistyki, teologizowania i doświadczenia. Wyczuwa się także, że tytuł Teologa jest czymś szczególnym, zaszczytnym, wyjątkowym i zarezerwowanym wyłącznie dla Jana, Grzegorza i Symeona. Nie istnieje jednak żadne „oficjalne” (na przykład soborowe) wyjaśnienie związku owych trzech imion i tytułu Teologa. Dlaczego odnosi się jedynie do owych trzech szczęśliwców i co naprawdę ów tytuł oznacza? Przecież teologów było i jest wielu. Rzecz godna jest chwili namysłu. Poszukiwania te mogą także naprowadzić na ścieżkę dociekań dotyczących natury samej teologii i bycia teologiem.

### *Jan*

Można dla przykładu wziąć do ręki trzytomowe dzieło F.N. Brauna wprost zatytułowane „Jan Teolog i jego Ewangelia w kościele starożytnym”<sup>4</sup> i na żadnej ze stron tej cennej pracy nie znaleźć wyjaśnienia, dlaczego Jana nazywa się Teologiem. W pewnym sensie oznacza to brak wyjaśnienia samego tytułu książki. Postawa Brauna pod tym względem nie jest wyjątkowa i trudno

<sup>3</sup> J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 95.

<sup>4</sup> Por. F.N. Braun, *Jean Théologien et son évangile dans l'église ancienne*, Paris 1959.



czynić mu z tego powodu zarzuty. Jest to bowiem nieścisłość bardzo rozpowszechniona w literaturze teologicznej. Często natrafia się w niej na efektowne sformułowanie „Jan Teolog”. Trudno jednak wywnioskować, skąd ono pochodzi. Zasadniczo ginie gdzieś w mrokach historii i można odwołać się jedynie do kilku domysłów na ten temat. Studium odpowiadające na pytania, dlaczego, kiedy i przez kogo Jan Ewangelista został nazwany Teologiem, przypomina rekonstrukcję fresku, którego jedynie skromne fragmenty ocalały na ścianach jakiejś zniszczonej świątyni.

Na początek chwilę uwagi należy poświęcić samemu słowu „teolog” oraz związanymi z nim terminami takimi jak teologia, teologizowanie, teologiczny. Jest to zagadnienie znane i opracowane<sup>5</sup>. W starożytności termin *theologos* (oraz związane z nim *theologia*, *theologeîn*) nie był przez chrześcijan często stosowany<sup>6</sup>. Nadto oznaczał coś całkiem innego niż obecnie. Dla ludzi żyjących dzisiaj teolog to ktoś piszący książki lub prowadzący wykłady na temat Boga i spraw z Bogiem związanych. Według tradycji platońskiej, w której natrafiamy na jedne z najstarszych świadectw używania tego słowa, teolog to poeta, który tworzył poematy i hymny na temat bóstw. W tej tradycji teologizowanie (*theologeîn*) było równoznaczne z mitologizowaniem (*mythologeîn*). Dla Arystotelesa natomiast teologia wiązała się nade wszystko z filozofią teoretyczną — filozof ten operował nawet zwrotem *philosophia theologike* (φιλοσοφία θεολογική), który określał dziedzinę zajmującą się kwestiami dotyczącymi natury boga<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Por. *Storia della teologia I. Epoca patristica*, red. A. di Berardino, B. Studer, Casale Monferrato 1993, s. 5–21 (przekład polski: *Historia teologii I. Epoka patrystyczna*, pod red. A. di Berardino i B. Studera, przekład zbiorowy, Kraków 2003, zwłaszcza s. 17–24).

<sup>6</sup> Por. K. Bielawski, *Pojęcia «theologia» i «theologos» w greckiej tradycji literackiej*, „Terminus”, V (1/2003), s. 81–105.

<sup>7</sup> Por. Arystoteles, *Metaphys.* E. 1: 1025b18–1026a15 i 19 [pol. wyd. Arystoteles, *Metafizyka*, oprac. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleznika, Lublin 1996].

### *Tytuł teologa*

Dla stoików teologia oznaczała zajmowanie się zjawiskami dotyczącymi bogów, zwłaszcza w oparciu o alegoryczny komentarz do dzieł Homera i innych poetów. Terminologię tę zaadoptowali (od czasów Orygenesesa) chrześcijanie, nazywając teologami poetów, natchnionych pisarzy, a nawet anioły, ponieważ te czyste byty nieustannie śpiewają Bogu hymny pochwalne<sup>8</sup>. W czwartym wieku Ojcowie Kapadoccy teologię i teologizowanie zaczęli łączyć z kwestiami doktryny. Z tego czasu wywodzi się rozróżnienie na teologię (*theologia*), która zajmowała się wewnętrznym życiem Trójcy, i ekonomię (*oikonomia*), która dotyczy rozważań na temat Boga działającego w ludzkiej historii. Filologowie wysłedzili, że w chrześcijańskiej starożytności w odniesieniu do tego, co dzisiaj uważamy za teologię, z większym powodzeniem posługiwano się takimi terminami jak: *philosophia*, *gnosis*, *theoria*, *sophia*, jak również *askesis* i *gymnasia*. W sumie więc za teologię uważano: postępowanie według bożych wskazań, nauczanie o Bogu i Jego poznanie oraz doświadczenie Boga i uczestniczenie w Jego życiu, któremu towarzyszy także pewien rodzaj poznania Boga.

Jedną z hipotez mającą wyjaśnić, jak doszło do powiązania Czwartego Ewangelisty z tytułem Teologa, wysuwa się dzisiaj ze studiów nad kultami misteryjnymi oraz egzegetycznych badań nad Apokalipsą. Jest to jedynie hipoteza powstała w oparciu o świadectwa, w których nie występuje wyraźne powiązanie dwóch słów (Jan i Teolog). Niemniej jednak jest to hipoteza godna uwagi. Według historyków, posiadamy z roku 104 n.e. zachowany na białym marmurze napis z południowej ściany teatru w Efezie, miejsca kultu Artemidy, w którym jest mowa o tym, że dotacja nań przeznaczona obejmowała „zarówno teologów, jak i kantorów” (ὁμοίως καὶ τοῖς θεολόγοις καὶ ὑμνωδοῖς)<sup>9</sup>. Inne świadectwo to inskrypcja z czasów Antonina Piusa († 161)

<sup>8</sup> Por. Euzebiusz, *HE* I, 2, 5; V, 28, 5; X, 4, 70 [pol. wyd. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna; o męczennikach palestyńskich*, przeł. A. Lisiecki, Kraków 1993].

<sup>9</sup> I. Eph. 1a. 27. 292–97; por. A. Brent, *John as Theologos: The Imperial Mysteries and the Apocalypse*, *JSNT* 75 (1999), s. 90. (cały artykuł ss. 87–102).

pochodząca także z Efezu i będąca panegirycznym na cześć T. Aeliusa Antoniusza, w którym to P. Aelius Pompeianus został opisany jako „poeta, który otrzymał wiele nagród, kompozytor i rapsodysta w kulcie boskiego Hadriana, i teolog (*theologos*) świątyni w Pergamonie”<sup>10</sup>. Podobne przykłady można mnożyć. Wnioski, jakie z tych studiów można wyciągnąć, są następujące: (1) w okresie działalności św. Jana w miastach takich jak Efez czy Pergamon istniały miejsca kultu Dionizosa, Artemidy oraz imperatorów (np. Hadriana); (2) na listach obejmujących stałych „celebrantów”, czyli wykonawców owych kultycznych ceremonii, figurują postacie zwane teologami; (3) teologowie są dookreślani takimi terminami jak kompozytor (*melopoios*), rapsod (*rhapsodos*) czy wykonawca hymnów (*hymnodos*); (4) często takiego osobnika uważano za człowieka natchnionego lub za wizjonera; (5) zadaniem teologa było komponowanie poezji i ich muzyczne wykonywanie w trakcie ceremonii ku czci bóstw lub imperatorów. W sumie więc teolog był w scenerii pogańskiego kultu kimś ważnym: słowami i muzyką objaśniał celebrowane misteria (był ich mistagogiem), nadawał im sens, był scenografem, reżyserem i zarazem wykonawcą kultycznej ceremonii<sup>11</sup>.

W takiej to scenerii być może powstała Apokalipsa św. Jana. Jan w księdze swoich objawień miałby przeciwstawiać się rozpowszechnionemu, na terenach prowadzonych przez niego wspólnot (między innymi w Efezie), obrazoburczemu kultowi bóstw i władców. Jan (pozostawmy na boku kwestię autorstwa) bowiem na stronicach Apokalipsy wyczarowuje, za pomocą obrazów i hymnów, rodzaj teatru wyobraźni. Oto niebo się przed nim otwiera (por. Ap 4. 1; 11. 19; 19. 11): hymny śpiewane są przed tronem Baranka (por. Ap 5. 9; 14. 3; 15. 3), zaś obrazoburczy

<sup>10</sup> I. Eph. 1a. 22. 1–8; por. A. Brent, *op. cit.*

<sup>11</sup> Por. E. Stuffer, *Christ and the Caesar: Historical Sketches*, London 1955; H. Pleket, *An Aspect of the Imperial Cult: Imperial Mysteries*, HTR 58/4 (1965), s. 331–347; D.G. Aune, *The Influence of the Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John*, [w:] *Papers of the Chicago Society for Biblical Research* 28 (1983), s. 5–26; S.R.F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.

### *Tytuł teologa*

kult imperatora, bestii, fałszywych proroków czy ich obrazów, zastępuje cześć oddawana Synowi Człowieczemu (por. Ap 1. 20), Jedynemu Bogu i Jego Barankowi (por. Ap 4–5). Apokalipsa mogłaby być objawionym i natchnionym poematem kultu jedyne go i prawdziwego Boga, a zarazem świadomie zamierzonym projektem, który przeciwstawiałby się rozpowszechnionym w jego czasie obrazoburczym kultom. W takiej perspektywie Jan byłby prawdziwym mistagogiem, otwierającym przed wiernymi podwoje Misterium oraz prawdziwym teologiem, poetą i piewą Jedyne go Boga. Dzięki zaś jego zabiegowi pisarskiemu, każdy czytelnik, słuchający słów objawienia, stawałby się uczestnikiem prawdziwych misteriów i kultu. Jan świadomie miałby przyjąć na siebie funkcję teologa i stąd przysługiwałby mu także i taki tytuł. Można się domyślać, że nawet jeżeli nie przypisano mu tytułu natychmiast, gdyż nie chciano używać w tym wypadku terminu skażone go pogaństwem, to uczyniono to później, gdy już spokojnie rozgościło się w chrześcijańskim świecie słownictwo związane z teologiem, teologią czy teologizowaniem. Wtedy też, oczyszczony przez czas z negatywnych skojarzeń, tytuł ów stał się zaszczytem. Jednak hipotezę tę potwierdzają jedynie późniejsze świadectwa takie jak rękopisy Apokalipsy<sup>12</sup>, na których widnieje jako autor Jan Teolog. Zachowała się też marmurowa tablica, także pochodząca z Efezu, lecz już z okresu Justyniana I (527–565), na której widnieje wyraźny napis mówiący, że Jan był nazywany Teologiem<sup>13</sup>.

Najstarszym, dostępnym nam dzisiaj świadectwem, które mówi o Janie Ewangelistcie jako o Teologu, jest tekst przypisywany Orygenesowi<sup>14</sup>. Chodzi o fragment komentarza do prologu Janowej Ewangelii, który zachował się w zbiorze wypisów

<sup>12</sup> Por. R.H. Charles, *a Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920, II, 236; B. Metzger, *a Textual Commentary on the New Testament*, New York 1971, s. 731; R.H. Mounce, *The Book of Revelation*, Michigan 1977, s. 63.

<sup>13</sup> Por. I. Eph. 1. 45A. 1–8; por. także P.R. Coleman-Norton, *Roman State and Christian Church*, London 1966, III, 577; A. Brent, *op. cit.*, s. 88–89.

<sup>14</sup> M. Battifol, *Théologia, Théologie*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 5 (1928), s. 215 (cały artykuł ss. 205–220).

z Ojców (tzw. *catena*). Jest to rękopis z X wieku. Czytamy w nim: „A ponieważ niektórzy ludzie, którzy odłączyli się od wiary, sądzą, iż Logos (Słowo) istnieje dopiero od momentu, w którym pojawił się jako człowiek zrodzony z Dziewicy, bardzo słusznie teolog [θεολόγος γράφει], zwracając się do nich, pisze: «Na początku było słowo»<sup>15</sup>. Jeżeli tekst naprawdę pochodzi od Orygenesesa, to na jego podstawie właśnie Wielkiemu Aleksandryczykowi należałoby przypisać pierwsze w dziejach, przynajmniej nam znane, nadanie Janowi Ewangelistcie tytułu Teologa. Tytuł ów jest tu podany bez szczegółowego opisu. Oczywiście dyskusyjnym pozostaje, czy zwrotu „teolog” użył w tym wypadku sam Orygenes czy też — pamiętając, że mamy do czynienia z rękopisem z X wieku — jakiś bizantyjski skryba, który przepisywał lub tworzył zbiór wypisów z Ojców, gdy ów tytuł Jana był rozpowszechniony.

Co słowo teolog znaczyło dla Orygenesesa? Pewną wskazówkę znajdujemy w jego rozprawie *Przeciw Celsusowi*, gdzie mówi się nie o teologu (*theologos*), lecz o teologizowaniu (*theologeîn*). Zrozumiałe jest jednak samo przez się, że teologiem jest ten, kto teologizuje. Myśl Orygenesesa jest jasna: teologizować, znaczy mówić o Bogu. Zaskakującym jest jednak to, że działanie to przypisuje on... samemu Jezusowi Chrystusowi. On to jest prawdziwym teologiem. Posłuchajmy jednak Orygenesesa, który najpierw odwołuje się do Prologu Ewangelii św. Jana mówiąc: „Boga nikt nigdy nie widział; a Jednorodzony, który sam jest Bogiem i bytuje w łonie Ojca, o Nim pouczył” (J 1. 18), a potem sam już dodaje: „On, pouczając o Bogu [θεολογῶν], powiedział swoim prawdziwym uczniom to, co dotyczy Boga [θεολογεῖν]”<sup>16</sup>.

Czy Jana Ewangelistę nazwano teologiem dlatego, że mówił on i pouczał o Bogu? Czy to w aleksandryjskim kręgu kulturowym wypracowano tego rodzaju formułę na określenie Czwartego Ewangelisty? Później podobnie o Janie mówili Euzebiusz z Cezarei,

<sup>15</sup> Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, przeł. S. Kalinowski, Kraków 2003, fr. 1.

<sup>16</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1986, s. 134.

### *Tytuł teologa*

Atanazy Wielki oraz inni Ojcowie Kościoła. Z czasem przekonanie to na stałe weszło do świadomości wschodnich chrześcijan. Dają temu świadectwo przede wszystkim bizantyjskie teksty liturgiczne. Dzisiaj trudno jest wskazać dokładne daty powstania wielu kompozycji liturgicznych. Większość z nich jednak napisano w szóstym wieku, a ich dostępna nam dzisiaj forma wykryształizowała się ostatecznie w okresie, który nastąpił bezpośrednio po zakończeniu ikonoklazmu (IX wiek). Jeżeli otworzy się grecki *Minein* pod dniem 8 maja, kiedy przypada w rycie bizantyńskim święto Czwartego Ewangelisty, to można przeczytać, że tego dnia obchodzi się „wspomnienie świętego a chwalebego apostoła i ewangelisty, dziewiczego przyjaciela, umiłowanego Jana teologa, który spoczywał na piersi Pana” (*Synaxarion*). Hymnografowie owego dnia, mówiąc o Janie Teologu, podkreślają fakt przyjacielskiej bliskości Jana z Jezusem Chrystusem oraz jego zdolność oddania w mowie tajemnicy Wcielonego Słowa. Wyraża to *stychirion* z tego dnia, w którym czytamy: „Spoczywając na Jego piersi, sięgnąłeś źródeł samej mądrości, skąd wypłynęły strumienie teologii, które nawodniły okrąg ziemi, o najdoskonalszy Janie, i tak to osuszyłeś morze bezbożności znajomością Trójcy, stając się słupem obłoku, który wiedzie nas do niebiańskiego dziedzictwa”. Podobnych liturgicznych tekstów jest wiele. Można by je mnożyć i analizować. Lecz i bez tego jesteśmy w stanie stwierdzić, że bizantyjska tradycja liturgiczna ostatecznie przypieczętowała tytuł Teologa do imienia Jana. Tradycja ta utrzymała się do dnia dzisiejszego.

Chrześcijański Zachód nade wszystko powiązał Jana z postacią Orła. Była to z jednej strony aluzja do obrazów czterech bestii występujących u Ezechiela i w Apokalipsie. Z drugiej zaś strony można by w tym doszukiwać się inspiracji starożytnej ornitomantyki i rozważań filozofów na temat natury i symboliki orła. u Arystotelesa czytamy: „Orzeł lata wysoko, by ogarnąć wzrokiem przestrzeń bardzo rozległą. Dla tej przyczyny, ludzie mówią, że jest on jedynym ptakiem boskim”<sup>17</sup>. Jednym z ważniejszych

<sup>17</sup> Arystoteles, *Zoologia*, 619 b [pol. wyd. Arystoteles, *Zoologia*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1982].

dla kultury zachodniej świadectw, w których mowa jest o Janie Ewangelście jako Teologu, jest *Homilia do prologu Ewangelii Jana* autorstwa Eriugeny<sup>18</sup>.

### *Grzegorz Teolog*

Na chrześcijańskim Zachodzie częściej nazywano i nazywa się go Grzegorzem z Nazjanzu, choć w ostatnich dziesięcioleciach, pod wpływem pewnej „mody na Wschód”, można spotkać, jak w przypadku Jana Ewangelisty (czy jak ktoś woli Teologa), tytuły książek z nagłówkiem Grzegorz Teolog. Jest to tytuł rozpowszechniony na chrześcijańskim Wschodzie, którym opatrzone są święta liturgiczne oraz ikony poświęcone Grzegorzowi z Nazjanzu. Podobnie jak w przypadku Jana, mamy tu do czynienia z czcigodną, lecz mało jasną tradycją.

Podobno podczas obrony habilitacji Jana Marii Szymusiaka, której tytułem i tematem był *Grzegorz Teolog*<sup>19</sup>, doszło do małego skandalu. Obecny na obronie znany patrolog, Marian Michalski, ostentacyjnie wyszedł z sali, gdyż na kilkuset stronach, tego skądinąd cennego dzieła, nie znalazł zadowalającego go wytłumaczenia, dlaczego Grzegorza z Nazjanzu nazywa się Teologiem. Luka dotycząca tej kwestii istnieje nie tylko w dziele Szymusiaka, a oburzonych Michalskich mogłoby być bez liku. Nadto istnieje inna praca tego samego Szymusiaka, która w pewien sposób usiłuje wyjaśnić zagadnienie tytułu Teologa w odniesieniu do Grzegorza z Nazjanzu<sup>20</sup>.

Najczęściej poprzestaje się na powtarzaniu tych samych schematycznych argumentów. Już ponad sto lat temu A.J. Mason we wstępie do tak zwanych pięciu mów teologicznych Grzegorza

<sup>18</sup> Por. A. Kijewska, *Mistyczny lot*, „Znak” 475 (1994), s. 83–92.

<sup>19</sup> J.M. Szymusiak, *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965.

<sup>20</sup> Por. J.M. Szymusiak, *Elements de théologie de l'homme selon Gregoire de Nazianze*, PUG, Roma 1963.

### Tytuł teologa

mówił, że tytuł Teologa przysługuje temu Ojcowi Kościoła dlatego, że wygłosił on owe pięć „mów teologicznych”. Mason dodaje, że tytuł ten należy się Grzegorzowi, gdyż w teologii skupił się on na tajemnicy Boga Trójjedynego w nim samym (*teologia*), a nie jedynie na dziele zbawienia (*ekonomia*)<sup>21</sup>. Podobnie wyraża się P. Gallay we wstępie do najnowszego wydania krytycznego pięciu mów teologicznych, mówiąc, „że właśnie owych pięć mów w szczególności złożyło się na to, że ich autora nazywa się Grzegorzem Teologiem”<sup>22</sup>. Jeden z ostatnich biografów Grzegorza natomiast pisze: „Grzegorza nazywa się teologiem dlatego, że podobnie jak Jan (Ewangelista) mówił na temat bytu samego Boga”<sup>23</sup>.

Jednym z najstarszych znanych nam świadectw, w którym spotykamy zwrot „Grzegorz Teolog”, jest *Allocutio ad Marcianum Imperatorum* z Soboru Chalcedońskiego (451), gdzie mówi się o liście do Cledonium, napisanym przez „błogosławionego Grzegorza Teologa” (τοῦ μακαρίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου)<sup>24</sup>. Godnym odnotowania jest fakt, że w okresie Soboru Chalcedońskiego Grzegorz z Nazjanzu był już nazywany Teologiem i jego teksty uważano za niepodważalny autorytet.

Późniejsza o kilka wieków tradycja liturgiczna, w dniu 25 stycznia, gdy w rycie bizantyńskim czci się Grzegorza Teologa, zwraca w poetycki sposób uwagę na fakt, że ten właśnie święty godzien jest miana teologa, gdyż zgłębił i doskonale wyraził tajemnicę Trójcy Przenajświętszej. Liturgiczne hymny mówią, z jednej strony, o świętości życia Grzegorza, skutkiem czego doświadczył on w sercu Boga, z drugiej zaś nie jeden raz podkreślają piękno oraz bogactwo słowa, z jakim potrafił się wypowiadać o Trójcy. Oto jeden z przykładów: „Raduj się o źródło teologii

<sup>21</sup> Por. A.J. Mason, *The Five Theological Orations*, Cambridge 1889, s. XV.

<sup>22</sup> Por. Grégoire de Nazianze, *Discours 27–31 : Discours théologiques*, SCh 250, Paris 1978, s. 7–8.

<sup>23</sup> J. Bernardi, *Gregorio Nazianzeno, teologo e poeta nell'età d'oro della patristica*, Roma 1997, s. 292.

<sup>24</sup> J.D. Mansi, *Sacrum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris et Leipzig 1903, s. VII, 460.



i mieszkanie świętej kontemplacji; ty bowiem Ojczye myślą swoją przeniknąłeś najwyższe głębie i myślą swoją wszystkim wyjaśniłeś, jak to w Trzech zawiera się jedno światło, które obejmuje Jedyne Bóstwo, dzieląc się na trzy Hypostazy; Ty także z czystością życia i z bogactwem słów nauczałeś, jak czcić ową Przenajświętszą Triadę, o człowieku natchniony przez Boga, spraw aby z Niej spłynęło na nas bezkresne miłosierdzie” (*Stychirion nieszpórów*).

### *Symeon Nowy Teolog*

Dyskusja nad tym, dlaczego, jak i kiedy Symeonowi († 1022) przypisano tytuł Nowego Teologa, przypomina kryminał. Jej prześledzenie ułatwia także zrozumienie znaczenia tego tytułu<sup>25</sup>. Wszystko zaczęło się około stu lat temu, gdy E. Ehrhard, opublikował artykuł, w którym oznajmiał, że znalazł rękopisy, gdzie za imieniem Symeona było napisane *Neos kai Theologos*, co można by przetłumaczyć jako Symeon Młody (ewentualnie: Młodszy) i Teolog, a nie Symeon Nowy Teolog<sup>26</sup>. Ehrhard uważał, że odkrył pierwotną i właściwą formę tytułu Symeona. W myśl tego odkrycia miałyby zostać nazwanym Młodszym, aby można go było odróżnić od innych Symeonów, a przede wszystkim od jego własnego „mistrza”, Symeona Studyty zwanego także Pobożnym († 987). Przymiotnik *Neos* miałyby się więc odnosić do imienia (Symeon), nie zaś do tytułu (Teolog). Odkrycie owego *kai*, dokonane przez Ehrharda, które miało stać między *Neos* i *Theologos*, otworzyło drogę, trwającej przez dziesięciolecia, polemice<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Por. B. Krivocheine, *The Writings of St. Symeon the New Theologian*, OCP 20 (1954), s. 298–328; Symeon Nowy Teolog, *Catéchèses (1–5)*, t. I, ed. B. Krivocheine, SCh 96, Paris 1963, 154–157, n. 1.

<sup>26</sup> Por. „Byzantinische Zeitschrift” 11 (1902), 178, n. 29 (artykuł był recenzją na temat publikacji K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim Griechischen Mönchtum: Eine Studie zu Symeon dem Neuen Theologen*, Leipzig 1898).

<sup>27</sup> Por. E. Ehrhard, „Byzantinische Zeitschrift” 28 (1928), s. 444; P. Halkin, „Analecta Bollandiana” 48 (1930), s. 201; (por. H.G. Beck, *Syméon der Theologe*, „Byzantinische Zeitschrift”, 46 (1953), s. 57–58).

Tendencjom rozdzielania określeń Nowy od Teolog przeciwstawił się P.M. Jugie uważając, że Ehrhard błędnie odczytał rękopisy lub że takie zapisy były wynikiem pomyłek skrybów<sup>28</sup>. Wypowiedź Jugie była zbyt pochopna i lekceważąca wyniki badań Ehrharda, który nie omieszczał oczywiście odpowiedzi na takie zarzuty<sup>29</sup>. Do dyskusji włączył się H.G. Beck, na owe czasy autorytet niemalże niepodważalny w kwestiach literatury bizantyjskiej, który poparł stanowisko Ehrharda uważając, że Symeona należy nazywać jedynie Teologiem, a nie Nowym Teologiem. Beck był przekonany, że swoim głosem postawił ostatecznie w całej dyskusji kropkę nad i<sup>30</sup>. Ośmielił się mu jednak przeciwstawić, pracujący nad wydaniem krytycznym dzieł Symeona i doskonale znający kwestię jego tradycji rękopiśmiennej, B. Krivocheine<sup>31</sup>. Odpowiedział mu tym razem F. Dölger, raz jeszcze usiłując utrzymać linię Ehrharda i Becka — zdaje się jednak, że bez większego rezultatu<sup>32</sup>. Krivocheine krótko na to wszystko odpowiedział i na tym cała dyskusja się zakończyła<sup>33</sup>. Wydaje się, że w dyskusji o tytuł, jakim należy opatrywać imię Symeona, rację należy przyznać Krivocheine'owi. Za jego też głosem pójdziemy, starając się odpowiedzieć, o co tak naprawdę w całym tym sporze chodziło.

W rękopisach Symeon jest nazywany na trzy podobne, a jednak różniące się między sobą, sposoby: raz zwany jest on Symeonem Nowym Teologiem (Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος), raz Symeonem Nowym i Teologiem (Συμεών ὁ Νέος καὶ Θεολόγος), czasami zaś po prostu Symeonem Teologiem (Συμεών ὁ Θεολόγος).

Zacznijmy od tego ostatniego zwrotu (Symeon Teolog). Ku niemu skłaniali się nade wszystko uczeni niemieccy (Ehrhard,

<sup>28</sup> Por. „Echos d'Orient” 30 (1931), s. 179.

<sup>29</sup> Por. „Byzantinische Zeitschrift” 33 (1933), s. 382.

<sup>30</sup> Por. H.G. Beck, *op. cit.*, s. 57–62.

<sup>31</sup> Por. B. Krivocheine, *The Writings of St. Symeon the New Theologian*, OCP 20 (1954), s. 298–328.

<sup>32</sup> Por. F. Dölger, „Byzantinische Zeitschrift” 48 (1955), s. 216–217.

<sup>33</sup> Por. Symeon Nowy Teolog, *Catéchèses (1–5)*, t. 1, ed. B. Krivocheine, SCh 96, Paris 1963, 154–157, n. 1.

Beck, Dölger) uważając, że Symeona można nazywać Teologiem, zaś rzeczą błędną byłoby nazywanie go Nowym Teologiem. Oczywiście, że za takim stanowiskiem przemawiają pewne racje — i to nie tylko te pochodzące z nagłówków niektórych rękopisów. Na przykład w tekście *Żywotu Symeona*, napisanym przez znającego go Nicetasa Stetathosa († 1090 ca.), nie pada ani razu zwrot „Symeon Nowy Teolog”. Nicetas co najwyżej mówi o Symeonie jako o Teologu. Gdy opowiada o cudach wydarzających się po śmierci Symeona, Nicetas zupełnie pomija imię Symeon i używa słowa Teolog: „Przejdę więc, jeżeli pozwolicie, do innego cudu działyanego przez naszego Ojca Teologa (τοῦ θεολόγου πατρὸς)”<sup>34</sup>. Opisując zaś moment śmierci Symeona, Nicetas pisze, że ów „Sprawiedliwy został przyłączony do sprawiedliwych, święty do świętych, teolog do teologów (τοῖς θεολόγοις ὁ θεολόγος)”<sup>35</sup>. Na podstawie tych przykładów można wywnioskować, że Symeona, być może już za życia, a na pewno krótko po śmierci, opatrywano tytułem Teologa.

Choć zwrot „Nowy Teolog” nie figuruje w *Żywocie* Nicetasa Stetathosa, jest on obecny w jego samym tytule (Βιὸς καὶ πολιτεία τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Συμεὼν τοῦ Νέου Θεολόγου). Takim to tytułem opatrzony jest najstarszy znany i dostępny nam rękopis *Żywotu* (Coisl. 292) pochodzący z XII wieku<sup>36</sup>. Nicetas, pisząc w innych miejscach swego dzieła o Symeonie, porównuje go do Jana Ewangelisty, mówiąc, że „teologizował on jak Umiałowany Uczeń” (ὡς ὁ ἠγαπημένος ἐθεολογεῖ)<sup>37</sup>. Gdy opisuje ascezę świętego pisze, że Symeon „w swoim życiu i wiedzy upodobnił się do dawnych ojców i teologów (τοῖς πάλαι πατράσι καὶ θεολόγοις)”<sup>38</sup>. Symeon stawiany jest więc przez

<sup>34</sup> I. Hausherr, *Un grand mystique byzantine. Vie de Syméon le Nouveau Théologien par Nicetas Stéthatos*, OCA 12, Roma 1928, 144, 1 oraz podobnie 151, 13; 152, 12.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 129, 11–14, s. 186.

<sup>36</sup> Por. B. Krivocheine, *op. cit.*, s. 320.

<sup>37</sup> I. Hausherr, *op. cit.*, 36, 14.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 72, 1–4; oraz 150.

swego hagiografa na równi z dawnymi teologami takimi jak Jan Ewangelista. Zarazem mówienie o „dawnych” teologach nakazuje w pewnym sensie myśleć o współczesnym Nicetasowi i znanym mu Symeonie jako o Teologu „Nowym”. Stąd też może i sam biograf w tytule swego dzieła pokusił się o nazwanie Symeona Nowym Teologiem.

Jeżeli nie było żadnych zastrzeżeń, by nazywać Symeona „Teologiem”, dlaczego rzeczą dyskusyjną mogłoby być nazwanie go „Nowym Teologiem”? Skąd i dlaczego pojawił się w przypadku Symeona ów przymiotnik „Nowy”? Cóż mógłby on oznaczać? i dlaczego w niektórych rękopisach mowa jest o Symeonie Młodym i Teologu, a nie o Symeonie Nowym Teologu? Na powyższe pytania można udzielić kilku, różniących się między sobą, odpowiedzi. Innymi słowy zwrot „Symeon Nowy Teolog” może być interpretowany — i rzeczywiście był — na różne sposoby.

W Bizancjum czymś powszechnym było opatrywanie imion świętych poprzedzającym je przysłówkiem „Nowy” (*Neos*). Działo się tak, gdy dany „nowy” czy też „młodszy” (obydwa tłumaczenia są dopuszczalne) święty miał już swojego starszego imiennika. W kalendarzu liturgicznym spotyka się wielu Nowych (lub Młodszych): Stefana, Łukasza, Eutymiusza, Hilariona, Sabę. Może więc Symeon został nazwany Nowym, aby odróżnić go od jego „mistrza” i wychowawcy Symeona Pobożnego zwanego także Studytą. Ku takiej interpretacji skłaniali się wspomniani powyżej uczeni niemieccy. Przeciwnym ich opinii był Krivocheine uważając, że w przypadku tego Symeona „Nowy” odnosi się do tytułu „Teologa”, a nie do imienia Symeon. Symeon Pobożny (Studyta) bowiem nie był aż tak powszechnie znany, czczony czy ważny, aby koniecznym było odróżnianie „mistrza” od „ucznia”. „Mistrz” był ważny dla młodego Symeona, lecz mało znaczył dla osób zafascynowanych Symeonem Nowym Teologiem.

Inna hipoteza pragnie dowieść, że Symeon został pierwotnie nazwany „Nowym Teologiem” przez swoich przeciwników i że zwrot ten posiadał znaczenie negatywne. W myśl tej hipotezy opatrzenie Symeona przydomkiem „Nowy Teolog” miałoby mówić: Symeon ów nowinkarz, wywrotowiec, proponujący nowe

rzeczy w teologii, która nade wszystko jest czcigodnym dziedzictwem tradycji. Heretyków czasami nazywano nowymi teologami uważając, że odchodzili oni od ustalonej i pewnej drogi tradycji: Grzegorz z Nyssy w taki sposób wyraża się na przykład o Eunomiuszu. Nie mówi, co prawda, *ho neos theologos*, lecz *ho kainos theologos*<sup>39</sup>. Idea jednak jest ta sama. Może właśnie było tak, że w pierw Symeona obraźliwie nazwali „Nowym Teologiem” jego przeciwnicy, lecz z czasem zwrot ten nabrał pozytywnego wymiaru i przylgnął do tej postaci.

Może jednak Symeona nazwali „Nowym Teologiem”, w sensie pozytywnym, jego sympatycy. Wszak już Nicetas Stetathos podkreślał, że Symeon teologizował niczym Jan Ewangelista. Skądinąd wiemy, że jednym z autorów często cytowanych przez Symeona był Grzegorz z Nazjanzu. Jana i Grzegorza w czasach Symeona powszechnie nazywano Teologami. Symeona stawiano z nimi w jednym rzędzie. Ponieważ jednak od Jana i Grzegorza (Teologów) dzieliła go przestrzeń wielu stuleci, Symeona nazwano „Teologiem” z dodatkiem „Nowy”, gdyż odnawiał on styl wielkiej teologii.

Cóż jednak przez „styl” teologizowania trzeba w tym wypadku rozumieć? Rację miał chyba Krivocheine, który dowodził, że *theologia* w epoce i w mentalności Symeona, oraz jemu bliskich, nie oznaczała spekulatywnych rozważań na temat dogmatów czy natury Boga. Symeon nie był teologiem w takim znaczeniu. *Theologia* była przede wszystkim mistyką, doświadczeniem Boga i drogą wiodącą do zjednoczenia z Nim. Symeon właśnie w tym sensie był teologiem. A „Nowym” nazwano go dlatego, że odnowił tradycję teologii mistycznej, doświadczenia i życia mistycznego w perspektywie trynitarniej. W takim to znaczeniu należy rozumieć nazwanie go „Nowym Teologiem”. Symeon odnowił życie mistyczne oraz znalazł język, za pomocą którego owo doświadczenie przekazał w formie piśmiennej.

<sup>39</sup> Por. Grzegorz z Nyssy, *Contra Eunomium I*, PG 45, 328A; 45, 620C; B. Krivocheine, *op.cit.*, s. 324.

Do rozstrzygnięcia pozostaje jeszcze podnoszona przez niemieckich badaczy kwestia rozdzielenia „Nowego” od „Teologa” owym „nieszczęsnym” *kai*. Przypomnijmy, że cała dyskusja wokół imienia Symeona zaczęła się, gdy w niektórych manuskryptach jego dzieł znaleziono zamiast „Symeona Nowego Teologa” nagłówek „Symeon Nowy i Teolog”. Sądzę, że na podstawie wcześniejszych wyjaśnień łatwo zrozumieć postawę tych uczonych, którzy uważali, że Symeona należy nazywać „Nowym (Młodym) i Teologiem”, nie zaś „Nowym Teologiem”. Uzasadnioną także wydaje się odpowiedź oponentów. Wszystko bowiem sprowadza się do natury teologii lub do tego, co przez teologię i przez teologa się rozumie. Jeżeli uważać Symeona za dogmatyka i teologa spekulatywnego w współczesnym sensie tego słowa, to trudno go nazwać teologiem i rację miałoby uczeni niemieccy. Problem leży jednak w tym, że Symeon nie był teologiem w takim znaczeniu — była to nieco wadliwa lub ciasna, koncepcja teologii i teologa, rzutowana z gruntu „niemieckich spekulacji dogmatycznych” na bizantyjskiego mistyka. W oparciu o takie przesłanki mogli oni wątpić, czy słusznym było nazywanie go „Nowym Teologiem”, i dobierali argumenty historyczne i spekulatywne, aby Symeona nazywać „Młodym i Teologiem”. Uważali oni, że tak nazwali go jego współcześni, zaś błędne jest dzisiejsze i rozpowszechnione w tradycji tytułowanie go „Nowym Teologiem”. Jeżeli jednak za teologię uznać mistykę, wtedy zrozumiała i wytłumaczalna staje się pozycja Krivocheine, który nadto uważał, że „Nowym Teologiem” nazwano Symeona jeszcze za jego życia lub krótko po jego śmierci.

Jak jednak wytłumaczyć tytuły na rękopisach? Czy podpis „Nowy i Teolog” przy imieniu Symeona pochodził z błędu skrybów? Czy też był zamierzony? Jak w końcu nazywano Symeona, jak winniśmy go nazywać i co to wszystko znaczy? Należy zapytać: w jakich manuskryptach występuje przy imieniu Symeona zwrot „Nowy i Teolog”, a w jakich tylko „Nowy Teolog” (bez *kai*)? Jak już była o tym mowa w najstarszym rękopisie *Żywotu* występuje w tytule forma „Nowy Teolog”. Najważniejsze też rodziny manuskryptów dzieł Symeona noszą zazwyczaj taki właśnie nagłówek.

Nade wszystko dotyczy to ważnego i może najpopularniejszego zbioru jego dzieł, czyli *Katechez*<sup>40</sup>. Natomiast nagłówek „Nowy i Teolog” właściwy jest jedynie pewnej rodzinie manuskryptów należących do tak zwanej drugiej redakcji dzieł Symeona. Można z tego wnioskować, że w jakimś momencie, pewna grupa kopistów zamierzała, w obliczu dobrze już ustalonego imienia „Nowy Teolog”, zmienić zapis i tytuł celem pomniejszenia ważności i popularności pism Symeona. Praca tych kopistów była jawną i zaplanowaną reakcją skierowaną przeciw formującej się tradycji, która Symeona uznawała za „Nowego Teologa”. Owi „reakcjoniści” pragnęli powiedzieć, że nie ma i nie może być mowy o żadnym nowym teologu i o nowej teologii, zaś Symeon jest, co najwyżej, Symeonem „Młodym i Teologiem”. Może była to reakcja pewnej „cenzury”, która zamierzała usunąć dwuznaczność zwrotu „Nowy Teolog”.

Wydaje się, że Symeon „Nowy Teolog” winien być tak właśnie nazywanym. Tak tytułowała go bliska mu czasowo tradycja, chcąc przez to powiedzieć, że był on odnowicielem teologii mistycznej. W taki też sposób nazywano go przez kolejne wieki. Spory ostatniego stulecia wokół tego tytułu w sumie dotyczyły rozumienia pojęcia teologii i teologa (spór toczył się między Niemcami a Rosjaninem). Sądzę także, że dzięki tym dyskusjom pogłębieniu i pewnej korekcie uległy nie tylko opinie na temat historycznych początków nazywania Symeona „Nowym Teologiem”, lecz również natury samej teologii i bycia teologiem.

### Wnioski

Trudno rzecz całą w prosty sposób podsumować. Nie udało mi się jasno ukazać, kiedy i dlaczego Jan, Grzegorz i Symeon zostali nazwani Teologami. Domysły gubią się w niejasnościach historycznych świadectw. Nie znalazłem także odpowiedzi na pytanie, kiedy zaczęto wymieniać te trzy osoby razem uważając,

<sup>40</sup> B. Krivocheine, *op.cit.* s. 315–319.

### *Tytuł teologa*

że jako jedyne winny nosić zaszczytny tytuł teologa. *De facto* w przeszłości nie tylko oni byli nazywani teologami. Mówi się tak i o innych — na przykład o Bazylim Wielkim czy Maksymie Wyznawcy. Takim też imieniem w Wielkotygodniowej liturgii nazywany jest i Dobry Łotr! Czyżby twórcą tej tradycji był Włodzimierz Łoski? Zdecydował o tym przypadek? Nie potrafię odpowiedzieć na te pytania. Na pewno jednak cenne było choćby chwilowe zagłębienie się w tę problematykę. Może przyszłe badania przyniosą pełniejsze wyjaśnienie tych zagadnień.

Jeżeli jednak potraktować Jana, Grzegorza i Symeona oraz ich sposób teologizowania, jako pewnego rodzaju symbol czy też ikonę tego, czym jest teologia i kim jest teolog, to dochodzi się do kilku ciekawych wniosków. (1) Jest to osoba, która szczególnie zagłębiła się w tajemnicę Boga Trójjedynego. To zagłębienie posiada swój wymiar egzystencjalny (życie i doświadczenie Boga) oraz intelektualny (kontemplacja i zrozumienie). (2) Po drugie, w teologii każdej z tych postaci mostem ku Trójcy jest Jezus Chrystus. Chrystologie Jana, Grzegorza i Symeona różnią się między sobą, podobnym jednak pozostaje bliski, emocjonalny stosunek każdego z tych autorów do Jezusa miłowanego, przyzywanego i kontemplowanego. (3) Każdy z tych teologów był także poetą, co znaczy, że pisał pięknie, a słowem starał się wyrzeźbić tajemnicę Boga i wyśpiewać Jego doświadczenie. (4) w końcu wszyscy trzej byli „mistykami światła”. Jan cały dramat dziejów i Jezusa Chrystusa rozpiął w istic rembrandtowskich kontrastach światła i ciemności. Grzegorz za pomocą metafory światła starał się opisać tajemnicę Trójcy — światłość ze światłości; jedno światło, trzy promienie itd. W końcu Symeon swoje doświadczenie Boga widział i wyraził, mówiąc o świetle Chrystusa i o świetle Ducha dotykającym serca i przemieniającym człowieka.



# *Teologia między Wschodem i Zachodem*

## *Zarys sytuacji*

Teologia to jedna z dróg poszukiwania głębi wiary. Jest dążeniem ku prawdzie i pełni, których jednak tutaj nikt nigdy nie jest w stanie osiągnąć. Teolog to wędrowiec, który całym swoim istnieniem zgłębia misterium wiary i bycia, nie cofając się przed żadnym ryzykiem, które trzeba będzie podjąć, ani nie odmawiając wysokiej ceny, którą trzeba będzie zapłacić za radość poznania. W poszukiwaniu takim pomocnym narzędziem jest werbalizacja doświadczenia, która jednak nigdy nie wyczerpuje bogactwa misterium. Jednak wyartykułowane przeżycie wiary można komunikować, skutkiem czego możliwe staje się myślenie wspólne, myślenie tradycji, które także przybliża do prawdy.

Poniższe strony nie roszczą sobie pretensji do bycia wyczerpującą syntezą lub wszytkowiedzącym osądem. Wynikły z potrzeby chwili. Jednym z istotniejszych znamion kontekstu, w którym owe myśli się zrodziły, jest fakt podziału i rozbicia chrześcijaństwa. Istnieje ono i — czy chcemy czy nie — pociąga za sobą pewne konsekwencje w wielu dziedzinach życia i myśli.

Interesuje mnie w tej chwili podział na chrześcijański Wschód i Zachód. Będąc zmuszony od uproszczeń, zaznaczam, że przez Zachód rozumiem tu tradycję kościoła rzymskokatolickiego (łacińskiego). Pojęcie chrześcijańskiego Wschodu jest bardziej złożone. Obejmuje wszystkie wspólnoty chrześcijańskie, które rozwinęły się wokół patriarchatów Jerozolimy, Antiochii, Aleksandrii

i Konstantynopola i które, poczynając od soboru w Chalcedonie (451), a na Wielkiej Schizmie (1054) kończąc, znalazły się w odaleniu od rzymskich katolików. Wschód jest rzeczywistością skomplikowaną i trudną do ogarnięcia. Zasadniczo jednak, mówiąc o Wschodzie, będę miał na myśli Prawosławie, a więc wielką rodzinę chrześcijańską wyrosłą z tradycji Konstantynopola.

Istnieją mity Wschodu na Zachodzie, które wyrażają rozmaite postawy tej drugiej rzeczywistości w stosunku do pierwszej. Są one naznaczone brzemieniem ignorancji: przeciętny katolik mało wie o chrześcijańskim Wschodzie i mało go on interesuje. Jeżeli zaś już cokolwiek wie, to jest to wiedza zapośredniczona z książek, a więc siłą rzeczy niepełna. Wschód jawi się albo jako ciemny, zrytualizowany i skorumpowany władzą, albo jako ostatnie istniejące sanktuarium głębi, mistyki i ortodoksji, którą Zachód utracił.

Należy jednak podkreślić, że na Zachodzie istnieje spora liczba instytucji i osób, które znają i doceniają wartości Wschodu. Można także powiedzieć, że Zachód zna Wschód o wiele lepiej niż Wschód Zachód. To na Zachodzie na przestrzeni wieków opublikowano dużą liczbę źródeł i studiów dotyczących chrześcijańskiego Wschodu. Tu także zainicjowano powstanie ośrodków poszukiwań naukowych i ekumenicznych spotkań. Pośród teologów spotkać się można z rosnącym zainteresowaniem i znajomością Wschodu — oczywiście, że nie zawsze, nie wszędzie i niekoniecznie w sposób zadowalający. Zachód posiada wiele odcieni: jedni nie wiedzą nic lub prezentują postawę pełną pogardy w stosunku do teologicznej tradycji Wschodu; inni tak pokochali Wschód, że stali się bardziej „wschodni” od samego Wschodu; inni wreszcie z pracowitą cierpliwością nasłuchują głosów całej tradycji. Postawy niniejsze znajdują swoje odbicie także w stosunku do ekumenizmu: część uważa, że żadne pojednanie nie jest możliwe; inni, że *de facto* już jesteśmy pojednani i w sumie, nie ma o czym mówić; część z zadumą przygląda się tajemnicy Kościoła.

Istnieją także mity Zachodu na Wschodzie. Ignorancja i uprzedzenia w stosunku do Zachodu, zawinione i niezawinione, są zaskakujące. Zachód jest znany bardziej jako producent

coca-coli niż dyspozytor nieco głębszych tradycji kulturowych. Zachodnie chrześcijaństwo pozostaje nieodkryte. Obowiązują powierzchowne stereotypy, takie jak racjonalizm, papizm lub kolonializm. Stoi za tym często niekontrolowany i silnie zideologizowany strach, który demonizuje „przeciwnika”. Rzym utożsamiany jest z Babilonem, ewangelizacja z kontynuacją krucjat, katolicyzm zaś z zachodnią kulturą, czemu towarzyszy bezkrytyczna prezentacja i interpretacja źródeł i faktów. Wschodni hierarchowie często są albo katoliko-filami, albo zagorzałymi antykatolikami, na szczęście nie brak i tych cierpliwych, mądrych, otwartych, dostrzegających misterium dziejów i podzielonych kościołów. Nierozstrzygnięte pozostaje pytanie, czy dzisiaj więcej katolików przechodzi na prawosławie, czy też jest odwrotnie? Kto zdobyłby się na uczciwość takiej analizy? Czy na cały ów stos napięć i nieporozumień można popatrzeć w sposób teologiczny? Jak chrześcijanie Wschodu i Zachodu mogliby być jednością, a nie zgorzeniem? Czy rozbicie i napięcia mogą być twórczym wyzwaniem?

Rozbicie chrześcijaństwa wprowadza w tajemnicę Kościoła, która nas przerasta i zawsze przerastać będzie nasze siły, oczekiwania i poznanie. Bóg przerasta nasze wizje — to On jest Widzącym i Przenikającym, możemy jedynie prosić o to, byśmy poznali zarówno nas, jak i Jego, w stopniu, w jakim On wszystko przenika i poznaje. Dla Ewangelii nie ma sytuacji bez wyjścia — to przecież podstawowe przesłanie paschalnej nadziei. Drogi Boga są nam nieznane, lecz przecież bezkresne, zawsze twórcze i otwarte. Poniżej postaram się nieco przybliżyć niektóre aspekty owego „misterium paradoksów” i w dramacie rozbicia doszukać się tego, co pozytywne, dobre i opatrnościowe.

### *Paradoksy misterium*

Aby móc dalej prowadzić niniejsze rozważania, konieczne zdaje się wypracowanie trzech narzędzi-pojęć, dzięki którym będzie można wyruszyć w stronę tajemnicy i otworzyć horyzont nadziei.

Owe trzy pojęcia wyrastają z Misterium Jezusa Chrystusa, który jest podstawą teologicznego myślenia. Owe trzy pojęcia to: paradoks, pluralizm i komplementarność.

Jezus Chrystus jawi się w horyzoncie tajemnicy. Więcej: On jest Misterium — Tajemnicą. Tajemnicą ukrytą od wieków i na wieki, choć zarazem odsłoniętą, objawioną. Tajemnica owa, On sam, przerasta nasze rozumienie i choć objawiona, ukrywa się. Jednym z aspektów Misterium jest to, że objawione... pozostaje ukryte. Misterium spowija logika paradoksu. Misterium jest paradoksem. Jezus Chrystus jest Misterium paradoksalnym. Z punktu widzenia naszej logiki można by się posłużyć w tym miejscu znanym zwrotem Mikołaja z Kuzy o „jedności przeciwieństw” (*coincidentia oppositorum*). Od strony zaś egzystencjalnej Misterium owo wymaga pokory posłuszeństwa: to my podlegamy Jemu, a nie Ono nam. Paradoksalny wymiar Misterium, objawienia się Boga w Jezusie Chrystusie, „chroni” je przed spłaszaniem i uproszczeniem.

Paradoksalna misteryjność Jezusa Chrystusa to Jego Bóstwo i człowieczeństwo. On jest Bogiem i człowiekiem. Jest Ukrzyżowany i Zmartwychwstały. Jest obecny i bliższy mi niż ja sam sobie, choć zarazem daleki, nieobecny, przebywający w świetle niedostępnym. W ciele — Bóg. W świetle ludzkiej logiki owe elementy: ciało — Bóg, Ukrzyżowanie — Zmartwychwstanie, wykluczają się wzajemnie. Ich zjednoczenie jest niemożliwe. W świecie Boga jest możliwe — więcej — niemalże konieczne. Odcięcie któregośkolwiek z biegunów owych paradoksów oznaczałoby zdradę i porzucenie wymiaru wiary, a zamknięcie się w jednowymiarowym i płaskim świecie ludzkiego umysłu. Trwanie zaś w napięciu owych paradoksów jest nocą wiary. W teologicznym oglądzie Jezus Chrystus jest fundamentem rzeczywistości i naznacza ją wielostronnie. W Nim to Bóg się wcielił, a człowiek przeznaczony został do przebóstwienia. Dlatego też można powiedzieć, że cała rzeczywistość jest uchrytusowana, a tym samym nosi znamiona paradoksu. Takie są sakramenty i dogmaty, takie życie chrześcijańskie, święci i Kościół, a w konsekwencji cały kosmos.

Pluralizm jest raczej sposobem, w jaki tajemnica istnienia nam się objawia. Pluralizm dotyczy nie tyle sfery myśli, ile czasu i przestrzeni. Zamiast słowa pluralizm z powodzeniem można mówić o symfoniczności lub wieloaspektowości Prawdy, to znaczy tego, co jest.

Posłużmy się najprostszym przykładem: spacer nad jeziorem. Odbywszy go pamiętam: spokojny horyzont, rozłożone w odbiciu konary drzew, słońce, wiatr, zapach. Czyż mogę jednak powiedzieć, że „znam owo jezioro”? Tak i nie. Jeżeli powrócę nad jezioro w różnych porach dnia, a nawet nocą, jakże odmiennym i ubogaczonym będzie moje poznanie, a w konsekwencji moja wiedza o nim. A cóż, jeżeli powrócę tam po dwudziestu latach!? Poznanie ubogaci się i rozrośnie we mnie, jeżeli przespaceruję się z przyjaciółmi i gdy potem wymienimy wzajemnie nasze spostrzeżenia. Przyjaciele otworzą mi oczy na zupełnie nie znane mi aspekty: oto ptaki ukryte w gałęziach drzew lub płaszące w wodach jeziora ryby. Wyprawę nad jezioro można powtórzyć z różnymi przyjaciółmi o różnych porach dnia i nocy, a także w rozpiętości kilku, kilkudziesięciu lat. Spacery owe napiszą w naszym sercu całą księgę — epopcję. Jakież bogactwo! Czyż jednak mimo tego wszystkiego, będę mógł powiedzieć, że znam to jezioro? Tak i nie. Powiedziane i poznane zostało tak wiele, a ile jeszcze pozostało do odkrycia! Podobne poznanie dotyczy każdej części i wymiaru rzeczywistości: drzew, owoców, kwiatów, malarstwa, muzyki, rzeźby, literatury, filmu, techniki, etyki, antropologii, ontologii etc. Prawda zawsze jawi się jako rzecz osobista i wspólnotowa, symfoniczna oraz naznaczona czasem.

Dotyczy to także teologii i właściwe jest naszemu poznaniu Jezusa Chrystusa i sposobu, w jaki On, objawiając się przez swego Ducha, pociąga nas ku sobie, by ostatecznie oddać w ramiona Ojca Przedwiecznego. Ileż aspektów i odblasków chwały Chrystusa w sercach chrześcijan wokół mnie i na przestrzeni wieków. Żaden z nich nigdy Go nie wyczerpał i nie wyczerpie. Wszystkie mówią o tym samym, choć innymi słowami. Zsumowanie wszystkich aspektów wcale Go nie spłyci. Przez wieki tradycja wypracowała doktrynę, dodając kamień do kamienia mozaiki, by zyskać

ogład jak najpełniejszy. Można mówić o „Chrystusie przez wieki” (J. Pelikan). A mimo tego wszystkiego Misterium pozostaje niezgłębione. Jesteśmy jednak nieskończenie wdzięczni Mądrości Bożej za każdy kamyk mozaiki, za to, że jest i że dzięki niemu możemy ów „obraz Boga niewidzialnego” kontemplować.

Chrystus wędrujący przez wieki osiedlił się i jest obecny w różnych miejscach, i na różny sposób. Taką jego obecnością są lokalne tradycje poszczególnych kościołów. A wszystko to jest Jednym Kościołem, w którym mam prawo przebywać. Mam prawo spacerować po wszystkich jego komnatach, ocierać się o wszystkie ściany, zaglądać do wszystkich zakamarków, by dochodzić do jak najpełniejszego poznania Chrystusa.

Wszystko to sumuje słowo Tradycja. Przez stulecia nagromadziła ona „wiedzę” o tym, jak żyć w Chrystusie i na temat Jego samego, o Nim pośród nas, wobec nas, jak i nas wobec Niego. Tym sposobem można mówić o aspekcie historycznym chrysto- i chryistiano-logii, która przejawia się w tysiącach podobnych i różniących się aspektów. Mówią o tym odmienne tradycje teologiczne.

W ciągu wieków dokonało się także rozbicie. Mozaika jest pęknięta i odbija sobą nie tylko blask światła Niewidzialnego, lecz także ciemność grzechu. Skutkiem owego rozbicia różne wspólnoty chrześcijańskie rozwinęły jedynie części Misterium i pominięły inne. Skutkiem antagonizmów i izolacji ustała wzajemna komunikacja. Ubogającemu rozrastaniu się jednych elementów towarzyszyło równoległe zubożanie innych. W rezultacie wszyscy zostali czegoś pozbawieni i okaleczeni. Idziemy do przodu, lecz kulejąc lub opierając się na protezach. Dzisiaj zdajemy sobie powoli sprawę ze wzajemnych bogactw i braków. Żadna ze wspólnot kościelnych nie posiada monopolu na prawdę — nawet wszystkie razem nie są w stanie jej wyczerpać. Słońce jednakowo odbija się tak w kropli rosy, jak i w oceanie, nie tracąc nic ze swego niezmiernego bogactwa! o ileż bardziej Chrystus! Prawda jest symfoniczna — charyzmatyczne jest jej każde ogniwo. Rozbicie może okazać się dobrem, jeżeli potrafimy spojrzeć pod odpowiednim kątem i z pokorą.

Takiemu oglądowi czyni zadość i ułatwia go pojęcie komplementarności. O ile pluralizm mówi o wielości aspektów jednego Misterium, o tyle komplementarność wyjawia sens owej różnorodności. Więcej: wskazuje na jej konieczność. Kryje się w nim uznanie własnej ograniczoności i wyznanie niezbywalnej potrzeby kontaktu z innym. W takiej perspektywie „inny” jest sprzymierzeńcem prawdy. Jemu także został powierzony jakiś dar, odbłask Niewidzialnego. Nie jestem w stanie stać się drugim — mogę jednak uczestniczyć w jego oglądzie, mogę się wsłuchać w jego opowieść i dopełnić ją moją.

W takim świetle należy widzieć odmiennność różnych kościołów. Każdy posiada niezmierzone skarby życia w Chrystusie, życia Nim i dla Niego. Ważne, by skarbiec był otwarty dla innych i by w ogóle byli owi „inni”, którzy wyruszyliby w drogę, stając się poszukiwaczami prawdy. W tym celu trzeba zinterioryzować własne bogactwa tak, by otworzyły nas one na drogi wiodące do skarbców „innych”, których nie trzeba pustoszyć lub ignorować.

Poniżej chciałbym zatrzymać się nad możliwością wzajemnego ubogacania się tradycji Wschodu i Zachodu, nad możliwością współbrzmienia przeciwieństw, które zdaje się nie tylko wyobrażalne, lecz wręcz konieczne.

### *Między Wschodem i Zachodem*

Teologia żyje w modlitwie i na uniwersytetach. Teologia wyrasta z doświadczenia Boga, jak i z pracy intelektu. Teologia także ma wpływ na to, co dzieje się zarówno w sercach chrześcijan, jak i w świecie. Relacje są wzajemne we wszystkich tych wymiarach. Efekty tych relacji i wzajemnych zależności odbijają się na Wschodzie i na Zachodzie.

Między ogołoconym kościołem trapistów, w którym znajduje się jedynie ołtarz i krzyż, a pełną przepychu, ikon, kwiatów i świec przestrzenią cerkwi, zdaje się rozciągać otchłań bezmierna. Po jednej stronie adoruje się wystawiony w monstrancji Najświętszy Sakrament, po drugiej Ikony. Wschodni chrześcijanie pytają:

czemu adorujecie to, co zostało dane do jedzenia, Zachód zaś, poza czysto estetycznym zachwytem, pyta: po co całować pomalowane kolorami deski? Po kaplicach na Wschodzie rozbrzmiewa Modlitwa Jezusa, na Zachodzie — Różaniec; a w rękach jednych i drugich podobne paciorki.

Przejawy pobożności Wschodu i Zachodu, które mają swoje korzenie i konsekwencje w teologii, zdają się być sobie odległe. Nakłada się na to uprzedzenie, przesąd, ignorancja. Niewielu potrafi elastycznie potraktować, rozdzielić i zarazem połączyć Ewangelię i kulturę. Niewielu jest w stanie poświęcić trochę czasu i sił, by zrozumieć „innego”. Niewielu widzi w tym wszystkim po prostu człowieka, który szuka dróg prawdy, zbawienia i przypodobania się Bogu w sposób bardzo niedoskonały.

Teologia porusza się w szerszym kontekście kultury, korzystając lub odwołując się między innymi także i do filozofii. W wypadku zestawiania ze sobą Wschodu i Zachodu często przedstawia się schemat: zgubny arystotelizm na Zachodzie i wzniosły platonizm na Wschodzie; racjonalizm i mistycyzm; scholastyka i hezychazm. Pojawiają się zarzuty pod adresem Zachodu, że zatracił głębię i spłycił wszystko do poziomu rozumu, który bezradnie dryfuje od zjawiska do zjawiska; Wschód natomiast zaniedbał krytycznej refleksji i rozplynął się w ciemnościach mistyfikacji. Zachód często płacze nad samym sobą, spoglądając na Wschód z pewną nostalgią, ale robiąc dalej swoje; Wschód zaś, dumny ze swego mistycyzmu, nawet nie zdając sobie z tego sprawy, mimo wszystko postępuje za Zachodem, zmieniając co najwyżej etykiety i nie dostrzegając podobieństw i analogicznych procesów zachodzących w nim samym.

Są to schematy zbyt uproszczone, choć często spotykane w podręcznikach. A przecież od czasu scholastyki i hezychazmu powstały nowe filozofie: egzystencjalizm, hermeneutyka, fenomenologia, marksizm, na które nakłada się napływ filozofii Dalekiego Wschodu. Nadto cała cywilizacja znalazła się w obrębie przecinających się wpływów postmodernizmu, postkomunizmu, globalizacji. Tak to wyrosły z różnic kulturowych podział, skutkiem wielkich przemian historycznych, został wprzęgnięty w jeden wielki ruch. Jabłko i gruszka znalazły się w jednym koszu.



Nadto, czy mówiąc o platonizmie i arystotelizmie, o racjonalizmie i mistycyzmie, gdy tylko zejdziemy do ich najgłębszych wymiarów splecionych ze źródłami egzystencji, nie staniemy w obliczu jednego i tego samego doświadczenia, które jedynie różne epoki i systemy filozoficzne usiłują wyrazić na różny sposób? Czy oddalenie i przeciwieństwa nie są dwiema stronami tego samego medalu?

Kościół Wschodu i Zachodu przez wieki wzrastały we wrogiej sobie izolacji i w obrębie odmiennych kultur. Zachód zamknął swoją teologię w uniwersyteckich aulach, odsuwając się coraz dalej i dalej od życia i praktyki wiary, aż po paradoks „wierzących i niepraktykujących”. Teologia stała się czymś „teoretycznym” i zsekularyzowanym. Wschód usiłuje utrzymać istniejącą tam poniekąd jedność teologii i życia, myśli i wiary. Nawiązując do tradycji monastycznej, podkreśla się egzystencjalność i liturgiczność wiary, które mogą, lecz nie muszą, wyrażać się w księżce, dyspucie, wykładzie. Jednak brak krytycznej autorefleksji zrodził tu inny paradoks: „niewierzących i praktykujących”.

Zachód, na skutek sekularyzacji i przełomu egzystencjalnego, zdał sobie sprawę z konieczności „życia teologicznego i teologii żyjącej”, a nie tylko z potrzeby „teologicznego myślenia”. Wschód zaś szuka punktu, w którym celebrowana pieczołowicie wiara i jej tradycja, mogłyby się spotykać ze współczesnością.

Osadzona w centrum teologii Biblia jest inaczej traktowana na Wschodzie i na Zachodzie. Zachód — nade wszystko w ostatnim stuleciu — rozwinął studia biblijne i upowszechnił dostęp do Pisma. Tekst święty dotarł ponownie do rąk wiernych i stał się obecnym w życiu Kościoła. Z drugiej jednak strony Zachód ma do czynienia z poważnym problemem rozbicia i desakralizacji jego treści. Człowiek ze swoim rozumem i metodami badawczymi postawił się ponad Biblią. Wschód zachowuje co prawda ów sakralny wymiar, nie otwierając świętego tekstu przed „uczonymi w Piśmie”, a do ich „chirurgicznych” zabiegów odnosi się z nieufnością. Ochroniono sakralny aspekt Biblii, lecz zarazem nie udostępniono jej wspólnocie i nie uwspółcześniono. Na Wschodzie Biblię przysławiają obrzędy, śpiew i dym kadzidła, lecz nie jest

ona Księgą znaną i czytana. Zachód rozbił witraż Słowa Bożego na kawałki, gubiąc światło i całość. Wschód natomiast, z obawy przed rozbięciem, przesłonił go grubą i pięknie ozdobioną kotarą, która jednak nie dopuszcza przebłysków jasności. Po obu stronach sytuacja jest trudna. Tu i tam napotkać można pewne nieprawidłowości. Obydwie strony mogłyby się od siebie wiele nauczyć. Także i w wypadku Biblii należałoby zastosować zasadę komplementarności. Witraża nie trzeba ani rozbijać, ani przesłaniać.

Jeżeli chodzi o dogmat, Zachód położył nacisk na jego ewolucję i rozwój. Podjął zarazem próbę reinterpretacji znaczenia formuł dogmatycznych, dochodząc do relatywizmu. Wschód natomiast, z „magicznym” szacunkiem do orzeczeń soborów oraz na skutek apofatycznej postawy w obliczu dogmatów, znieruchomiał. Ideałem byłoby połączenie obydwu postaw. Rozważając rozwój doktryny, należałoby dostrzec aspekty względne i wydobyć te absolutne, pozostając otwartym na dzisiaj, a w obliczu jutra zachować bezgraniczną ufność, gdyż Duch Boży w swoim działaniu jest ciągle twórczy. Z drugiej strony powinno się trwać w postawie pokory w obliczu niepojętości prawd wiary oraz wobec mądrości Innego, która, choć objawiona i wyjaśniana, pozostaje nieogarniona i godna uwielbienia.

Na Zachodzie tradycja jest jak rzeka, która płynie przez dzieje świata. Dociera wszędzie i nawadnia pustynne tereny. Ogarnia sobą wszystko, lecz sama się przy tym zanieczyszcza. Na Wschodzie odkryte źródło Objawienia starannie okopano i ozdobiono. Jest. Zawsze można do niego podejść i zaczerpnąć zeń krystalicznie czystej wody. Ilu jednak do studni tej dociera? Ważnym jest, że tak na Zachodzie, jak i na Wschodzie, woda ciągle *jest*, więc życie może się rozwijać.

Przechodząc do Misterium Chrystusa, to znaczy do Jego Męki i Zmartwychwstania, ogólnie biorąc, można powiedzieć, że Zachód przeakcentował element pasyjny, zaś Wschód element chwalebny. Zachód może za bardzo wpatrzył się w to, co ludzkie w Chrystusie, Wschód zaś wymiar ludzki zagubił gdzieś na bezkresnych drogach Światłości Niegasnącej. Pociągnęło to za sobą

konsekwencje w antropologii, moralności i duchowości. Zachód uwypuklił aspekt Odkupienia oraz ceny, którą Syn Boży zapłacił, by „wrócić nas do Raju”; Wschód poetycko opiewając zbawcze Przebóstwienie, ukazał człowieka w chwale przewyższającej „pierwotną niewinność”. Zachód rozbudował kazualistyczną moralność, w świetle której człowiek celem osiągnięcia szczęśliwości wiecznej winien nagromadzić jak najwięcej „dobrych uczynków”. Wschód ze swojej strony mówił o dobru ludzkiej natury, o obrazie Bożym w człowieku, dzięki któremu człowiek pozostaje otwarty na Boga. By nie przedłużać owej litanii, należy powiedzieć, że zarówno w dogmatyce, jak i w codziennej praktyce chrześcijańskiego życia, potrzeba nam obydwu owych wymiarów (Krzyża i Zmartwychwstania). Każdy z nich powinien być pogłębiany i rozwijany — dbać należy także o harmonijną relację między nimi.

Widzenie rzeczy ostatecznych, zostało na Zachodzie spłaszczony historyzmem i zapomnieniem o tym, że ojczyzna prawdziwa znajduje się w niebie. Przeakcentowano wymiar prawny i popadnięto w skrajności predestynacji. Wschód ze swej strony historię zignorował i udawał, że ferwor mistyczny jest w stanie zastąpić realne spełnienie. A jeżeli już spoglądał na zaorane pola, budowane lub palone miasta, na wojny i pomory, to jak najszybciej uciekał w kierunku apokatastazy. Tak to chrześcijańska myśl Wschodu i Zachodu znalazła się między predestynacją i apokatastazą.

Kilka słów należałoby powiedzieć o różnicach doktrynalnych wyrosłych między Wschodem i Zachodem na przestrzeni ostatniego tysiąclecia. Pomijam tu tzw. kościoły przedchalcedońskie (nazwa nie jest zbyt adekwatna), które domagałyby się osobnego omówienia.

Spór zaczyna się od przysłowiowego *flioque*. Wschód ciągle jeszcze polemicznie roztrząsa ową kwestię. Zachód, skutkiem opracowań naświetlających kontekst historyczny, od dyskusji zasadniczo odstąpił. Jednak pewien rozwój teologii trynitarnej prowadzi do wniosku, że obydwa modele (wschodni i zachodni) można potraktować jako komplementarne. Podobnie należałoby potraktować kwestię epiklezy. To dzięki zwróceniu się ku

Wschodowi, Zachód dowartościował rolę Ducha Świętego w całości życia i doktryny chrześcijańskiej. Czasami jednak chciałoby się zapytać, czy Wschód o tym wie? w wypadku mariologii Wschód nie uznaje ostatnich dogmatów maryjnych Zachodu (Wniebowzięcie i Niepokalane Poczęcie), co nie znaczy, że modlitewnie nie czci i nie przeżywa tej samej w sumie rzeczywistości. Listę doktrynalnych różnic można by ciągnąć dalej, mówiąc o czyśćcu lub o sakramentach, wydaje się jednak, że szczególnie dzisiaj, gdy usiłuje się z jednej strony inaczej spojrzeć na owe różnice, a z drugiej ponownie przemyśleć zawartość dogmatycznych formuł, bardziej przystoi postawa cierpliwego i pokornego nasłuchiwania i wzajemnego szacunku.

Aby jakoś zamknąć litanie owych doktrynalnych zestawień, należy zatrzymać się przy eklezjologii. To bowiem jej teren przecinają mury podziałów. W kłębowisku dyskusji wyłowić można przewodnie opcje: Zachód kładzie nacisk na uniwersalizm, wymiar prawny i jedność, Wschód natomiast podkreśla charyzmatyczność, eklezjologię eucharystyczną i kolegialność. W kwestii prymatu biskupa Rzymu obydwie strony są rozdrażnione i przewrażliwione, a dialog utkwiał w martwym punkcie.

W jaki sposób rzecz podsumować? Czy istnieje możliwość jakiegokolwiek oceny?

a) Wydaje się, że dziś mimo wszystko klimat stosunków między Wschodem i Zachodem sprzyja pojednaniu i cechuje go większa otwartość niż w przeszłości. Klimat jednak, jak to klimat, jest zmienny i kruchy. Istnieje bowiem ogromny bagaż uprzedzeń, które sięgają od najgłębszych pokładów serc i myśli, po prozaiczne zachowania codzienności. Towarzyszy temu, paradoksalne dla epoki środków masowego przekazu, wzajemne niedoinformowanie i ignorancja.

b) Poza słowami, układami i dokumentami kościelnych autorytetów rozciąga się olbrzymia sfera codziennej pracy nad jednością. W wielu wypadkach polega ona na edukacji umysłów i poszerzaniu serc. Tu jest dziś może najwięcej do zrobienia.

c) Rozbicie i różnice teologiczne mogą być twórczym zacznem, o ile w ich imię nie zaczyna się zabijać. Dzięki separacji

każda ze stron miała możliwość skoncentrowania swych sił na pogłębianiu pewnych aspektów wiary, czym może ubogacić tych, którzy nie poświęcili im tyle czasu i uwagi. Nie trzeba się lękać „innego”, lecz poświęcić mu czas i siły. Nadto spotkanie z „innym” jest dobrym przygotowaniem do spotkania z głębią misterium owego Wielkiego i Jedynego Innego, czyli samego Boga. W Nim wiele spraw znajduje swoje spełnienie. W Nim nie tylko jedność, ale i wielość są darem. Nie tylko tam, gdzie panuje jedność jest Pan — wszędzie bowiem, gdzie jest Pan, spełnia się Jedność przekraczająca nasze wyobrażenia.



## *Między Bogiem i cezarem*

*Dramatyczne dzieje rumuńskiego Prawosławia.*

Trudno myśleć o Europie, nie biorąc pod uwagę jej chrześcijańskiego dziedzictwa i to w jego wymiarze wschodnim i zachodnim. Nie sposób także dziś myśleć o Starym Kontynencie, pomijając rzucony nań w mijającym stuleciu cień totalitaryzmu. Kraje i narody, które razem tworzą mozaikę Europy, w różnym stopniu zostały przysłonięte tym cieniem. Dzisiaj, chcąc budować „jedną” Europę, trzeba zrozumieć oblicza poszczególnych narodów, które ukształtowała ich historia. Jeżeli w tej perspektywie i w tym kontekście spojrzymy na Rumunię, to zwrócić uwagę należy, że kraj ów na przestrzeni ponad czterdziestu lat (1948–1989) był obszarem dramatycznego i jedyne w swoim rodzaju „spotkania” między chrześcijaństwem prawosławnym, rumuńskim nacjonalizmem i totalitarnym komunizmem. O tym to „spotkaniu”, o jego źródłach, przebiegu i skutkach mówi praca Oliviera Gilleta *Religia i nacjonalizm*\*. Skutki tego „spotkania” sięgają tak głęboko i daleko, że prędzej czy później trzeba się z nimi zmierzyć i rozważyć w szerokim kontekście narodów, tradycji, państw, kościołów, wyznań i idei oscylujących w przestrzeni Europy. Jest to też zagadnienie o tyle ważne, że dotyka egzystencji poszczególnych ludzi, którzy naznaczeni zostali dramatem tego „spotkania”. Praca Oliviera Gilleta dostarcza bogatego materiału dla

\* O. Gillet, *Religion et nationalisme. L'idéologie de l'Eglise Orthodoxe Roumaine sous le régime communiste*, Bruxelles 1997, s. 191.

każdego zainteresowanego naukami społecznymi i politycznymi, lecz nade wszystko zaciekawemu historyka, filozofa i teologa. Kreśli ona szeroką gamę złożonych, a koniecznych do podjęcia zagadnień, w których splatają się historia i idee, naród i wyznanie, hermeneutyka i eklezjologia, antropologia i ekumenizm. Naświetlmy kilka problemów stawianych przez Autora *Religii i nacjonalizmu* i dotknijmy kilku wyłaniających się z owej lektury istotnych kwestii.

### *Historia i idee*

Ramy historii, między którymi rozpięte są w przeważającej mierze rozważania Gilleta, to z jednej strony rok 1948, kiedy Rumunia została jednoznacznie objęta panowaniem komunistów, a z drugiej rok 1989, kiedy rządy te zostały obalone. Faktem zaś niepodważalnym, który w obrębie tych ram się wydarzył, było jednoznaczne i całkowite poddanie się rumuńskiego prawosławia (jego hierarchii) komunistycznej władzy i zakrojona na szeroką skalę współpraca z nią. Oczywiście, na przestrzeni owego czterdziestolecia można wskazać różne etapy i wysledzić niuanse, co studium niniejsze starannie podkreśla. Druga połowa lat czterdziestych i lata pięćdziesiąte, czyli okres rządów Gheorghiu-Deja, to czas rumuńskiej formy stalinowskiego terroru; czas masowych aresztowań, mnożenia więzień i obozów pracy. Lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte, to czas faraonicznych rządów Nicolae Ceaușescu; czas narodowego komunizmu, w którym zaprzestano formalnego terroru, zaś rozwinięto niezwykle wyrafinowany system kontroli politycznej, korumpowania umysłów, któremu towarzyszyła złudna i dwuznaczna „otwartość”. W to wszystko wpisują się dzieje rumuńskiego prawosławia. W interesującym nas okresie, na czele Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego stali patriarchowie: Nicodim Muntean [1929–1948], Justinian Marina [1948–1977], Justin Moisescu [1977–1986] i Teoctist Arapasu [od 1986].

Gillet jednak nie tyle pisze historię zdarzeń — to, pomimo istnienia wielu „białych plam”, łatwo uczynić. Autora interesują



„idee”, które rodziły się, towarzyszyły i były w tym czasie artykułowane przez rumuńskie prawosławie. Pod tym względem praca jest solidnie poparta materiałem źródłowym z pierwszej ręki — do najważniejszych dokumentów należą oficjalne wypowiedzi bukaresztańskiego Patriarchatu i hierarchii oraz monumentalny i nie mniej symboliczny *Apostolat socjalny*, praca samego patriarchy Justyniana Mariny. Książka ta była wyrazem idei, której towarzyszyła konkretna postawa prawosławia w stosunku do komunistycznej władzy i społeczeństwa. Najprościej i z naszego punktu widzenia rzecz należałoby nazwać kolaboracją. *Apostolat socjalny* dostarcza bogatego i w dużym stopniu kompromitującego dla prawosławia materiału na ten temat. Jednak pisanie paszkwilu lub zbieranie ciekawostek demaskujących postawę hierarchii rumuńskiego prawosławia w epoce komunizmu nie jest celem Gilleta. Nade wszystko chce on bowiem z r o z u m i e ć : dlaczego miało to miejsce? Jakie są tego skutki? Oto zadanie, jakie stawia sobie Autor w dwóch pierwszych rozdziałach: (1) Kościół prawosławny i władza komunistyczna; oraz (2) Kościół prawosławny i „Ojczyzna”.

Prawosławie rumuńskie, bez większego oficjalnego lub masowego sprzeciwu, poddało się nowej władzy, a co więcej, stało się narzędziem w jej ręku. Gillet ukazuje, jak tego typu postawa sięga dawnej „tradycji” Bizancjum, gdzie z dumą i w opozycji do zachodniego sporu o inwestyturę, podkreślano „harmonijną symfonię” lub „symbiozę” zachodzącą między doczesną władzą państwową i Kościołem. Podstaw do takiej „tradycji” doszukiwano się na przykład w wypowiedzi Jezusa o tym, że Cezarowi należy oddać to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga (Mt 22. 21; Łk 20. 25; Mk 12. 17), albo w Pawłowych sformułowaniach mówiących o tym, że wszelka władza jest z woli Bożej (Rz 13. 1–7), dodając do tego dowody pochodzące od Ojców Kościoła (strony 53–61). Gillet dostarcza licznych przykładów na to, że w służbę budowania tego typu teologicznych przekonań zaangażowanych było wielu wybitnych rumuńskich teologów i hierarchów.

Łatwo jednak było przejść od „harmonijnej symfonii” do całkowitego poddania się Kościoła komunistycznej władzy, co

*de facto* nastąpiło. Następnym krokiem w takim postępowaniu było dojście do przekonania, że prawdziwy chrześcijanin musi być doskonałym, służącym z oddaniem ojczyźnie, patriotą, a ten winien być całkowicie poddany władzy (pochodzącej oczywiście od Boga). Władza (jakakolwiek), opanowane przez nią państwo i Kościół stały się jedną, „harmonijną” całością. Kto sprzeciwiał się takiej „harmonii” lub wprost ją burzył (czynem lub myślą), był potępiany przez Kościół i „słusznie” prześladowany lub eliminowany przez władzę państwową.

Rola Kościoła w tworzeniu tej „harmonijnej jedności” polegać miała na „wychowywaniu” chrześcijan do poddaństwa komunistycznej władzy w imię pełnienia woli Bożej. Taka postawa nazwana została „rumuńskim sergianizmem”, gdyż doskonale sytuowała się na przedłużeniu zachowań moskiewskiego patriarchy Sergiusza w stosunku do komunistycznej władzy w Związku Radzieckim, który do lat sześćdziesiątych w kwestiach kościelnych rozciągał swoje panowanie na Rumunię (ss. 61–64). Są to zagadnienia znane i nie ma potrzeby o nich więcej się rozpisywać. Stronice książki Gilleta ukazują konkretne zachowania wynikłe z przyjęcia takiej postawy. Jedynie po roku 1989 pojawiły się głosy teologów, takich choćby jak Iona Bria, którzy podkreślali, że poddanie się Kościoła komunistycznej władzy nie ograniczało się jedynie do wymiaru instytucjonalnego, lecz sięgało sumień i mentalności wiernych. Bria mówi, że po okresie „harmonijnej symfonii” nastąpił czas „dysharmonii”, gdyż w relacji Kościół — państwo przeważał element świecki, co doprowadziło do daleko posuniętej, destruktywnej ingerencji w kwestie sumień i serc (s. 38).

Rzecz można jednoznacznie ocenić, a nawet potępić. Gillet jednak ogranicza się do podawania faktów. I my więc nie wybiegajmy dalej w naszych ocenach. Można jednak zastanowić się nad jedną kwestią, a mianowicie, jaki potężny wpływ na zachowania i postawy ludzi, kościołów i społeczeństwa posiada „tradycja”. I czym ona w sumie jest? Do jakiego stopnia jest ona dostępna krytycznej weryfikacji? Bizancjum wyrosło pod znamieniem teokracji. Ona zaś naznaczyła sobą instytucje, liturgie, teologię, eklezjologię, słowem cały „świat” prawosławia i to na całe

stulecia. Co znaczy, że dana wspólnota wzrasta i żyje w ramach teokratycznej tradycji? Czy wszystko to jest jedynie błędem? Czy istnieje jakieś wyjście lub oczyszczenie? Pewnym pozostaje fakt przemożnego wpływu modeli teologicznych i schematów mentalnych tworzących rodzaj koryta, w którym niczym rzeka toczy się życie danej wspólnoty. Nie łudźmy też się — każda tradycja ma swoje koryta i żadne z nich nie jest doskonałe. Każdy system kościelny daleki jest od oddania Bogu całkowitej, doskonałej czci w „Duchu i Prawdzie”. Kościół jest grzeszny i potrzebuje zbawienia, a tradycja może być wypaczeniem. Kto jednak jest w stanie uniknąć wpadnięcia w raz wyżłobione koryto lub potrafi wyjść poza jego obręb i zarazem nie wyschnąć? Takie pytania możemy sobie stawiać w obliczu czterdziestoletniej historii rumuńskiego prawosławia oraz idei teokracji.

### *Naród i wyznanie*

Wraz z przejęciem władzy przez Nicolae Ceaușescu, Rumunia przeszła z komunizmu o typie sowieckim do izolacjonizmu, wypracowując model komunizmu narodowego czy wręcz nacjonalistycznego. Okres ten trwał do końca lat osiemdziesiątych. Narodziny, przebieg i skutki owego procesu omawia trzeci rozdział książki Oliviera Gilleta zatytułowany „Kościół prawosławny i Naród”. Myśli w nim wyłożone, które ukazują powstawanie i funkcjonowanie niektórych mechanizmów społeczno-politycznych dotyczących sfer tożsamości narodowej i wyznania, mają w obecnej dobie wzmagających się nacjonalizmów niezwykle znaczenie.

W Rumunii kształtowanie się świadomości narodowej dokonywało się w kontekście zależności od dominacji tureckiej. Jednak to okres międzywojenny, czas gwałtownej modernizacji państwa, przyniósł z sobą, obok pogłębionych studiów nad historią i językiem Rumunów, pewną schematyzację lub raczej mityzację narodowej świadomości. W tym czasie na przykład Nicolae Iorga, kluczowa postać współczesnej rumuńskiej historiografii, wyróżniał trzy etapy w dziejach swojego narodu: 1. okres

slawizacji (XIV–XVII); 2. okres hellenizacji (XVII–1821); 3. nastanie i dojście w końcu do głosu „rumuńskości” (od 1821 do dnia dzisiejszego). Ową periodyzację należy odczytywać ze znamienym podtekstem: obecnie, po wiekach „niewoli i milczenia”, nastał czas, by naród rumuński wypowiedział swoje słowo w historii i uświadomił sobie swoją dziejową wielkość i „misję”. Nie jeden raz w okresie międzywojennym doszedł do głosu w Rumunii mistycyzujący i faszyzujący nacjonalizm (por. Legion św. Michała lub Żelazna Gwardia). Ze strony prawosławia tendencjom tym towarzyszyło dążenie do utworzenia autokefalii w obrębie bizantyjskiej panortodoksji, uwieńczone powstaniem bukaresztańskiego patriarchatu. Zwłaszcza po wybuchu rewolucji w Rosji, w roku 1917, w łonie rumuńskiego chrześcijaństwa nie raz pojawiły się idee przypisujące Bukaresztowi rolę „Czwartego Rzymu” (po Konstantynopolu i Moskwie).

Taki byłby historyczny podtekst eksplozji rumuńskiego nacjonalizmu, która miała miejsce z chwilą dojścia do władzy Nicolae Ceaușescu. Podkreślmy związane z tym zagadnieniem ważniejsze fakty i idee, nade wszystko zaś te, które — według studium O. Gilleta — znalazły swoje przedłużenie i dopełnienie w nacjonalizującej postawie rumuńskiego prawosławia. W Rumunii bowiem nie tylko związały się ze sobą komunistyczna władza i prawosławie, lecz nadto dokonały tego na gruncie nacjonalizmu.

Gillet ukazuje, jak w okresie rządów Ceaușescu nastąpił odwrót od kosmopolitycznych tendencji socjalizmu: zasadnicze odsunięcie się od Związku Radzieckiego i państw Układu Warszawskiego, brak udziału w inwazji na Czechosłowację (1968), zwrócenie się w stronę Chin, wzbudzanie zainteresowania na Zachodzie etc. W tym czasie zaczęto skrajnie ideologizować własną historię, czyniąc z niej element propagandy nacjonalistycznej. Głoszono, że Rumuni są dziedzicami Daków i Rzymian (tzw. dacyzm, po linii którego produkowano nawet samochody o nazwie Dacia), a więc „wyspą łacińską w słowiańskim oceanie” (znany slogan Ceaușescu). Pomijam, co zresztą czyni i Gillet, absurdalność takich ujęć — ważnym jest jedynie zwrócenie uwagi na proces izolacjonizmu, ideologizacji nacjonalnej i ekskluzywizmu. W jedną

całość łączono Rumunię, jej wodza, budowanie „raju na ziemi”, prawosławie, wybraństwo narodu etc.

Jak w obliczu tego wszystkiego zachowało się rumuńskie prawosławie? Kościół wpisał się w dacyzującą ideologizację i w komunizujący nacjonalizm. W autokefalicznym środowisku rumuńskiego prawosławia i pod presją komunistycznej władzy „zesłanej przez wolę Boga”, Kościołowi było na rękę utożsamić się z ideą narodu. Jeden naród, jeden język, jedna wiara, jedno wybraństwo i jedna misja. Prawosławie widziało swoją misję w „ewangelizowaniu” Rumunów pod patronatem Ceaușescu. Wymieniony powyżej teolog Bria taką sytuację nazwał „symfonią narodową”, która miała stanowić niejako dopełnienie owej „teokratycznej” (s. 102). Jej owocem miało być harmonijne połączenie pierwiastka etnicznego i wyznaniowego. Szybko jednak doszło do przeakcentowania idei narodowych. Pojawiły się skrajnie ekskluzywistyczne tendencje eklezjalno-nacjonalistyczne i doszło niemalże do powstania „kościółka narodowego”. Głoszono nie tylko, że poza kościołem nie ma zbawienia, nie ograniczano się do mówienia, że poza „państwem” rumuńskim zbawienie jest zagrożone, ale podkreślano, że poza nacją (rumuńską) nie ma zbawienia. Wyrazem tego było hasło: Jeżeli jesteś Rumunem, jesteś prawosławnym, jeżeli jesteś prawosławnym, jesteś Rumunem. Była to skrajna forma kościelnego nacjonalizmu, idea autokefalii zamkniętej i ekskluzywistycznego rozumienia wiary i narodu. Rzecz taka zastanawia i prowadzi myśl w kierunku kwestii hermeneutyki i eklezjologii. Można bowiem (należy!) zapytać się: jaka koncepcja Kościoła dopuszcza lub prowokuje ideologizację tego typu? Jakie myślenie, jaka interpretacja Objawienia, a więc hermeneutyka, stoją u podstaw takiej postawy?

### *Hermeneutyka i eklezjologia*

Rzecz jest skomplikowana. Splatają się tu bowiem tendencje etniczne, polityka państwa, ideologia i praktyka komunistyczna, eklezjologia i Ewangelia, wielkość Objawienia i ograniczoność

lub wprost błędzenie ludzkiego umysłu. Każdy z tych wymiarów zajmuje swoiste miejsce w dramacie, w którym nie zawsze jest łatwo wyróżnić każdy z wyżej wspomnianych czynników, ani też pojąć wzajemny ich spłot. Jak rzecz ocenić? w teologii jedną z możliwych dróg, która ułatwia zrozumienie i ocenę jest prześledzenie, jak dany nurt, dana postać, dany system lub dana epoka, odnoszą się do Pisma Świętego i je interpretują. Innymi słowy: jeżeli chce się zrozumieć jakiegoś teologa, myśliciela lub szkołę teologiczną należy zapytać się o to, jak wyjaśnia on (ona) Pismo. Jest to podejście specyficzne, stanowi jednak cenny instrument poznawczy. Podążając tą drogą i korzystając z badań dokonanych przez Gilleta, postaramy się wniknąć nieco głębiej w niektóre problemy dziejów rumuńskiego prawosławia w okresie komunizmu.

W licznych oficjalnych tekstach publikowanych w czasach komunizmu przez bukaresztański patriarchat, innych przedstawicieli hierarchii oraz przez teologów, które omawia Gillet, zadziwić może sposób przytaczania i komentowania Biblii. Na przykład fragment z Rz 13. 1–7, gdzie mowa jest o tym, że władza pochodzi od Boga i że chrześcijanie winni być jej posłuszni, był nieustannie wykorzystywany do potwierdzania tego, że władza komunistyczna jest z ustanowienia Bożego, a Kościół winien jej posłuszeństwo. Po tej samej linii dokonywana była egzegeza słów Chrystusa z Mt 22. 21 (i paralelnych u innych Synoptyków) o części należnej Bogu i cesarowi (s. 54). Wiele tekstów Nowego Testamentu, gdzie mowa jest o narodach lub narodzie (gr. *to ethnos*), takich jak nakaz misyjny Jezusa, by iść i pozyskiwać uczniów we wszystkich narodach (Mt 28. 19), jak przepowiadania, że Ewangelia i odpuszczenie grzechów będzie głoszone wszystkim narodom (Łk 24. 47) lub słowa z kantyku Symeona o zbawieniu przygotowanym dla wszystkich narodów (Łk 2. 30–31), były przytaczane na poparcie faktu, że Kościół musi nade i mimo wszystko głosić Ewangelię narodowi rumuńskiemu (s. 52). Swoistej egzegezie były poddane słowa Jezusa o tym, że był On posłany do owiec, które poginęły z domu Izraela (Mt 10. 6; 15. 24) — tłumaczono je przy pomocy tego samego klucza

podkreślając, że Kościół jest zobowiązany do opieki nad narodem rumuńskim, „dackim Izraelem” (s. 52). Teksty biblijne o pokoju oraz te mówiące o jedności wspólnoty Kościoła (1 Kor 1 i 12; Gal 3. 28) czytano w kontekście budowania pokoju i jedności w obrębie rumuńskiego państwa, narodu i Kościoła pod troskliwym spojrzeniem komunistycznej władzy (s. 53). Należy podkreślić, że z wyszukaniem „znawstwem” i w tym samym duchu okraszano owe fragmenty biblijne wybranymi tekstami Ojców Kościoła, aby wykazać, że obecna nauka i praktyka Kościoła utrzymane są w nurcie „tradycji” (s. 56–61). Szczytem tego typu „tradycyjnej” egzegezy było na przykład stwierdzenie: „My, hierarchowie Kościoła, mamy nawet odwagę nie być męczennikami” (s. 102).

Nie trzeba mnożyć więcej przykładów, by dojść do wniosku, że mamy tu do czynienia z jednoznaczna manipulacją tekstem biblijnym i z adaptacją jego do rzeczywistości bukaresztańskiej autokefalii poddanej komunistycznemu reżimowi. Widać jednoznacznie, że w tego typu egzegezie (i idącej za nią lub raczej wyprzedzającej ją praktyce) nie tyle tekst natchniony oświetlał rzeczywistość, lecz to rzeczywistość, konieczność historyczna oraz ideologia komunizmu, zdominowały i całkowicie poddały go sobie. Oczywiście, że każda egzegeza jest interpolacją i adaptacją, jednak w tym wypadku zdają się one za daleko posunięte. Gillet stara się uzasadnić tego typu postawę prawosławia jego odwieczną uległością wobec władzy (życie w obrębie modelu teokratycznego). Ukazuje on, że zawężone rozumienie autokefalii, zarażenie jej nacjonalizmem i bezkrytyczne poddanie się władzy, stały u podstaw takich dziwnych i tragicznych interpretacji.

Wiadomo, że z manipulacją lub adaptacją biblijnych tekstów, ze swoistym redukcjonizmem egzegetycznym mamy do czynienia — od wieków i we wszystkich kościołach chrześcijańskich — gdy przytacza się wyrwany z kontekstu fragment Pisma. Podajmy jeden przykład związany ze zmanipulowanymi przez patriarchat tekstami o władzy pochodzącej od Boga. Wiadomo, że teksty Pawłowe winno się zestawiać choćby z tymi przynależnymi do tradycji Janowej, gdzie władza i doczesne królestwa są widziane i oceniane negatywnie oraz przyrównywane do ciemności zła. Inna

bowiem była sytuacja historyczna Pawła, gdy pisał listy, inna była sytuacja chrześcijańskich wspólnot kilkadziesiąt lat później, gdy Jan i jego wspólnoty tworzyli Ewangelię i Apokalipsę. Dopiero zestawienie obydwu tradycji i wysiłek odczytywania w ich świetle zadanej rzeczywistości, mogłoby stworzyć bliższe prawdzie koncepcje i postawy. Owego dopełnienia jednych tekstów drugimi w rumuńskim prawosławiu zabrakło i to spowodowało, że doszło tam raczej do manipulacji, a nie do interpretacji Pisma.

Jak jednak rzecz ocenić, głębiej zrozumieć i jakie wyciągnąć wnioski? Błąd i głupota są w tym wypadku wyraźne — nie zmienia to jednak w niczym faktu, że również ten fragment historii kościoła winniśmy uczynić przedmiotem refleksji, że samo „potępienie” nie wystarczy. Należy pamiętać, że poruszamy się w niezwykle delikatnej i skomplikowanej przestrzeni, która rozciąga się między Kościołem (Kościołami) i władzą (por. studium H. Rahnera). Przestrzeń między eklezjologią i polityką jest grząska. Mało o tym rzeczywiście się mówi, a nadto mowa ta nigdy prawie nie jest bezstronna — chrześcijanie interpretujący swój stosunek do władzy, zazwyczaj wypowiadają się z pewnych pozycji politycznych. Za wypowiedanie opinii przeciwnych dominującym w danej epoce i przestrzeni kościelnej płaci się wysoką cenę. Błędy i jednoznaczne odejścia od Ewangelii można wykazać na przestrzeni wieków we wszystkich Kościołach. Przykładów nie trzeba przytaczać. Wszystko to umieszcza omawiany tu dramat rumuńskiego prawosławia w szerszym horyzoncie. W sumie bowiem chodzi tu o zagadnienie stosunku wieczności i doczesności, ziemi i nieba, transcendencji i immanencji. W takim to napięciu istnieją Kościoły — zadanie nie jest łatwe: przeszkody i pokusy są wielkie. Cezaropapizm lub teokracja, ucieczka od rzeczywistości lub chęć dominacji, квиetyzm lub herezja czynu. Kto jest bez winy, niech pierwszy rzuci kamień. Nie znaczy to, że wszystko trzeba usprawiedliwić. Kłamstwo trzeba nazwać kłamstwem. O komunikacji struktur Kościoła w systemach totalitarnych trzeba powiedzieć.



### *Antropologia i ekumenizm*

Jaki może mieć skutek dla innych narodów, religii i Kościołów egzystencja w obrębie państwa, gdzie dominuje ton „symfonii” komunistycznej władzy i prawosławia, które przejęło się ideami nacjonalistycznej autokefalii w nurcie bizantyńskiego modelu teokratycznego? Łatwy do przewidzenia. Narody, religie i Kościoły będą akceptowane o tyle, o ile zdołają zmieścić się w obrębie idei i praktyk teokracji, o ile będą w stanie zharmonizować się z całością symfonii. Jak więc konkretnie wyglądało to w Rumunii, kraju narodowo i religijnie pluralistycznym? Rzecz miała oczywiście swoje różne okresy i akcenty. Główną jednak linię — korzystając ze studium Gilleta — teorii i praktyki można naszkicować w sposób następujący.

W okresie komunizmu o typie stalinowskim religia była prześladowana — prawosławie zdołało przetrwać na skutek poddania się władzy i za cenę kolaboracji. Kościół Unicki został siłą wcielony do prawosławia pod hasłem „powrotu do macierzy” — przeciwnicy takiej postawy (między innymi cały episkopat) zostali osadzeni w więzieniach i częściowo wymordowani. Podobny los spotkał inne wyznania. Z czasem, w okresie złagodzonego terrorku każde z wyznań znalazło swój własny sposób na przetrwanie i kompromis.

Z drugiej jednak strony wraz z rozwojem współpracy nacjonalizującego komunizmu z prawosławiem, inne wyznania były tolerowane jedynie o tyle, o ile nie stały w jawnej sprzeczności z zamierzoną „symfonią”. Jeżeli jednak jeden naród miał być pod jedną władzą i w obrębie jednej autokefalii, trudne zdawało się to, by Rumun nie był prawosławnym. Niebycie prawosławnym oznaczało niebycie Rumunem, a więc bycie zarazem przeciwnym zasadom patriotyzmu, a więc wrogiem. Nie mówiono tam, jak w Polsce: „Jestem wierzący, lecz nie praktykujący”, lecz „Jestem prawosławny, lecz niewierzący”!

Taka postawa władzy i prawosławia pociągnęła za sobą między innymi przymusową emigrację nie-Rumunów: ocalałych z wojny Żydów sprzedano do Izraela, a ewangelickich Saksonów do Niemiec. Katolików ewentualnie utożsamiano z Węgrami, a Unitów wykreślono z księgi żyjących (por. s. 109–130).

Prowadzi to jednak do kilku ważnych pytań. Na przykład, co począć z Rumunem, który nie chce być prawosławnym? Nie może tego uczynić, gdyż jest to grzech przeciwko prawu krwi, a więc przeciwko miłości ojczyzny. Nie może również dlatego, że tą drogą wymyka się spod schematu i kontroli jedynej władzy, której przedłużeniem była służalcza hierarchia. Albo, co miałyby zrobić ewentualny obcokrajowiec, gdyby zechciał zostać prawosławnym w obrębie rumuńskiej autokefalii? Także nie może, gdyż „krew jest cięższa od wody”, co znaczy, że przynależność etniczna jest bardziej determinująca niż chrzest! Co więc począć z małżeństwami mieszanymi, z ludźmi i rodzinami żyjącymi przy granicy państwowej, gdzie mieszkają się różne wpływy kulturowo-religijne? a przecież nie można udawać, że ich nie ma, nie można wszystkich ich pozabijać lub wywieźć. Co czynić z nakazem misji „wszystkich narodów”, z niesieniem wiary opuszczonym i zrozpaczonym? Nie można ich realizować, gdyż wiara jest dla Rumunów. A inni? „Są jakoś <gorsi>, nich się sami martwią. My nie pomożemy i nie chcemy, aby nam ktoś pomagał”. Wszystko to razem skazuje na getto, które nadto potępia i dyskryminuje mieszkających poza jego murem.

### *Zapytajmy w końcu o człowieka*

To bowiem człowiek, konkretni ludzie tworzą takie idee i przyjmują egzystencjalne postawy. Dlaczego? Nie jest to tylko ślepotą, głupotą lub nienawiścią. Jest to pragnienie zbudowania domu, opanowania czasu (historii) i przestrzeni (państwo), która objęta zostaje kontrolą gwarantującą bezpieczeństwo. Jest to jednak dom zbudowany na miarę, w której ludzka natura się nie mieści, dusi się, bo na większą miarę stworzony jest człowiek.

*Zapytajmy w końcu o człowieka*

Wszelkie integryzmy i ekskluzywizmy są przeciwko człowiekowi. Tak jesteśmy wewnętrznie skonstruowani, że tylko nieskończoność jest nas w stanie ukoić, napęlić, zaspokoić. Zamknięcie się i zamykanie innych, ograniczenie się do kościelnego ekskluzywizmu, nacjonalizmu jest zgubne. Jest krzywdą wyrządzaną człowiekowi. A że jesteśmy do tego zdolni — to inna rzecz — mówi o tym wyraźnie cała historia, której dzieje rumuńskiego prawosławia, opisane przez Gilleta, są jedynie małym wycinkiem.

Czymś co rozbija takie postawy i koncepcje jest drugi człowiek, przychodzący w swojej inności bycia, wierzenia, przekonań. Obcy. Przychodzi i rozbija schematy i struktury. Przychodzi, bo jest posłany (*angelus*). Drugi przychodzi, aby stać się pierwszym i wyzwolić nas z własnego zamknięcia. To jedyne słuszne rozwiązanie — antropologia ekumeniczna, otwarta. To jedyne rozwiązanie dla Starego Kontynentu i jego Kościołów.



## *Teologia w Europie Środkowej*

Teologia wydarza się gdzieś między Bogiem i człowiekiem, a uczestniczy w niej cały człowiek, jego rozum, serce i ciało. Czasami dochodzi do nazwania, a nawet do wyrażenia tego, co między Bogiem a człowiekiem się wydarza. Dobrze to, czy źle, to jeszcze inny problem zwłaszcza, gdy Boga spłaszczą się myślą lub gdy mówienie o Bogu staje się źródłem przemocy. Jednak teologia i teologizowanie mogą być czymś wartościowym. Jest bowiem coś pięknego i wielkiego w człowieku zapatrzonym swoim wewnętrznym okiem w Boga Niepojętego. Jeszcze piękniejsze zdaje się wspólne rozważanie, dyskutowanie i rozmyślanie nad sprawami Boga. Można nawet być — jak zwykło się mówić — kimś „niewierzącym”, a jednak stawać w obliczu przemożnej tajemnicy Boga, Jego istnienia oraz działania. Subtelnym bowiem jest napięcie między niewierzącym, a wierzącym — wie o tym każdy prawdziwie zainteresowany Bogiem.

Wartość teologii leży także w tym, że jest ona narzędziem poznawczym. Nie chodzi mi jednak o to, że poznaje ona Boga, lecz o to, że za pomocą namysłu nad teologią, można wiele powiedzieć o danym człowieku, kulturze, narodzie czy okresie historii. Nawet jeżeli teologia zostaje skazana na wygnanie (świadomie lub nie), jakże wiele faktów ów mówi! Ile teologii kryje się w milczących gestach, ile jest jej w literaturze, filmie, muzyce. Trzeba tylko popatrzeć na nie pod pewnym kątem. Weźmy dla przykładu ptaki — są, przylatują i odlatują. Można powiedzieć, że nic więcej. A kiedy Mistrz z Nazaretu na nie popatrzył, to zaraz zbudował

cały poemat (teologiczny) o tym, że Ojciec Niebieski je żywi, że żaden ptak nie umiera bez Jego Woli itd. Wszystko zależy od punktu i głębokości spojrzenia.

Nie sposób dorównać oczywiście w niniejszych rozważaniach spostrzegawczości, głębi i pięknu spojrzenia Tego Mistrza, można jednak zasugerować się Jego metodą. A polega ona na tym, by patrząc na teologizowanie w Europie Środkowej, starać się lepiej zrozumieć tę część Starego Kontynentu. Inaczej mówiąc, namysł nad objawami teologii i teologizowania w tej przestrzeni geograficznej i kulturowej pozwoli lepiej ją pojąć. Tak to teologia staje się cennym instrumentem badawczym ludzkich rzeczywistości. Ideałem byłoby spojrzeć na Europę tak, jak Mistrz z Nazaretu patrzył na ptaki.

Teologia to przede wszystkim przestrzeń serca i sprzężonego z nim umysłu, to wymiar duchowy, a nie obszar geograficzny. Jakże więc mówić o teologii jakiegoś regionu: Azji, Afryki czy Europy zawężonej nadto do mniej lub bardziej definiowalnego „środka”? Czy bowiem nie istnieje tak naprawdę tylko jedna teologia, wspólna i wszystkim właściwa? Wydaje się, że tak byłoby najśluszniej, a jednak chwila namysłu pozwala nam powiedzieć, że w obrębie „jednej” teologii istnieje „wiele” teologii. I nawet jeżeli teologia powstaje w przestrzeni duchowej, nie obcą jest jej i przestrzeń fizyczna, która wpływa na ruch serca i umysłu. Istnieje coś takiego jak geografia teologii. I jeżeli coś „zdarzy się” w przestrzeni fizycznej, wpłynie to na tok moich myśli.

Wróćmy do przykładu z ptakiem. Inaczej będziemy teologizowali, gdy między nami będzie wzlatywał orzeł, inaczej gdy skowronek będzie śpiewał, a jeszcze inaczej, gdy przewędruje człapiąca kaczka lub spadnie nam u nóg ustrzelona kuropatwa. To zaś, co wydarza się w przestrzeni między ludźmi, spowija ich sobą i rozciąga się w czasie, który nazywamy historią. Tak to przestrzeń, czas oraz wymiar duchowy serca łączą się w jedno i gdy pragniemy mówić o teologii w przestrzeni Europy Środkowej, natychmiast myślimy o perspektywie historycznej.

Teologia w Europie Środkowej pojawiła się w szacie popatrystycznej. Formowanie się narodów i państw tej przestrzeni Starego

Kontynentu dokonywało się, gdy ważniejsze dzieła epoki Ojców Kościoła były już napisane, a teologiczny język i terminologia ukształtowane. Nie powinno się Ojców przeceniać, nie można jednak ich pominać. Jeżeli się więc nie wzrastało wraz z Ojcami, trzeba ich teologiczną kulturę jakoś sobie przyswoić. Stąd wysiłek przekładu i recepcji myśli Ojców szybko stał się w Europie Środkowej czymś obowiązkowym. Wydaje mi się, że w tej przestrzeni geograficznej recepcja Ojców dokonywała się nieustannie, lecz nigdy nie osiągnięto dostatecznego poziomu znajomości ich dorobku. Gdy w jakimś okresie asymilacja Ojców była silniejsza, wzmacniała się również myśl teologiczna. Dochodziło zaś do kryzysu teologii, gdy zapominano o patrystyce.

Kultura teologiczna Europy Środkowej formowała się, gdy chrześcijaństwo było już rozdarte na Zachód i Wschód. Poszczególne zaś narody znalazły się i uformowały w obrębie chrześcijańskiego Wschodu lub Zachodu, często będąc zmuszonymi do opowiedzenia się po jednej i przeciw drugiej stronie. Ponieważ kształtowanie się tożsamości narodowej, języka, literatury powiązane było z działalnością instytucji kościelnych, samoświadomość poszczególnych narodów wzrastała pod tchnieniem tego lub innego wyznania, w zapomnieniu zaś lub wrogości do innego. Stąd pochodzi tragiczne dla Europy Środkowej zjawisko konfesjonalizmu i nacjonalizmu, posługujących się elementem „religijnym”, w którym jeden naród w imię „swego Boga” określa się przeciw drugiemu z jego wyznaniem i Bogiem. Dzieje kultury owego regionu, a w tym i teologii (jakże często zawężonej i błędnej eklezjologii) są doskonałym tego świadectwem.

W epoce współczesnej, gdy nieustannie mówi się o Drugim Soborze Watykańskim, a o innych Soborach jako o jego mniej lub bardziej doskonałych poprzednikach, należy podkreślić, że paradoksalnie narody i kościoły Europy Środkowej formowały się po wielkich Soborach Ekumenicznych, nie uczestnicząc bezpośrednio ani w poprzedzających owe Sobory debatach, napięciach i poszukiwaniach, ani w samych naradach. To samo dotyczy ostatniego Soboru Kościoła katolickiego. Sobory więc w większości nie były dla tych narodów i kościołów *w y d a r z e n i e m*, lecz

wspomnieniem i tekstem. Kościoły i współtworzona przez nie kultura formowały się na peryferiach czasowych i przestrzennych owych wydarzeń.

Tereny niniejsze (a więc i narody) nigdy w sumie nie wydały teologa o takim wpływie (nie mówię głębi, bo tą trudno zmierzyć) jak Augustyn, Jan Chryzostom, Tomasz z Akwinu, Grzegorz Palamas, Jan od Krzyża czy Henri de Lubac. Tak jak w przypadku Ojców i Soborów zawsze dokonywano tu importu, przekładu i przyswojenia, nadganiano osiągnięcia innych — trudno mówić więc o eksporcie i wkładzie. Raz jeszcze należy podkreślić, że pomimo swojej nazwy Europa Ś r o d k o w a od strony teologicznej jest raczej przestrzenią p e r y f e r y j n ą .

Wydaje się, że inspiracje teologii do Europy Środkowej przywędrowują z zewnątrz nie tylko jako import idei lub ksiąg, ale także w sensie pewnej „determinacji serca” powodowanej sytuacją historyczną. Nie znaczy to, że gdzie indziej takiej determinacji nie ma, lecz tu może jest ona silniejsza. Liczył się tu konkret doświadczenia, które doskwierało. Kontemplacja i spokojne oddanie się pobożnej zadumie były niemożliwe, gdyż zbyt często domowe drzwi wyważano, a pokój burzono. Myśl więc nie tylko musiała uporać się tu z Misterium Boga w odległych niebiosach, lecz także z nie mniej misteryjnym bólem historycznym, doskwierającym tu i teraz. Stąd swoista historyczność teologii Europy Środkowej i natarczywe doszukiwanie się sensu dziejów oraz śladów Wiecznego w codzienności. Stąd może niechęć (lub brak treningu) dla spekulacji, które nie wiążą się z konkretem. Może za duży to skrót, ale powiedziałbym, że o ile gdzie indziej myślami zapatrywano się w odległe transcendencje i budowano na jej temat spekulatywne katedry, o tyle w Europie Środkowej ważnym był (i pozostaje) przysłowiowy „kamień” i jego konkretne uwieranie (Zbigniew Herbert). Od niego zaczyna się tu myślenie teologiczne — może także dlatego najbardziej teologiczną i metafizyczną była i jest tutaj poezja. Problematyczne pozostaje, jak połączyć ów konkret doświadczenia ze spekulacjami na temat transcendencji, by nadać sens ludzkiej egzystencji, oraz jak ocenić i zakomunikować innym poetycką konkretność teologii Europy Środkowej.



Poczucie prowincjonalności oraz uzależnienie od „wielkich nurtów” myślowych chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, czasami zabarwiały teologię chrześcijańskich wspólnot Europy Środkowej odcieniem mesjanizmu. Mówiono na przykład o ludowości, prostocie i powszechności tutejszego chrześcijaństwa — mówiono tak, by odróżnić je od „mistycyzującego” Wschodu lub „zracjonalizowanego” Zachodu. Z poczucia ograniczoności rodziły się mity o własnej głębi i wielkości, która, chociaż nie doceniana i nie słyszana, to jednak w końcu — pocieszano się — doczeka się właściwej oceny. Na przestrzeni dwóch ostatnich wieków można zaobserwować rozkwit tego „mitu”, który chce powiedzieć: teraz nadszedł nasz czas, teraz jest chwila dania lekcji światu — co jednak tak naprawdę temu odpowiada?

Obecnie stoimy także w obliczu rozpadu innego mitu, który krążył w umysłach i sercach ludzi tej części Europy. „Mit” ów można by tak streścić: przeżyliśmy faszyzm, przeżyliśmy komunizm, ni Zachód, ni Wschód nie jest w stanie tego zrozumieć, ale my mamy przesłanie, my obydwaj te ekstremalne doświadczenia przetrawimy tym naszym specyficznym „czymś” i przemienimy w jakieś dobro, wyrośnie z tego nasze przesłanie, nasze słowo do świata, nasza teologia. Okazało się jednak, że słowa i przesłania nie ma albo może nie ma głosu, który by je wypowiedział. A może nasze doświadczenie było jedynie destruktywne? Na to nie chcemy się zgodzić — kołacze się w nas mesjanizm. Konfrontacja z realizmem tego ubóstwa, którego teologia jest jedynie skromnym świadectwem, zdaje się być wyzwaniem obecnej chwili. Jak więc popatrzeć na teologię Europy Środkowej, jak zobaczyć jej lot, jak pomóc jej latać? Nie ma na to pytanie łatwej odpowiedzi. Może przesłaniem środkowoeuropejskiego teologizowania ma być przepełnione nadzieją oczekiwanie na samym dniu ogołocenia, które na nas przyszło? Kto jednak z całą odwagą tam zstąpi i wytrwa? Kto rzecz tą wysłowi — choćby (aż?) pieśnią?

Na zakończenie powiedzmy o stojących przed teologizowaniem Europy Środkowej wymogach. Winno ono nieustannie nawiązywać do wielkiej tradycji Kościoła z Ojcami na czele — to może zagwarantować mu wysokie loty, jak i docieranie do głębi

### *Teologia w Europie Środkowej*

ludzkich serc. Teologowie Europy Środkowej powinni nie tylko starać się nadążać za Zachodem lub Wschodem, lecz także poznawać się wzajemnie — teologizowanie bowiem tej części Europy jest chore na izolacjonizm i ekskluzywizm. Czy teologizowanie to posiada jakiś specyficzny odcień? Można powiedzieć, że charakteryzuje je odwaga nadziei i widziane w jej świetle jedność i pokój. Jeżeli byłaby to prawda, przed teologami Europy Środkowej stałoby wyzwanie bycia świadkami oraz prorokami tych wartości.

Po pierwsze w wymiarze serca. To znaczy, że w sobie samych powinni oni przejrzeć aż do dna wszelkie ciemności wynikłe z uwikłania w dramaty dziejów, aby nadzieja rozbłysła światłem prawdziwej wolności. Tu teologia być może będzie w stanie pójść dalej niż poezja. Stanie się to jednak na miarę odwagi i szczerości myślenia.

Drugi wymiar to, pozwolę tak sobie górnolotnie rzecz wyrazić, ludzkość. Z nadziei bowiem trzeba zdać sprawę. Na to jednak trzeba poszerzyć horyzont. Wydaje mi się, że teologizowanie Europy Środkowej musi wyzwolić się z „obsesji” ziemi leżącej między Wschodem i Zachodem. Istnieje jeszcze Północ i Południe, istnieje w końcu cały glob, na którym jakby pomieszały się geograficzne kierunki, wyznania i religie — z tego punktu widzenia trzeba zobaczyć przestrzeń środkowoeuropejską. Jak w takiej perspektywie mówić o nadziei?

Trudno, jak widać, uniknąć pewnego patosu. Zaprzeżamy więc owych spekulacji i wróćmy do ptaków. Nie wiem czy teologię Europy Środkowej — tę istniejącą i tę, która się jeszcze wydarzy — można porównać do orła. Na pewno też nie jest ona podobna do (z przeproszeniem i szacunkiem dla tych stworzeń) kaczki. Ale na obraz wróbla, tego z okiennych parapetów i tego ewangelicznego (Mt 10. 29, 31), można by się zgodzić. „Wróbelek to ptaszek miły, wróbelek to ptaszek szczerzy, kochajcie chłopcy dziewczęta, kochajcie wróbelki do jasnej cholery” (K.I. Gałczyński).

# *Modele teologiczne*

## *Kategoria modelu w teologii*

Kategorię „modelu” do nauk przyrodniczych wprowadził Johann Wolfgang Goethe, potem w fizyce zastosował ją James Clerk Maxwell, w socjologii Theodor Adorno, a w filozofii Ludwig Wittgenstein. Do teologii zaczęła ona przenikać od połowy XX wieku, budząc na przestrzeni dziesięcioleci dyskusję, co do jej zasadności i użyteczności w tej dziedzinie<sup>1</sup>. Z czasem użycie kategorii „modelu” oraz spory na ten temat zeszyły w cień, a ich miejsce zajęły te dotyczące teorii języka (Martin Heidegger i jego następcy). Jednak kategoria ta zadomowiła się w teologii i nawet jeżeli nie stanowi on ostatniego krzyku mody, jest nadal w użyciu i posiada pewną wartość.

<sup>1</sup> Por. J. Auer, *Die Bedeutung der „Modell-Idee” für die „Hilfsbegriffe des katholischen Dogmas”*, [w:] *Einsicht und Glaube*, Freiburg i. Br. 1962, s. 259–297; M. Black, *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ithaca 1962; I.G. Barbour, *Myths, Models and Paradigms. A Comparative Study in Science and Religion*, New York 1976; E. Cousins, *Models and the Future of Theology*, „Continuum” 7 (1969), s. 78–91; A. Dulles, *Models of Revelation*, Garden City 1983; *Idem*, *Symbol in Revelation*, [w:] *New Catholic Encyclopedia*, t. 13 (1967), s. 861–863; *Idem*, *Models of the Church*, New York 1987; A.A. Glenn, *Criteria for Theological Models*, „Scottish Journal of Theology” 25 (1972), s. 296–308; B. Lonergan, *Metoda w teologii*, przeł. A. Bronk, Warszawa 1976; J. Macquarrie, *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, London 1967, s. 102–111; F. McFague, *Metaphorical Theology. Models of God in Religious*

Na temat zastosowania kategorii modelu w teologii, jej plusów i minusów, pisał amerykański jezuita (potem kardynał) Avery Dulles. W swoich rozważaniach zainspirował się książką Iana G. Barboura *Myths, Models and Paradigms: a Comparative Study in Science and Religion*<sup>2</sup>. Według Dullesa modelem w znaczeniu ogólnym jest „sztucznie utworzony przykład, który pomaga w wyjaśnianiu bardziej skomplikowanych kwestii. Model teologiczny można porównać do krawieckiego manekina, który mniej więcej odpowiada wymiarom przeciętnej postaci ciała kobiety lub mężczyzny i pomaga w szyciu dla nich ubrań. Tak wykonane ubrania nie leżą jednak tak dobrze, jak te uszyte na miarę. Trzeba je bowiem dopasowywać do każdego indywidualnego użytkownika, który w stosunku do normatywnego modelu może być wyższy lub niższy, grubszy lub chudszy”<sup>3</sup>.

Dulles odróżnia model eksperymentalny używany w naukach ścisłych, od modelu teoretycznego stosowanego nade wszystko w humanistyce. Model eksperymentalny odtwarza w skali pomniejszonej lub powiększonej pewne „widzialne” aspekty rzeczywistości — na przykład miniatura jakiejś maszyny lub powiększenie atomu — i tworzy się go celem ułatwienia badań lub z przyczyn pedagogicznych. Model teoretyczny natomiast wychodzi zazwyczaj od abstrakcyjnych założeń i odwołuje się do wyobraźni; odnosi się do rzeczywistości intelektualnych, teoretycznych, a więc w przeważającej mierze niewidzialnych. Modele

*Language*, Philadelphia 1982; I. McIntyre, *The Shape of Christology*, London 1966, s. 55–171; B. Mondin, *Il problema del linguaggio teologico delle origini ad oggi*, Brescia 1971, s. 275–301; I.T. Ramsey, *Religious Language*, wyd. 2, New York 1963; *Idem*, *Models and Mystery*, New York 1964; *Idem*, *Parlare di Dio. Logica del discorso cristiano da un celebre professore di Oxford*, Milano 1965; *Idem*, *Talking about God: Models, Ancient and Modern*, [w:] *Myth and Symbol*, London 1966, s. 76–97; R. Bjord Castillo, *El Conocimiento por Modelos. Análisis de la pluralidad de los lenguajes científico y religioso*, „Anthropos” (Venezuela) 37 (1998), s. 51–73.

<sup>2</sup> Przekład polski: *Mity, modele, paradygmaty. Studium porównawcze nauk przyrodniczych i religii*, przekł. M. Krośniak, postłowie J. Życiński, Kraków 1984.

<sup>3</sup> A. Dulles, *op.cit.*, s. 30.

teoretyczne dają pewne wyobrażenie rzeczywistości niewidzialnych, lecz dokładnie nie odzwierciedlają tej rzeczywistości, do której się odnoszą. Wynika stąd ich wyraźne ograniczenie. Dulles zauważa: „Każdy model sugeruje pewien możliwy sposób myślenia na temat jakiegoś problemu, lecz nie gwarantuje on słuszności sugerowanej hipotezy [...] Celem modeli teologicznych nie jest przedstawienie jakiejś kopii Boga lub Jego działania, lecz wzbudzenie pewnej sugestii i ułatwienie myślenia teologicznego na temat istotnych podstaw chrześcijańskiej wiary. Zrozumiałość objawionych tajemnic zależy bowiem tak od relacji zachodzących między nimi, jak i od analogii, która zachodzi między tymi tajemnicami a wiedzą nie wynikającą z wiary. Podobnie jak modele w naukach ścisłych, modele teologiczne nie potwierdzają prawdy, lecz dopomagają w tworzeniu hipotez, które potem muszą być sprawdzone przez kryteria właściwe teologii”<sup>4</sup>.

Dulles rozważa także relację, jaka zachodzi między modelem a obrazem i dochodzi do wniosku, że jest ona możliwa, lecz nie konieczna. I odwołując się do studiów Karla Poppera, mówi o „metaforze podstawowej” (*root metaphor*), traktując ją jako analogię, którą stosuje się intuicyjnie celem powiązania w jedno różnych aspektów danej teorii. W takim wypadku „metafora podstawowa” staje się ważnym i konkretnym źródłem dla wszystkich kategorii, za pomocą których wyraża się daną teorię. Prowadzi to amerykańskiego teologa do wniosku, że rzeczywistość może lub nawet musi zostać wyrażona za pomocą wielu modeli, które dopiero razem wzięte zbliżają ludzką świadomość do prawdy<sup>5</sup>.

To, co powyżej zostało powiedziane, wystarcza, aby zdać sobie sprawę z tego, że model teologiczny jest rodzajem obrazowej reprodukcji. Może funkcjonować jako obraz lub jako zbiór idei, które trudno sobie wyobrazić — model dopomaga w ich zrozumieniu, nawet jeżeli prowadzi do uproszczeń. Model teologiczny działa podobnie jak znak, symbol, metafora, system, ikona

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 31–32.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 33–34.

### *Modele teologiczne*

czy paradygmat<sup>6</sup>. W pewnym sensie pojęcie modelu obejmuje wszystkie te kategorie. Przyjrzyjmy się, jak model teologiczny funkcjonuje w teologii.

### *Modele teologiczne w perspektywie historycznej*

Cipriano Vagaggini († 1999), zastanawiając się nad naturą teologii i nad jej dziejami, zarysował pewną „panoramę wielkich modeli teologicznych w historii teologii”<sup>7</sup>, proponując schemat, który należy dzisiaj już do „klasycznych”<sup>8</sup>. Dzieje chrześcijańskiej teologii na przestrzeni dwudziestu wieków sprowadza do trzech modeli teologicznych: (1) gnostyczno-mądrościowego, (2) scholastycznego, (3) pozytywno-scholastycznego. Analizując każdy z tych modeli, Vagaggini bierze pod uwagę jego elementy istotne, czas trwania w dziejach chrześcijańskiej myśli oraz ograniczenia. Włoski teolog, nawet jeżeli posługuje się kategorią modelu, nie definiuje jej.

Model gnostyczno-mądrościowy rozciąga się od Starego Testamentu do wczesnego średniowiecza. Jego wybitnymi przedstawicielami są prorocy Starego Przymierza, autorzy haggad i midraszów, Filon z Aleksandrii († 40), Paweł z Tarsu, synoptycy i inni pisarze Nowego Testamentu, Ojcowie Kościoła i tacy teologowie jak Beda Wielebny († 735), Alkuin († 840), Rabanus Maurus († 856), a nawet Anzelm z Aosty († 1109). W procesie poznawczym proponowanym przez ten model uczestniczy cały człowiek, a poznanie ściśle wiąże się ze zbawieniem (pragnie się poznać, aby się zbawić, a zbawienie daje poznanie); ważną

<sup>6</sup> Na przykład Hans Küng w swojej monumentalnej trylogii: *Das Judentum* (1991), *Das Christentum* (1997), *Der Islam* (2004) fundamentalnym i przewodnim dla całej myśli uczynił pojęcie paradygmatu.

<sup>7</sup> Por. C. Vagaggini, *Teologia. Pluralizm teologiczny*, przeł. J. Partyka, Kraków 2005.

<sup>8</sup> Por. P. Coda, *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Roma 1997, s. 81–169.

rolę odgrywa tu wymiar moralny, gdyż asceza i postępowanie w cnocie warunkują poznanie (zwane także kontemplacją), zaś nauczanie teologii bliskie jest prorokowaniu. Do cech ujemnych tego modelu należą: brak perspektywy historyczno-krytycznej w lekturze Biblii, niezbyt silne podkreślenie aspektu ontologicznego chrześcijańskiego objawienia, brak systematycznej syntezy wiary oraz względnie słabe rozróżnienie między tym, co jest przedmiotem, a co stanowi podmiot teologicznego wywodu.

Model scholastyczny jest właściwy takim teologom jak Piotr Abelard († 1142), Piotr Lombard († 1160), Tomasz z Akwinu († 1274) czy Bonawentura († 1274)<sup>9</sup>. Do grupy tej Vagaggini zalicza także Boecjusza († 524), jako prekursora scholastyki oraz Wilhelma Ockhama († 1347) i Gabriela Biela († 1495), którzy tworzyli u schyłku tego kierunku. Charakterystyczne dla scholastyki było zastosowanie słownictwa wywodzącego się z filozofii Arystotelesa, przede wszystkim z jego metafizyki. Teologia przestała być doświadczeniem i prorocstwem, a stała się konceptualną i precyzyjną wiedzą, opartą na arystotelesowskiej epistemologii. Ograniczeniami tego modelu były: zbyt duża konceptualizacja, racjonalizacja i osadzenie całej tematyki teologicznej w horyzoncie kategorii metafizycznych; zbyt mało miejsca pozostawiono także wymiarowi osobowemu i intuicyjnemu, Boga zaś i Jego objawienie „uprzedmiotowiono”, zapominając o misteryjnym, egzystencjalnym, liturgicznym i mistycznym wymiarze wiary.

Model pozytywistyczno-scholastyczny rozciąga się od końca średniowiecza (XIV/XV wiek) po wiek dwudziesty<sup>10</sup>. Vagaggini do tego modelu zalicza między innymi Melchiora Cano († 1560), Franciszka Suareza († 1617), Jana od św. Tomasza († 1644), Dionizego Petawiusza († 1652), lecz także Friedricha Schleiermachera († 1834), Johna H. Newmana († 1890), Adolfa von Harnacka († 1930), Rudolfa Bultmanna († 1975), neotomistów takich jak Louis Billot († 1931), Reginald Garrigou-Lagrange († 1964), oraz papieży Leona XIII († 1903) i Piusa XII († 1958).

<sup>9</sup> Por. *Ibid.*, s. 1620—1628.

<sup>10</sup> Por. *Ibid.*, s. 1628—1632.

Jego reprezentatywną książką byłby *Denziger*. Za cel stawiał on sobie ukazanie podstaw wiary jako „pewnych” z historycznego punktu widzenia, posługując się w tym celu filologią i dowodem historyczno-krytycznym. W teologii tej wszystko opierało się na schemacie: wykład tezy — racjonalne uzasadnienie tezy. Według Vagagginię taka metoda doprowadziła w sumie do tak zwanej „teologii konkluzji”, w której cytaty z Pisma i wypisy z Ojców dodawano jedynie dla okraszania. Słabymi punktami tego modelu były: immanentyzm, historyzm i empiryzm.

Schemat dziejów teologii oparty na owych trzech modelach jest oczywiście bardzo uproszczony i dyskusyjny<sup>11</sup>. Umieszczenie proroków Starego Testamentu i Ojców Kościoła w jednym worku jest być może pewną przesadą. Dyskusji można poddać także cechy charakteryzujące każdy model, co sam Vagaggini zaznacza we wstępie swoich wywodów. Jego propozycja jednak zasługuje na uwagę. W wypadku modeli można pogodzić się z silnymi nawet uproszczeniami, o ile nie są one karykaturą. Z modelami jest jak ze sztuką: granica oddzielająca rysunek od karykatury jest subtelna.

Wypada nadto zauważyć, że zaproponowane przez tego autora trzy modele teologiczne tworzą w sumie jeden model. Taki jest już los refleksji opartej na modelach — trudno w niej uniknąć „globalizacji”: wpiętych analizuje się na przykład Izajasza, potem Jeremiasza, by po ukazaniu ich cech wspólnych umieścić tych proroków pod jedną etykietą. Tak samo postępuje się w stosunku do autorów Nowego Testamentu i Ojców Kościoła. W sumie wszystkich tych teologów opatruje się mianem modelu gnostyczno-sapienckiego. Podobnie postępuje się w wypadku pozostałych dwóch modeli. Tą drogą dochodzi się do wyróżnienia trzech modeli (mądrościowego, scholastycznego, pozytywistycznego), za pomocą których tworzy się w sumie jeden model obejmujący całe dzieje teologii. Vagaggini czyni to, aby przygotować grunt pod refleksję na temat sytuacji teologii w chwili obecnej. Model opisujący w trzech posunięciach

<sup>11</sup> Por. M. Loehrer, *Il modello gnostico-sapienziale della teologia. La prospettiva di base della metodologia teologica di C. Vagaggini*, [w:] *Lex orandi, lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini O.S.B.*, red. G.J. Bekes, F. Fernedi, Studia Anselmiana, Roma 1980.



przeszłość teologii podprowadza go pod dzisiaj i jutro. Tak naprawdę bowiem Vagagginiego interesują współczesne zmagania teologii i spoglądając w przeszłość, szuka on dróg dla utworzenia nowego modelu, który byłby właściwy tym czasom.

Vagaggini w swojej refleksji porusza się chronologicznie: po jednym modelu następuje drugi. Ponieważ jednak nie można określić dokładnych granic, jeden model nakłada się na drugi tak, że gdy pierwszy jeszcze się nie skończył, drugi już się zaczął. Przejście jednego modelu w drugi może być stopniowe i spokojne lub nagłe i rewolucyjne. Zwrot od modelu gnostyczno-mądrościowego do scholastycznego dokonał się na zasadzie pewnej rewolucji, zaś przejście ze scholastyki do modelu pozytywistyczno-scholastycznego było raczej stopniowe i niemalże „naturalne”. Vagaggini uważa, że w obecnej epoce zachodzi rodzaj teologicznej rewolucji, której nie potrafimy w pełni zrozumieć czy przewidzieć jej rezultatów, gdyż znajdujemy się wewnątrz tego procesu. W stosunku do modeli teologicznych rozważanych w perspektywie chronologicznej można by zastosować te same zasady, o których mówił T.S. Kuhn, rozważając rewolucje naukowe i przechodzenie od jednego paradygmatu (modelu) naukowego do innego<sup>12</sup>. Filozof ten zauważył, że małe odkrycia naukowe, zachodzące w obrębie jednego paradygmatu, wsparte na przemianach intelektualnych i społecznych, z czasem nawarstwiają się, prowadząc do transformacji bardziej radykalnych, które powodują zmianę danego paradygmatu, co w sumie oznacza zwrot w historii cywilizacji — refleksja Vagagginiego odczytana w tej perspektywie wskazywałaby na istnienie podobnych procesów zachodzących w obrębie „cywilizacji teologii”.

Włoski teolog nie jest wolny od uprzedzeń i preferencji. Łatwo zauważyć, że bardziej, od scholastycznego czy pozytywistycznego, ceni on sobie model gnostyczno-mądrościowy. Ten ostatni jednak nie może być odpowiedzią na udręki współczesnej teologii. Wydaje się, że nigdy nie było modelu doskonałego i że każdy

<sup>12</sup> Por. T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromecka, Warszawa 1968.

### *Modele teologiczne*

kolejny był jedynie odpowiedzią na potrzeby czasu oraz reakcją na błędy poprzedniego. Także w perspektywie historycznej jeden model teologiczny okazuje się być komplementarny w stosunku do innych. Vagaggini zanurza się w przeszłość, tworzy pewne uogólnienia celem zrozumienia chwili obecnej i wytyczenia drogi w przyszłość. W takiej operacji myślowej kategoria modelu zdaje się być, pomimo wszystkich swych ograniczeń, rzeczą pomocną: pozwala bowiem na wyróżnienie, w każdej epoce, pewnych tendencji, wskazanie ich plusów i minusów, porównanie z innymi epokami oraz poddanie wszystkiego razem pod rozagę umysłu starającego się zrozumieć swoje *hic et nunc*.

Dodajmy, że podobne rozumowanie można zastosować do całych epok, jak również do etapów w rozwoju jednego teologa.

### *Modele paralelne*

Mówi się o paralelizmie, gdy na przykład dwa lub trzy modele rozwijają się i współistnieją obok siebie równocześnie. Model Augustyna powstał mniej więcej w tym samym okresie, gdy swoją myśl rozwinął Jan Kasjan († 430). W okresie średniowiecza na Zachodzie obok modelu scholastycznego istniał także model teologii monastycznej. Posuwając się w czasie, modelowi teologicznemu Grzegorza Palamasa († 1359) można by przeciwstawić ten utworzony przez Barlaama z Kalabrii († 1350), zaś Marcinowi Lutrowi († 1546), propozycję Erazma z Rotterdamu († 1536).

Modele teologiczne ustawia się obok siebie przy analizie danego tematu. Wspomniany powyżej Dulles, analizując zagadnienie Kościoła, aby ukazać złożoność tego „misterium”, opisuje je za pomocą kilku modeli eklezjologicznych, które współistnieją i wzajemnie się dopełniają: model Kościoła jako instytucji, model Kościoła jako sakramentu, jako ciała mistycznego i jako głosiciela Słowa. Innym zaś razem, rozważając kwestię Bożego objawienia, teolog ten posłużył się pięcioma modelami, które je charakteryzują. Tak wykorzystana kategoria modelu teologicznego uwypukla złożoność danego zagadnienia i otwiera na tajemnicę.

Często zestawia się modele teologiczne, które w pewnym kontekście historycznym znalazły się w konflikcie. Można dla przykładu porównać model trynitarny dominujący w prawosławiu z tym właściwym tradycji rzymskokatolickiej lub katolicką koncepcję łaski z tą wyznawaną przez protestantów. Należy dodać, że przy zabiegach komparatystycznych nie powinno się pomijać kontekstów historycznych, w których obydwie te modele się rozwinęły i należy zwrócić uwagę na to, kto, gdzie i dlaczego czyni dane porównanie. Takie postępowanie jest pomocne w dialogu ekumenicznym.

Unikając zbyt uogólnień na temat natury porównywania, przyjrzyjmy się jednemu, konkretnemu, choć „małemu”, zabiegowi komparatystycznemu, którego dokonał włoski pisarz i eseista Claudio Magris, w stosunku do Lutera i Erazma<sup>13</sup>.

Magris zaczyna od tego, co łączy Lutera i Erazma i co sprawia, że można ich ze sobą porównywać. Obydwaj żyli w tej samej epoce i interesowali się podobnymi zagadnieniami. W 1524 roku Erazm napisał rozprawę *Libero arbitrio*, na którą w roku 1525 Luter odpowiedział tekstem *Servo arbitrio*. Jeden i drugi zastanawiali się nad istotą wolności człowieka i Bożej łaski, nad ludzką naturą i chrześcijańską wiarą. Magris stara się pokazać, że to, co na pierwszy rzut oka różni tych autorów, widziane pod innym kątem, jest tym, co ich do siebie zbliża. Ponieważ nawet jeżeli Erazm, mówiąc o człowieku, podkreślał, że został on stworzony na obraz i na podobieństwo Boga, zaś Luter twierdził, że człowiek jest ciałem przeznaczonym na unicestwienie, obaj odwoływali się do Pisma i obaj widzieli człowieka w sytuacji raczej dramatycznej. Nawet jeżeli wizja Erazma na pierwszy rzut oka wydaje się optymistyczna, to jest to ocena uproszczona, gdyż myśliciel ten był dogłębnie świadom, „okrucieństwa i cierpienia, zła zadawanego i doznawanego przez człowieka, które podważały sens biblijnych słów, w które starał się wierzyć”<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Por. C. Magris, *Utopia e disincanto*, Garzanti 2001, s. 100–106.

<sup>14</sup> *Ibid.*, s. 100.

Po zaznaczeniu tego, co łączyło tych dwóch protagonistów, stojących u progu epoki nowożytnej, Magris rozpoczyna refleksję nad tym, co ich dzieli. Erazm był filologiem i humanistą — Luter zaś reformatorem, rewolucjonistą, prorokiem. Pierwszy starał się łączyć takie skrajne sfery jak wiara i rozum, wolność i łaska; drugi spontanicznie dążył do separacji i podziału: „Jeżeli Erazm szukał niuansów i subtelnie rozróżniał, Luter — który uważał się za barbarzyńcę i jąkałę w dziedzinie subtelności humanistycznej retoryki — negował i z całych sił podkreślał przeciwności”<sup>15</sup>. Nawet jeżeli obydwoj wychodzili od Pisma, Erazm opierał się głównie na Synoptykach i Hieronimie, zaś Luter na Pawle i Augustynie. Erazm pragnął ocalić godność człowieka, zwracając uwagę na jego wolną wolę, która winna liczyć się z łaską, Luter przekreślał dobroć człowieka uważając, że może on jedynie poddać się (unicestwiając się) łasce Bożej.

Po zaznaczeniu tych znanych i oczywistych różnic Magris zmienia sposób podejścia do obydwu autorów. Obrazowo można by powiedzieć, że zaprzestaje obserwowania i porównywania ich z oddali, zza biurka, przy którym pisze swoje rozważania i jakby zasiada z nimi przy jednym stole: w tym momencie dramaty przeżywane przez protagonistów stają się jego dramatami, a jego problemy egzystencjalne stają się ich problemami. Magris jest przekonany, że spór Lutra i Erazma, który miał miejsce prawie pięćset lat temu, był momentem zwrotnym w dziejach zachodniej kultury i do dnia dzisiejszego jesteśmy pod jego wpływem. Dlatego też, w sporze między dwoma teologami, Magris szuka odpowiedzi na własne niepokoje. Tą drogą porównanie dwóch „modeli” (Erazma i Lutra), staje się konfrontacją trzech modeli (Erazma, Lutra i Magrisa): „Głęboki związek między ich epoką a naszą — nawet jeżeli niektóre aspekty tamtej epoki mogą wydawać się na pierwszy rzut oka za dalekie — jest znakiem uniwersalności, która jest autentyczna tylko wtedy, gdy człowiek zanurza się we własnym czasie, przyjmując na siebie cały jego ciężar i ograniczenia, natomiast jeżeli ktoś pragnie przemawiać

<sup>15</sup> *Ibid.*, s. 102.

od pulpitu, który jest doskonale czysty i nie podlega zasadom względności, nie brudząc się potem i krwią, jest jedynie próżnym retorem<sup>16</sup>. Magris jest bowiem niepokojony — tak samo jak Luter i Erazm — „skandalem cierpienia, które miazdzy sobą tylu niewinnych ludzi” i tak samo jak owi teologowie staje w obliczu „Boga ukrytego i niesprowadzalnego do żadnych ludzkich pojęć”<sup>17</sup>. Do tematu łaski i wolności Magris podchodzi jednak w sposób bardzo oryginalny i na bazie własnych egzystencjalnych doświadczeń. Jego dialog z Lutrem i Erazmem nie jest pustym zabiegiem akademickim, lecz wynika z egzystencjalnych poszukiwań i niepokojów: „gdy człowiek się zakochuje, miłość nachodzi nań nie dlatego, że wybrał ją w sposób wolny, lecz na mocy niezwykle głębokiego prawa, które człowieka przekracza i objawia mu prawdę o nim samym. Ta łaska — gdy jest to łaska, a nie przekleństwo — jest czymś strasliwym i zdaje się zagrażać i negocjować ludzką wolność i odpowiedzialność [...] Leży tu też granica ludzkiego rozumienia. Jak bowiem pogodzić konieczność — której doświadcza się w niektórych momentach życia — z wolnością, bez której nie można ani pojąć, ani przyjąć dobra. Pojednanie tych przeciwieństw i taka zdolność widzenia rzeczy, były czymś bliskim zbawienia i szczęśliwości; czasami zdaje się nam je otrzymywać, jednak wymykają się nam w chwili, gdy pragniemy zamknąć je w jakimś pojęciu. Zdarzyło mi się, że je otrzymałem i przyjąłem, gdy przez długi czas widziałem obok mnie osobę, która akceptowała swój los, akceptowała bez buntu konieczność śmierci i zarazem niestrudzenie walczyła z nią, utrudniając jej zwycięstwo, aby wyrwać z jej objęć jak najwięcej życia i radości”<sup>18</sup>. Dla Magrisa doświadczenie miłości było momentem łaski i objawienia prawdy o jego wolności i o nim samym. Tym samym była śmierć ukochanej osoby. W obliczu tych dwóch konieczności (miłości i śmierci) pisarz ten doświadczył, bez możliwości zrozumienia w sposób wyczerpujący, tajemnicy łaski i wolności.

<sup>16</sup> *Ibid.*, s. 101.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 103.

<sup>18</sup> *Ibid.*, s. 104–105.

### *Modele teologiczne*

Po tak wyraźnym określeniu własnego stanowiska Magris powraca do refleksji nad Lutrem i Erazmem i zauważa, że obaj tak lub inaczej przegrali. Sądzi on, że na pewnym poziomie egzystencji nie ma zwycięzców. Magris jednak nie poddaje się i szuka w tym wszystkim „choćby małego płomyczka nadziei”. Raz jeszcze więc spogląda na Erazma i dostrzega w nim coś więcej niż erudyte, który bronił wolności i godności człowieka przeciw takim umysłom jak Luter. Odkrywa w nim człowieka, który, choć wierzył w słowo i w dialog, wiedział, że „to, co najistotniejsze, decyduje się w obszarze przedślownym, w ruchliwych i nieprzeniknionych głębiach życia, które zbliżają lub oddalają ludzi od siebie”<sup>19</sup> i dochodzi do wniosku, że obecność tej przedślownej sfery w Erazmie czyniła jego wizję nie mniej tragiczną od tej, którą proponował Luter, mówiący z takim naciskiem o grzeszności ludzkiej natury. Jednak na ustach Erazma Magris dostrzega pewien uśmiech i zapytując się, skąd on pochodzi, stwierdza, że był on, mimo wszystko, wynikiem zaufania do rozumu. Erazm „będąc świadomym marności wymiaru racjonalnego w człowieku, milcząco i wytrwale podążał za rozumem, gdyż nie chciał wierzyć, by nicość była prawdą ostateczną”<sup>20</sup>. Jest jasnym, że sam Magris podpisuje się pod takim rozwiązaniem i że, porównując Lutra i Erazma, szukał podstaw dla własnej nadziei.

Z eseju i metody porównawczej Magrisa można wyciągnąć cztery istotne wnioski na temat porównywania modeli teologicznych. (1) Operację rozpoczyna się od wskazania punktów wspólnych porównywanych modeli: czas, teksty, język, problemy itd. (2) z kolei przechodzi się do podania widocznych na pierwszy rzut oka różnic, wynikających najczęściej z różnych inspiracji oraz kontekstów historycznych i kulturowych, z których wyrastają porównywane modele. (3) Koniecznym jest wyraźne ukazanie i uświadomienie sobie tego, kto, skąd, dlaczego, jak i po co czyni dane porównanie. Osoba dokonująca porównania wpływa na porównywane modele, lecz także i one wpływają na nią. (4) Pod

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 106.

<sup>20</sup> *Ibid.*

koniec zabiegu komparatystycznego dwa modele i różniące je cechy ukazują się w nowym świetle.

### *Pluralizm modeli teologicznych*

Historia poucza, że zawsze istniał pewien teologiczny pluralizm, zaś wielość i jednoczesność modeli teologicznych danej epoki jest wynikiem odmiennych metodologii, sposobów rozumienia teologii, języków i filozofii wykorzystanych do poznawania Boga. Dzisiaj teolog staje w obliczu niezliczonej liczby dróg uprawiania teologii — tych powstałych w przeszłości i tych, które tworzone są *hic et nunc*. Stara się jakoś rozeznaczyć w tym kosmosie: klasyfikuje poszczególne nurty i szkoły, wyróżnia w nich główne okresy, stara się uporządkować je w modele.

Pluralizm teologiczny jest dzisiaj faktem ogólnie przyjętym i zostały już wypracowane pewne zasady poruszania się w tym złożonym świecie<sup>21</sup>. Zwrócić jednak należy uwagę, że pluralizm teologiczny nie jest jedynie zjawiskiem zewnętrznym, który w postaci licznych publikacji i dyskusji, puka do drzwi teologa. Jest również stanem wewnętrznym — w umyśle jednego teologa współistnieją i mieszają się różne modele teologiczne. Już kilkadziesiąt lat temu Karl Rahner, rozmyślając nad tą zmianą, pisał: „Oczywiście, że i w przeszłości istniały różne szkoły i nurty teologiczne. Jednak, jeżeli posłużyć się przykładem patrystyki wschodniej i zachodniej, dzieliła je w pewnym sensie pewna przestrzeń geograficzna [...] Żadna ze stron tak naprawdę nie uświadamiała sobie swojej inności. Jeżeli zaś spotykały się w głowie jednego teologa, to istniały jako tendencje sobie przeciwne i nawzajem się zwalczały na bazie wcześniejszych założeń, pojęć, perspektyw, uprzedzeń [...] Dzisiaj wszystko przedstawia się zupełnie inaczej.

<sup>21</sup> Por. Commissione Teologica Internazionale, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, Bologna 1974; C. Vagaggini, *Pluralismo teologico*, [w:] *Nuovo dizionario di teologia*, wyd. 5, Milano 1988, s. 1150–1166 (przekład polski por. przypis 48 na stronie .....).

### *Modele teologiczne*

Wiele przyczyn złożyło się na to, że w dziedzinie tej doszło do zmian ilościowych i jakościowych [...]”<sup>22</sup>. Obecnie, może jeszcze bardziej niż w czasach Rahnera, stoimy wobec przytłaczającego wprost bogactwa (ilościowego i jakościowego) tradycji teologicznej, której prawie że nie jesteśmy w stanie objąć. Raz jeszcze kategoria modelu teologicznego może być tu przydatnym narzędziem, szczególnie jeżeli weźmie się pod uwagę dwie zasady, które można by nazwać: zasadą dialogiczności i zasadą apofatyczności.

W minionych epokach do pewnych teologicznych definicji i sformułowań dochodziło się poprzez negację i podkreślanie różnic. To, co było inne, określano mianem błędu i herezji. Rahner pisał, że w przeszłości „zaczynano refleksję zakładając, że zna się i rozumie pozycje drugiej strony, oraz że jest się w stanie uzasadnić sobie samemu i swemu przeciwnikowi, dlaczego nie podziela się jego poglądów. Mimo wszystko jednak, nie dochodziło się do porozumienia. Co najwyżej fakt inności przyjmowano ze wzruszeniem ramion i nie zastanawiano się nad nim więcej; uważano go za *factum brutum* i w najlepszym wypadku tłumaczono różnicą w podchodzeniu do danego zagadnienia, choć najczęściej zarzucano drugiemu upór i złą, heretycką wolę. W każdym razie było się przekonany, że zrozumiało się stanowisko swojego teologicznego przeciwnika lub też po prostu ignorowało się jego istnienie. Nie zastanawiano się nad terminologią drugiego, jego przesłankami filozoficznymi, językiem, założeniami przedślownymi wynikającymi ze stylu życia i występującymi tam różnicami”<sup>23</sup>. Obecnie bardziej niż o podziale i separacji mówi się o słuchaniu, szacunku i dialogu. Inność usiłuje się zrozumieć, poszukuje się tego, co łączy, a nie tego, co dzieli. Filozofowie, tacy jak Emmanuel Lévinas, mówili, że inny jest darem i objawieniem, nie zaś zagrożeniem i piekłem. Także w obrębie chrześcijaństwa dochodzi się powoli do przeświadczenia, że jedność nie jest owocem ujednolicenia, lecz pojednania, które opiera się na

<sup>22</sup> K. Rahner, *Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella chiesa*, [w:] *Idem, Nuovi saggi*, IV, Roma 1973, s. 13–14.

<sup>23</sup> K. Rahner, *op.cit.*, s. 14.



wzajemnym zrozumieniu i przebaczeniu. Idąc po linii filozofów dialogu, można powiedzieć, że w teologii, inny model myślenia jest pewnym „obliczem”, na którym majaczą promienie prawdy. Nikt nie posiada jej w sposób całkowity i wszyscy razem jedynie się do niej zbliżają.

W przeszłości przeciwstawiano teologię pozytywną (katafaticzną), teologii negatywnej (apofatycznej). Nie wystarczy jednak powiedzieć, że są to dwie drogi, dwa oddzielne modele teologiczne. Oczywiście, że w sensie ścisłym, jedynie model katafaticzny zasługuje na miano „modelu”. Apofatyzm nie jest bowiem tylko „jednym z wielu” modeli teologicznych, lecz niemożliwą do pominięcia podstawą wszelkiego teologizowania, istotnym *sine qua non* każdego modelu teologicznego. Zasada apofatyczna podkreśla, że w teologii ma się do czynienia z Bogiem żywym, „niewyraźalnym, niepojętym, niewidzialnym, nieogarnionym” (*Anafora św. Jana Chryzostoma*). Każdy model objawia jedynie część Boga, a objawiając, zarazem ją przysłania. Wszystkie modele są owocem ludzkich poszukiwań i tworzą, co najwyżej, rodzaj tęczy, która jakoś wyraża tajemnicę światła. Zasada apofatyczna rodzi szacunek, tolerancję i niweczy zgubną arogancję „przywłaszczenia” sobie prawdy. Rodzi postawę nasłuchiwania i pokory tak w stosunku do siebie samych, jak i do innych, a nade wszystko w stosunku do samego Boga. Zasada apofatyczna otwiera drogę doświadczeniu oraz poucza, że poznanie prawdy jest rezultatem uczestniczenia w życiu (Boga i innych) i pojawia się jako owoc łaski, nawrócenia, przebaczenia, oczyszczenia i pracowitego wysiłku. Jakość poszukiwania decyduje o kształcie modelu, w obrębie którego Bóg zostaje pojęty. Model teologiczny jest wehikułem na usługach doświadczenia, w którym to, co zrozumiałe i widzialne, jest na usługach Niewidzialnego i przekraczającego wszelkie rozumienie. Model teologiczny jest rodzajem ikony.

Bez zasady apofatycznej teologia byłaby jedynie grą, zaś znajomość wielu modeli teologicznych kończyłaby się w ślepym zaułku relatywizmu. Nie wystarczy jednak świadomość tego, że żaden model teologiczny nie wyczerpie tajemnicy Boga i głębi Jego Słowa. Jak bowiem nie wpaść w pułapkę „globalizacji”, która,

### *Modele teologiczne*

tworząc model regulujący pluralizm modeli teologicznych, właściwie pragnie nad wszystkim (z Bogiem włącznie) zapanować? To przecież naturalna pokusa intelektu, który wymyśla się w Boga. Analogia mozaiki, w której wszystkie modele teologiczne są kamykami większej całości, uzasadniona jest tylko do pewnego stopnia. Wątpliwa zdaje się być także idea ewolucji, w której poszczególne modele teologiczne rozciągnięte w czasie i przestrzeni wiodłyby do coraz to lepszego i głębszego odkrycia prawdy. Nie można też w imię „prawdy”, o której myśli się, że się ją posiada, w imię jednego modelu eliminować za pomocą przemocy instytucjonalnej lub jedynie we własnym umyśle, inne modele (historia zna jakże przedziwne i rozległe formy cenzury, inkwizycji i integryzmu).

W tym momencie należy powrócić do wyjściowego zagadnienia natury modelu teologicznego i samej teologii, odwołując się do ikony. Od strony zewnętrznej ikona to deska, trochę geometrii, rysunku i koloru. Widziana jednak w perspektywie wiary jest ona oknem na świat samego Boga. Na ikonę spogląda się, aby dotrzeć do Niewidzialnego. O ile mówi się, że ikona jest napisana (a nie namalowana) za pomocą kolorów, to można by sytuację odwrócić i porównać model teologiczny do ikony wykonanej za pomocą języka i pojęć. Model teologiczny jest jedynie oknem intelektualnym, otwierającym na samego Boga.

## *Paradoksy poznawania Boga-miłości*

Przytoczone obok zwrotu „Bóg jest miłością” (1 J 4. 8) inne biblijne zdanie, które mówi, że „Boga nikt nigdy nie widział” (J 1. 18), natychmiast stawia pod tak charakterystycznym dla chrześcijaństwa znakiem paradoksu wszelkie nazbyt oczywiste lub pośpieszne mówienie o Bogu, a tym bardziej o Bogu jako miłości. Jakiej bowiem głębi wymaga zrozumienie, jakiej delikatności i subtelności wyrażenie słowami rzeczywistości Boga. Czy jest to w ogóle możliwe? Jakże można Boga „zobaczyć” umysłem lub „dotknąć” słowem i zarazem żyć? Zdaje się, że tak doświadczenie, jak i wyrażenie Boga jako miłości leży poza ludzkimi możliwościami, a jednak o rzeczywistości tej słyszymy, opowiadamy, poniekąd jej pragniemy. Sytuacja jest więc przedziwna: Boga nie można ogarnąć, nie można znać i jednocześnie żyć — z drugiej strony także i bez Boga nie można żyć, a powiązanie Boga i miłości „kusi” i zaprasza ludzki umysł do zastanowienia się nad tymi paradoksami. A nawet więcej: wyzierając ze stronic Biblii, samo mu się narzuca. Jak Bóg i miłość zbiegają się w horyzoncie ludzkiego poznawania?

### *Jan Ewangelista i jego List*

Zdanie „Bóg jest miłością” pochodzi z *Pierwszego Listu św. Jana*. Zostawmy na boku dyskusje egzegetów na temat tego, czy listy owe napisał Jan, czy też ktoś inny. Załóżmy przynajmniej,

że zdanie to wyszło z jego ust i zostało spisane we wspólnotach przez niego zakładanych. Może było rodzajem „motta”, bądź kluczowym zwrotem czy wyznaniem przynależności?

Czasami wyobrażano sobie Ewangelistę Jana, jako pogodnego, siwego staruszka (tak zarysowuje go część tradycji ikonograficznej), który był trochę nudny, gdyż w kółko powtarzał: umiłowani, Bóg jest miłością, miłujcie się nawzajem. Ów łagodny apostoł-staruszek — jak poetyzował na ten temat ks. Jan Twardowski — umarł spokojnie we własnym łóżku! Jest to jednak obraz nieco uproszczony. Ten sam bowiem Jan jest najprawdopodobniej autorem Apokalipsy, która emanuje zupełnie innymi barwami. Zatrzymajmy się na chwilę nad tą postacią. Jeżeli bowiem od Jana pochodzą słowa „Bóg jest miłością”, to słuszne zdaje się dociekanie, jak do nich doszedł? Cóż przez to rozumiał i co chciał powiedzieć?

Przyszły Jan Ewangelista, syn Zebedeusza, trudnił się rybołówstwem; był także uczniem Jana Chrzciciela. Nauczanie tego „ostatniego z proroków” było surowe. Mówił: „Już siekiera do korzenia drzew jest przyłożona” (Mt 3. 10), i bardzo by się zdziwili jego słuchacze i uczniowie, gdyby nagle usłyszeli go mówiącego, że „Bóg jest miłością” — cokolwiek takie zdanie mogłoby znaczyć i jakkolwiek mogłoby być interpretowane. Syn Zebedeusza nie usłyszał więc takiej wypowiedzi z ust swego pierwszego mistrza.

Potem przyszło spotkanie z Jezusem z Nazaretu, czas życia z Nim. Jan słuchał słów Jezusa, obserwował Go, przyglądał się dokonywanym przez Niego cudom. Serce jego przyłgnęło do Mistrza, który ze swej strony nie szczędził mu swej uwagi i uczuć — nie było tajemnicą, że Jan był „umiłowanym” uczniem Jezusa. W ważniejszych momentach działalności Jezusa Jan stawał u Jego boku — dla przykładu był jednym z trzech, obok Piotra i Jakuba, którzy byli świadkami cudownej przemiany Mistrza z Nazaretu na Górze Tabor. Nie mamy jednak żadnego dowodu na to, by Jan słowa „Bóg jest miłością” usłyszał od samego Jezusa.

Jan nie był wcale takim niewinnym, dobrotliwym, łagodnym i pełnym miłości młodzieniaszkiem, jakim zbyt pochopnie maluje go nasza wyobraźnia. Nie tylko „między wierszami”, lecz wprost z Ewangelii można wyczytać, że Jan wraz ze swoim bratem

Jakubem pragnęli władzy (por. Mk 10. 35). Trudno powiedzieć, by w czasie jego podążania za Mistrzem z Nazaretu drogami Palestyny przewodnim motywem życia Jana było zdanie „Bóg jest miłością”. Bardziej jeszcze stajemy się tego świadomi, gdy pomyślimy o jego zazdrosnych i separatystycznych poglądach na temat „innych” odwołujących się do imienia Jezusa, o których świadczą pełne irytacji słowa skierowane do Jezusa: „Nauczycielu, widzieliśmy kogoś, kto nie chodzi z nami, jak w Twoje imię wyrzucał złe duchy, i zabranialiśmy mu, bo nie chodzi z nami!” (Mk 9. 38). Zazdrość trudno pogodzić z miłością. Nie na tym jednak koniec. Pewnego razu bowiem, gdy Jezusa i Jego uczniów nie przyjęto w Samarii na nocleg, z ust Jana wylały się wprost nienawiść i mściwość. Zwrócił się do Nauczyciela ze słowami: „Panie, czy chcesz, a powiemy, żeby ogień spadł z nieba i zniszczył ich?” (Łk 9. 54). W naturze Jana było coś gwałtownego, coś prawdopodobnie odziedziczonego, co nakazywało innym nazywać go — jak i jego brata Jakuba — „synami gromu (*boanerges*)” (Mk 3. 17).

Późniejsze doświadczenia Jana nie były czymś, co mogłoby samoczynnie prowadzić go do wniosku, że Bóg jest miłością. Umiłowany przez niego Nauczyciel, który uczył o Bogu i ku Niemu kierował, ów Nauczyciel, który był dobry, zamiast docenionym i słusznie uhonorowanym, został podle zdradzony i to przez jednego z uczniów, współprzyjaciół Jana. Został On w jeszcze podlejszy sposób skazany przez ówczesną władzę religijną i państwową. W końcu został haniebnie zamordowany i żaden Bóg nie przyszedł Mu z pomocą. Jan przyglądał się temu wszystkiemu z bliska.

Mistrz jednak zmartwychwstał — przemieniony powrócił, a potem ponownie odszedł, zsyłając do serc uczniów Ducha, który ich umacniał i cudownie „od środka” pouczał, czego sam Jan — domyślamy się — doświadczał. Duch ów miał tajemniczo uobecniać Jezusa aż do czasu Jego bliskiego, ostatecznego powrotu i zakończenia dziejów. Pan jednak nie przychodził. Z kolei Jan patrzył na śmierć swego brata Jakuba oraz innych Apostołów. Patrzył na śmierć swoich uczniów zadawaną im z powodu Imienia Jezusa, których do tego Imienia sam przyprowadził. Czy

Jan czuł się winny? Zaznał co prawda (według tradycji) tortur i wygnania — pomyślmy jednak z jaką ciemnością, w obliczu tych faktów, musiała się zmierzać jego nadzieja. Poszukiwaniem i utwierdzaniem się w nadziei było spisanie na wygnaniu swoich widzeń i otrzymanych objawień — Apokalipsy, nad którą rozciąga się bolesne pytanie: „Dokądże, Władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i wymierzał za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?” (Ap 6. 10). Kiedy więc i jak doszło do uformowania się w umyśle Jana owego zdania mówiącego, że „Bóg jest miłością”? Jak to w ogóle stało się możliwe?

Skoro nie usłyszał tego bezpośrednio z ust Jana Chrzciciela ani Jezusa, Jan musiał czegoś doświadczyć, zaznać lub zobaczyć, co skłoniło go ku przekonaniu, że „Bóg jest miłością”. Trudno jednak wysledzić w jego życiu taki jeden, jedyny, szczególny moment, w którym Bóg objawił mu się jednoznacznie jako miłość. Trudno wskazać na chwilę, w której stało się to dla niego oczywiste i zrozumiałe. Można jedynie założyć, że takie przekonanie wyrosło w Janie w powiązaniu z Jezusem. Dokonały tego słowa Mistrza z Nazaretu? Może Jego cuda albo styl bycia? Może był to sposób, w jaki Jezus spoglądał na ludzi, na świat albo może miłością rozbłysło dla Jana przemienienie na Górze Tabor? Może ważnym momentem była Ostatnia Wieczerza, gdy spoczywał on na piersi Mistrza i wsłuchiwał się w bicie Jego serca? Mogło to się dokonać na Golgocie lub w chwili, gdy zobaczył on pusty grób lub spotkał się ze Zmartwychwstałym. A może wszystko to były krople, które padały na serce Jana powoli, pod tchnieniem Jezusowego Ducha, złościąc w nim przeczucie, które pewnego dnia nagle w nim rozbłysło i zostało wypowiedziane: „Bóg jest miłością”?

Biorąc pod uwagę całe życie Jana Ewangelisty, widać, że — po pierwsze — przekonanie to wzrastało w nim na przestrzeni czasu i było owocem dłuższego procesu, który można nazwać rozwojem. Po drugie, zaznaczmy, że życie Jana było tragiczne i tragiczną była tocząca się wokół niego i zagarniająca go w siebie historia. Wszystko to nie skłaniało go ku myśli, że Bóg, Władca ludzkich dziejów, jest miłością. Przekonanie to zdaje się wyraść wbrew oczywistościom rozgrywającej się przed jego oczyma

historii, osobistym doświadczeniem i zdroworozsądkowej logice. Po trzecie, Janowy zwrot „Bóg jest miłością” jawi się jako wyrosły w głębiach jego serca dar. Mamy więc w przypadku Jana, w horyzontcie zwrotu „Bóg jest Miłością”, do czynienia z procesem, paradoksem i darem.

Komentatorzy podkreślają, że końcowa przestroga *Pierwszego Listu św. Jana*, by „strzec się fałszywych bogów” (1 J 5.21), jest kluczem do teologii tego pisma. Myśl Jana krystalizowała się w polemice z gnozą, która w cień odsuwała radykalizm Wcielenia, łączącego ideę Boga i miłości z Jezusem Chrystusem. Nie jest rzeczą wcale łatwą ukazanie, jak i dlaczego takie powiązanie zachodzi, lecz w kontekście całego *Listu* staje się zrozumiałe, że Bóg jest miłością dlatego, że Jezus jest Chrystusem i Zbawicielem oraz Jezus jest Zbawicielem dlatego, „że Bóg jest miłością”. Oczywiście w innych fragmentach Nowego Testamentu można doszukać się ogniw dopełniających ów obraz. Z nich to wyłania się możliwa do zrekonstruowania trynitarna wizja. Ojciec daje Syna za życie świata, Syn oddaje się Ojcu, aby świat przekonać o Jego miłości; zaś „ruchy” Ojca ku światu i ku Synowi, jak i Syna ku Ojcu i światu, są „napędzane” mocą wibrującego między Nimi i w Nich Ducha. Celem zaś wylanego na świat Ducha jest wciągnięcie go w ów miłosny ruch Trójcy.

Zarazem jednak ów Bóg-miłość objawia się w kontekście konkretnej historii i konkretnej ludzkiej wspólnoty, pełnej niedoskonałości i zranień. Ów konkret jest zadziwiający — Bóg w swej miłości zostaje dostrzeżony i zapośredniczony obecnością ludzi, bo sam stał się Człowiekiem.

*Pierwszy List św. Jana* nie wyjaśnia, jak trzeba pojmować Boga, lecz podkreśla konieczność współżycia, trwania w Nim, zamieszkiwania z Nim. Według *Listu* poznanie Boga jako miłości wyrasta z kontekstu ludzkiej wspólnoty, zamieszkiwania z ludźmi, pośród których On przebywa. Takie stwierdzenie na wiele sposobów zostało rozwinięte przez chrześcijańskich myślicieli i mistyków, którzy podkreślali, że poznanie Boga wyrasta z życia pełnego miłości. Idąc po linii ich przemyśleń, a zarazem przywołując nowożytnie dyskusje antropologiczne, Kartezjuszowemu

### *Paradoksy poznawania Boga-miłości*

„*Cogito ergo sum*” należałoby przeciwstawić „*Amo ergo sum*” oraz „*Amo ergo cognosco*”.

Janowy *List* ukazuje podwójną drogę. Bóg objawia się jako miłość i uczy ludzi miłości, zaś konkretne doświadczenie drugiego człowieka otwiera oczy na rzeczywistość Boga. Z jednej więc strony Bóg-miłość odśłania się człowiekowi jako bezpośredni dar; z drugiej zaś ów niespodziewany dar jest zapośredniczony przez drugiego człowieka i umieszczony w przestrzeni ludzkich relacji. Pierwsza droga prowadzi od Boga przez Jezusa ku człowiekowi i dopełnia drugą: od człowieka przez Jezusa ku Bogu. Na przecięciu tych dwóch dróg wyłania się zwrot „Bóg jest miłością”.

W *Listie* istnieje także silnie wyeksponowany wymiar ciemności. Ciemnością zła spowity jest świat. Ciemnością pożądania i grzechu spowite jest ludzkie serce. W takim to krajobrazie rozbłyskuje przeświadczenie, że Bóg jest miłością. Drogi Boga-miłości rozwijają się pośród realnej grozy zła świata, który choć od Boga pochodzi, nie chce Go znać. Po drogach tych chodzą ludzie, którzy swymi sercami uciekają od przychodzącego Boga. Zło, ciemność, pożądliwość, grzech, wina oraz miłość, dobro, światło, Jezus Chrystus — oto łańcuchy skojarzeń, w kontekście których Jan werbalizuje swoje intuicje o Bogu-miłości. To w nieuchronnym zderzeniu ze złem i w poczuciu klęski, skutku uświadomienia sobie własnej grzeszności, a nie ponad nimi, wyłania się na stronicach *Listu* ufność do Boga, do siebie i do drugiego człowieka. Bóg jawi się Janowi jako większy od ludzkiego grzechu i potężniejszy niż ciemność świata — dlatego jest On miłością.

### *Od bojaźni do miłości*

Zdanie „Bóg jest miłością” pojawia się w sieci napięć i paradoksów. Nie zawsze, nie natychmiast i nie w sposób oczywisty Bóg jawi się ludziom jako miłość. Człowiek — jak Jakub z Aniołem — mocuje się z Bogiem i z sobą samym, aby poznać i zrozumieć, że Bóg jest miłością. Rezultatu tej walki nie można przewidzieć z góry.



Chrześcijańska tradycja ów proces opisała jako przechodzenie od bojaźni do miłości Boga, od poznania niedoskonałego, bo zaciemnionego bojaźnią, do doskonałej wizji wynikłej z doświadczenia Jego miłości. Schematów, opisów i świadectw takiej drogi jest wiele. Wszystkie, mniej lub bardziej bezpośrednio, odwołują się do zdania z *Pierwszego Listu św. Jana*, które mówi, że „w miłości nie ma lęku, lecz doskonała miłość usuwa lęk, ponieważ lęk kojarzy się z karą; ten zaś, kto się lęka, nie wydoskonalił się w miłości” (1 J 4. 18). Z wypowiedzi tej wynika, że miłość może się rozwijać i doskonalić. Proces ów zaczyna się od bojaźni, a kończy na miłości. Istotnym jest jednak kontrastowe zestawienie miłości z lękiem czy z bojaźnią (gr. *fobos*), oraz towarzysząca im perspektywa kary.

Św. Augustyn, zonglując pojęciami „miłość” i „bojaźń”, wyraził ową rzecz następująco: „Należy przeto dać początek bojaźni, bo <początkiem mądrości jest bojaźń Pańska>. Ona gotuje miejsce miłości. A kiedy już w tobie zamieszka miłość, wypędza następnie bojaźń, chociaż jej ta zgotowała miejsce. W jakiej mierze wzrasta pierwsza, w takiej druga maleje, i w jakiej mierze pierwsza napełnia serce, w takiej druga ucieka z serca. Im większa miłość, tym mniejsza bojaźń, im mniejsza miłość, tym większa bojaźń”<sup>1</sup>. Mimo że miłość niejako góruje nad bojaźnią i w sposób oczywisty jest czymś bardziej pożądanym, Biskup Hippony był przekonany, że obydwie rzeczywistości są nierozdzielnie powiązane. Wyraził to zaś obrazowo mówiąc: „Gdzie jednak nie ma żadnej bojaźni, tam miłość nie ma punktu zaczepienia. Jak przy szyciu za igłą idzie nić i dopóki igła nie wyjdzie, nie pociągnie i nici — tak bojaźń pierwsza ogarnia umysł, jednak nie zostaje, bo po to weszła, aby za sobą wprowadzić nić. Kiedy już dusza znalazła pokój, ileż szczęścia czeka ją w tym i w przyszłym życiu?”<sup>2</sup>

Gdy św. Benedykt — by odwołać się do jeszcze jednego, klasycznego przykładu — w swojej *Regule* zarysował schemat drogi

<sup>1</sup> Św. Augustyn, *Homilie na pierwszy list św. Jana*, przeł. W. Szoldarski i W. Kania, PSP XV/2, Warszawa 1977, 9, 4.

<sup>2</sup> Tamże.

postępu duchowego, po opisaniu dwunastu stopni pokory podkreślił, że „Przeszedłszy wszystkie owe stopnie pokory, mnich dojdzie wkrótce do tej miłości Boga, która, jako doskonała, usuwa precz bojaźń. I, co poprzednio tylko z obawy wypełniał, tego wszystkiego będzie teraz przestrzegał bez żadnego trudu, z przyzwyczajenia, niejako w sposób naturalny, już nie ze strachu przed piekłem, lecz z miłości do Chrystusa, bo nawykł już do dobrego i znajduje radość w cnocie”<sup>3</sup>. W tekście tym, podobnie jak u św. Jana i św. Augustyna, miłość i bojaźń zostały sobie przeciwstawione, a droga rozwoju wiedzie od pierwszej do drugiej. Trzeba więc według tych autorów zaznać bojaźni Boga i poznać ów niemiły stan, by móc z kolei doświadczyć i poznać Go jako miłość. Św. Benedykt także wiąże lęk z karą. Nowym elementem, który się tu pojawia (nie jakoby nie było go u innych wcześniejszych autorów, lecz jedynie na niniejszych stronicach), jest, powiązana z doświadczeniem miłości, cnota, której towarzyszy poczucie radości. Na podstawie tych tekstów widać, że bojaźń jawi się w horyzoncie kary, a więc zagrożonej przyszłości, zaś miłość wyrasta na tle cnoty — i jako pewna możliwości jutra — owocuje radością.

Cytaty można by mnożyć. Jan od Krzyża na przykład wspinał się na szczyt duchowej Góry Karmel rozpoczynając opisem „ciemnej nocy”, zaś kończy obrazem swej drogi skąpanej w promieniach „ognia prawdziwej miłości”. Czasami ów proces określany był przechodzeniem od praktyki cnót (*praktike*) do pełnego światła poznania Boga (*theoria*) — tak przynajmniej komentował to Ewagriusz z Pontu i wszyscy jego następcy. Bizantyjscy mistrzowie życia duchowego lubili mówić o duchowej walce, która wiodła do pełnej ukojenia hezychii. Zarówno *theoria*, jak i hezychia zbiegały się w pewnym momencie z doświadczeniem i poznaniem Boga jako miłości. Niektóre z tych teologicznych opisów bardziej dziś do nas przemawiają, inne mniej. Wszystkie jednak podkreślają, że człowiek musi przejść pewien proces zanim oczywisty stanie się dla niego fakt Bożej miłości. Człowiek

<sup>3</sup> Św. Benedykt z Nursji, *Regula*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 1993, VII, 67–69.

żyje w perspektywie drogi, która zaczyna się od trudu i niemiłego poczucia lęku. Jednocześnie towarzyszy jej przeświadczenie kresu, który napełnia pokój i miłość. W takim modelu sytuuje się ludzkie poznawanie Boga. Zaczyna się ono od „bojaźni i drżenia”, zaś kończy się w pokoju pełnym miłości.

Można zastanowić się — pośrednio nawiązując oczywiście do Sorena Kierkegaarda — czy znajomość Boga jako Boga „bojaźni i drżenia” nie jest poznaniem Go jedynie na miarę i w perspektywie własnych lęków człowieka „chorego na śmierć”, a więc żyjącego w zamkniętym horyzoncie kary i śmierci. W takim wypadku poznanie Go jako miłości jawiłoby się jako olśnienie doznane w horyzoncie Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa. Dla naszych rozważań, w których ukazujemy paradoksy związane z poznaniem Boga-miłości, godnym zapamiętania pozostaje, że wyrasta ono w nieredukowalnym splocie z doświadczeniem bojaźni.

### *Terapia*

Istnieje też inny obraz, do którego można się odwołać, aby bardziej jeszcze pogłębić powiązanie doświadczenia Boga-bojaźni z poznaniem Boga-miłości. Nawiązuje on do medycyny. W przytaczanym już wcześniej traktacie Augustyn mówi: „Bojaźń jest lekarstwem, miłość zdrowiem”<sup>4</sup>. u innych autorów lęk może być rozumiany jako choroba, bojaźń jako lekarstwo, zaś miłość jako stan zdrowia.

Według tego modelu człowiek został stworzony na obraz Boga. Jest zarazem zdolny kreować Boga na swój obraz. A to nie to samo. Tu znajduje się źródło odwiecznego i trudnego do przekroczenia — tak w życiu jednostek jak i całych społeczeństw — problemu antropomorfizmu. Dramat leży nie tyle i nie tylko w tym, że człowiek kreuje Boga na własny obraz, ale i w tym, że ów posiadany przez człowieka obraz siebie jest fałszywy. Człowiek tworzy Boga

<sup>4</sup> Św. Augustyn, *op. cit.*, s. 482.

nie tyle na swój obraz, lecz zgodnie ze zniekształconym wizerunkiem samego siebie. Nie widzi siebie takim, jakim naprawdę jest, gdyż nie wie, kim jest. Uczucia, doświadczenia, myśli, czyny są spletem niejasności, wewnętrzną gmatwaniną. Z tego wewnętrznego chaosu i zniekształcenia człowiek projektuje wizję Boga, tworzy więc bożka na miarę fałszywego obrazu samego siebie. Należałoby zobaczyć wpierw siebie samych takimi, jakimi widzi nas Bóg i dopiero z tej perspektywy szukać w głębinach własnego serca Boga, a z umysłu wydobyć właściwe słowa i obrazy, które byłyby w stanie Go określić, opisać, nazwać. Dopiero tak wytyczona droga poznania byłaby autentyczną teologią.

Jest to jednak ideał. Codziennosc ukazuje mechanizm raczej odwrotny. Zaplątany w siebie i poraniony człowiek, bez jasności poznania i bez mocy koherentnego działania, błędzi. Błędzi umysłem, błędzi czynem, błędzi uczuciem. Weźmy klasyczny przykład Kaina (Rdz 4. 1–16). Nie tutaj jest miejsce, by dociekać, gdzie wszystko to się zaczęło. W każdym razie można powiedzieć, że Kain nie rozumiał ani istoty ofiary, ani swego stosunku do Boga czy do swego brata Abla — a zamknięty w sobie mniej jeszcze rozumiał ich (Boga i Abla) stosunek do niego. Wzrastało w nim uczucie zazdrości, a potem nienawiści — z nich w końcu zrodził się czyn. Kain zabił swojego brata Abla. Kain stanął przed obliczem Boga, który skazał go na dozgonną banicję, bezdomność i tułaczkę. Towarzyszyło mu poczucie winy. Paradoksalnie dopiero wtedy w Kainie rodzi się sumienie i zapośredniczona przez to sumienie prawdziwa relacja do Boga i do świata, z którego jednak znikł już jego brat Abel. Jakiego Boga zna tułający się Kain? Nade wszystko zna on nie tyle Boga, co lęk przed Nim — jego poznanie spowite jest mgłą lęku, uczestniczy w nim zbrodnia i poczucie winy. Jedynie zza nich nieodparcie i przekonująco wyziera Bóg. Zbrodnia rozbudza uspione w Kainie sumienie, w którym nie odbijał się wcześniej ani Bóg, ani Abel, ani on sam. Teraz jednak Kain wie, że nosi w sobie sumienie, którego nie jest w stanie z siebie wyrwać — sumienie jednak niczym lustro zachłapane krwią Abla nie odbija właściwie oblicza Boga. W Kainie rodzi się uczucie winy, klęski, rozpacz i to na ich gruncie wyrasta jego

znajomość Boga. Bóg doświadczany jest nie wprost, lecz przez pryzmat lęku i bojaźni. Jest to z pewnością jakieś poznanie Boga, poznanie raczej niedoskonałe — bez wątpienia jednak Kaina można określić mianem teologa.

Oto typowy przykład niedoskonałej czy też chorej znajomości Boga. Tradycja zna całe katalogi zbrodni. Mówią o nich Dekalog czy lista grzechów głównych. Istotne dla naszych rozważań jest powiązanie zbrodni i grzechu, które rodzą uczucia i myśli, wpływające na nasz obraz i poznanie Boga. Boga bowiem poznajemy na miarę czystości naszego serca (por. Mt 5. 8). Jeżeli człowiek z głębi własnej ciemności nakreśli obraz Boga, będzie to raczej Bóg ciemności i lęku albo w ogóle Go nie będzie. Odwołując się do znanej Platońskiej wizji, można powiedzieć, że takie poznanie Boga nasuwa obraz ludzi siedzących w ciemnej pieczarze własnych sumień, którzy odczytują Go jedynie przez pryzmat własnej ciemności i bojaźni. Człowiek nie widzi Boga w sposób właściwy. Potrzeba lekarstwa łaski i czasu terapii, aby owa mgła bojaźni odeszła sprzed oczu ludzkich sumień i możliwym stało się dojrzenie Boga takim, jakim jest. Zakrzątnięci wokół życia widzimy Go raczej niewyraźnie (por. 1 Kor 13. 12).

Człowiek może uzdrowić swoje poznanie. Według Ojców przez wysiłek życia w cnocie zranione i nadwerężone uczucia zostają na tyle zharmonizowane, że nie zaciemniają lustra sumienia i nie kierują zbyt jednostronnie myślami. Poznanie, rozumienie i werbalizowanie Boga w okresie wewnętrznego zapętlenia jest zapoznaniem, jest zapomnieniem, jest głupotą. Jeden z obrazów, który czasami pojawia się w literaturze ascetycznej, to wół, który przez wiele lat z zawiązanymi oczyma chodzi wkoło, uwiązany do kieratu. Został on tak zniewolony i wypaczony, że nawet po odsłonięciu mu oczu i uwolnieniu, jest w stanie jedynie chodzić wkoło. Człowiek w swoim myśleniu o Bogu często upodabnia się do takiego wołu. Bóg jest wtedy jedynie idolem, owocem ignorancji, a w najlepszym wypadku jest to Bóg widziany przez pryzmat własnych ograniczeń, ran i kompleksów. Przypomina to szycie igłą bez nici.

Przychodzi jednak moment uświadomienia sobie choroby, gdyż przez obłoki bojaźni przebija się światło Boga–miłości. Człowiek zaczyna rozumieć, czym jest owo zniewolenie, oglądanie rzeczywistości, siebie i Boga w krzywym zwierciadle. Zaczyna rozumieć, że Bóg jest i że jest miłością. Rozpoznanie grzechu, doświadczenie winy i doznanie przebaczenia uzdrawia poznanie. Ojcowie mówią o poznawczym aspekcie skruchy (*penthos*), gdy poczuciu klęski i łzom towarzyszy niewypowiedziana radość, doznanie miłości i poznanie — także poznanie Boga jako miłości.

Istnieją jednak i sytuacje bardziej złożone niż zwykłe, spowodowane grzechem, zaciemnienie poznania Boga i rozumienia Go jako miłość. Inaczej wtedy przedstawia się ewentualna terapia. Zawsze jednak odbywa się ona w pewnym cieniu zła, które musi pokonać lub przekroczyć. Oto ktoś został tak doświadczony, że nie może tego Bogu wybaczyć. Zwątpienie w Boga jest przecież nie-roz-poznaniem Go jako miłość. Czasami pojawiają się dobrzy ludzie i człowiek zaznaje miłości, i z czasem jego horyzont się tak poszerza, że, uprzednio wąpiący, zaczyna zza otrzymanej od innych ludzkiej miłości dostrzegać kierujące nią Boskie promienie. Dzieje się to, dla przykładu, gdy człowiek zaznający ziemskiej miłości pragnie osiąść ją na zawsze, nie utracić, przenieść w wieczność — w wymiarze ludzkim jest to niemożliwe. Wtedy ziemską miłość może zostać dostrzeżona w perspektywie nadziei i w horyzoncie Boga jako miłości. Na tej to drodze Bóg jako miłość powraca przez uzdrawiające spojrzenie miłosnych oczu drugiego człowieka — a pragnienie serca, by spojrzenie owo przenieść w wieczność, jest w stanie ukierunkować je lub wyzwolić w nim wiarę w to, że istnieje miłość wieczna. Ów moment „przeskoku”, transcendowania ludzkiej miłości to kryzysowa chwila uleczenia. Człowiek bowiem odkrywa, że to nie ludzką miłością (lub jej brakiem) można mierzyć Boga jako miłość, lecz że jest wprost odwrotnie: to Bóg jest miarą naszego pojęcia miłości.

Istnieje i druga strona medalu, gdy człowiek doświadczony ludzką nienawiścią, nie jest w stanie dostrzec bliźniego i świata w promieniach miłości Boga. Możliwa jest wtedy powolna droga terapii przez bezpośrednie dotknięcia samego Boga; sprawia ona,

że człowiek z czasem przebacza i zaczyna ufać innym ludziom, a tym samym rozpoznaje w drugich promienie Bożej miłości.

O ile w pierwszym wypadku mielibyśmy do czynienia z terapią wiodącą od człowieka do Boga, ta druga prowadzi od Boga do człowieka. Według świętego Jana nie można tych spraw od siebie oddzielać: „My miłujemy, ponieważ Bóg sam pierwszy nas umiłował”, a „kto nie miłuje swojego brata, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi” (por. 1 J 4. 19–20). Jedną rzecz jest tutaj pewna i przekonująca: Bóg–miłość niepokoi sobą człowieka do czasu, gdy nie rozmiłuje go w sobie. Pozostaje pytaniem, dlaczego potrzeba na to tak wiele czasu. Innymi słowy: czy Hiob musiał przejść to, co przeszedł, aby pod koniec poznać Boga w sposób właściwy? Dlaczego często jedynie pod wieczór życia człowiek zdaje sobie sprawę, że zaczął innych miłować za późno? Czy możemy żywić nadzieję, że prędzej czy później człowiek zostaje uleczony i na tej lub innej drodze doświadczy on Boga jako miłości, a więc i całego świata spowitego światłem Jego miłości? Czy więc skazani jesteśmy na optymizm, tak samo jak według jednego z teologów (Justyn Popowicz) skazani jesteśmy na wieczność? Czy człowiek skazany jest na to, by ulec ostatecznie przekonującej mocy Bożej miłości?

### *Jawienie się Pana*

Posuwając się w naszych rozważaniach jeszcze dalej, należy powiedzieć, że człowiek, aby mógł poznać Boga na Bożą miarę, musi Go poznać nie ze swego, lecz z Jego wnętrza; musi Go poznać w Nim — nie wystarczy poznanie w sobie. W sobie człowiek może nosić co najwyżej intuicję, słuszne pragnienia, marzenia, które przygotowują grunt na poznanie Boga takim, jakim On jest. Ale żeby ono nastąpiło musi dojść do spotkania. A nawet więcej: Bóg musi do człowieka przyjść, wychylić się, zstąpić. Jeżeli więc chrześcijanie mówią, że Bóg jest miłością, to jest to ściśle powiązane z przeświadczeniem, że Bóg wychylił się ku człowiekowi, zstąpił, wcielił się. Zstępując, pokazał ludziom, że zapomnieli

o Nim i skierował ich na drogę uzdrowienia. Jednak proces przypominania i leczenia jest przedziwny: Boga przyprawił o Krzyż, zaś człowieka zmusił do przejścia przez łyzy skruchy.

Obiektywną stronę zstępowania Boga opisują Ewangelie. Na tej drodze Bóg ukazuje się ludziom jako miłość. Odpowiada jej druga droga, która wije się głęboko w sercach ludzkich. Mimo wszystko bowiem jawi się im Pan i jawienie się Jego dopuszczają oni do siebie, dając się porwać Jego miłości i poznają, że Bóg jest miłością.

Tak naprawdę często nie widzimy Boga-miłości. Odślania się On subtelnie, delikatnie. Nie potrafimy Go dotknąć myślą, a momenty przeświadczenia, że On właśnie jest Miłością, są rzadkie i krótkie. Czasami jednak przebłyskuje on zza oblicz i słów innych ludzi, jak i zza drgnień naszych serc. Na przecięciu dróg wiodących od Boga, który hojnie w swojej miłości się daje, i od człowieka, który opornie się Mu poddaje, bo nie rozumie, lecz jest w stanie się leczyć lub uczyć, spoczywa inny jeszcze paradoks Boga-miłości.

Odbija się to w poznawaniu i wysławianiu Boga-miłości. Jest ono naznaczone niedoskonałością. Jest myśleniem w drodze. Nowe doświadczenia nieustannie je dopełniają i przemieniają. Czasami rozbłyskują one niespodziewanym ogniem w głębinie serca, czasami zostają dostrzeżone na obliczu spotykanych ludzi. Zawsze jednak w taki lub inny sposób Bóg stara się dotrzeć do człowieka, który ze swej strony pragnie Go zrozumieć.

Teodoret z Cyru, rozmyślając o życiu świętych ascetów, pisał: „Jeżeli nikt inny nie zdołał sprostać tak wielkim trudom, z tego wynika, że to miłość do Boga pozwoliła tym ludziom przekroczyć granice ich natury. Rozpaleni ogniem z góry znoszą ochoczo ataki zimna, a rosą niebieską łagodzą żar słońca. Miłość ich karmi, poi, odziewa, daje im skrzydła i uczy ich lotu, sprawia, iż przekraczają niebo, ukazuje im, na ile jest to możliwe, Istotę ukochaną, wywołuje tęsknotę przez wyobrażenie kontemplacji, wzbudza oczarowanie i tak coraz mocniejszym płonie w nich żarem. Jak bowiem zakochanych samo oglądanie tych, których kochają,



wprawia w oczarowanie i ostrzejszym jeszcze czyni oścień miłości, tak ci, których pobudza miłość Boża, przez wyobrażenie sobie czystej piękności Bożej, sprawiają, że strzały tej miłości stają się jeszcze ostrzejsze, i im więcej pragną się nią cieszyć, tym mniejsze odczuwają nasycenie. Przyjemności fizycznej towarzyszy przesytność do miłości Bożej natomiast nie stosuje się ta zasada”<sup>5</sup>.

Ów biskup nie znalazł lepszego sposobu, by opowiedzieć o Bożej miłości, jak napisanie historii znanych mu świętych ludzi, z których miłość owa emanowała. Z drugiej strony po opisanu ich stylu życia, na koniec dopisał „bardziej teoretyczny” rozdział o Bożej miłości. Życie, poznanie i miłość spotkały się w jego słowach. Nie zostały jednak wyczerpane, ani opowiedziane do końca. Nikt nigdy w pełni tego nie dokona. Nie zmienia to jednak w niczym faktu, że człowiek chce poznać, zrozumieć i wysłowić Boga-miłość, i że sam Bóg daje się w swojej miłości, aby być doświadczanym i rozumianym. Dlatego też człowiek jest w stanie nieustannie podnosić wypadłą z oczka jego igły nić miłości i szyc swoje życie, jak i dzieje ludzkości, przechodząc od niedoskonałości poznania w lęku i bojaźni ku znajomości Boga i siebie bardziej doskonałego, gdyż spowitego promieniami Jego miłości. A wszystko to w nadziei, że pewnego dnia mozolnie szyta szata życia będzie skończona, igła nie będzie już potrzebna, choć doceni się jej wartość, a wszystko odstoni się jako całość złączona nicią Miłości, która pozostanie.

<sup>5</sup> Teodoret z Cyru, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, przeł. K. Augustyniak, Kraków 1994, XXI, 4.



# *Męczeństwo w świetle teologii i faktów*

## *Ikona i rzeczywistość*

Istnieje pewien rodzaj ikony. W jej centrum znajduje się postać, której dana ikona jest poświęcona, dookoła zaś tej postaci, jakby na obramowaniu, wymalowuje się w małych prostokątach sceny z jej życia. Jeżeli taka ikona poświęcona jest Jezusowi Chrystusowi, to Jego wyobrażenie otaczają sceny z Jego narodzin, nauczania, cudów, śmierci, zmartwychwstania, wniebowstąpienia. Jeżeli rzecz dotyczy Matki Bożej, to w okalających centralną figurę obrazkach można odnaleźć poszczególne momenty z jej życia od narodzin przez zwiastowanie aż po wniebowzięcie. Gdy ikona poświęcona jest męczennikowi (męczennicy), wtedy dookoła postaci wymalowane zostają sceny z jego narodzin, okresu wychowania i działalności, potem zdrady lub aresztowania, a następnie przedstawienia tortur, męki, śmierci i złożenia do grobu — sceny te przypominają ikoniczne motywy, za pomocą których tradycja przedstawia mękę Jezusa Chrystusa; w końcu jedna lub dwie ilustracje ukazują pośmiertne cuda i wywyższenie świętego.

Istnieje jednak ogromna przestrzeń między faktami męki danej postaci, uznanej później za męczennika i czczonej, a obrazowaniem tych faktów na ikonie. Fakt i obraz, rzeczywistość i idea, zdarzenie i opowieść (choćby za pomocą kolorów i form) pozostają w jawnym kontraście. Ikona, podobnie jak hagiografia,

ukazuje drogę męki z punktu widzenia „zwycięstwa” męczennika postrzeganego przez pryzmat wiary. Stąd też jego oblicze i ciało, które w rzeczywistości było brudne, poniżone, odrażające, na ikonie zostaje przedstawione jako rozświetlone łaską, wywyższone i pełne dostojeństwa.

Można mówić o dystansie zachodzącym między męczennikiem a męczeństwem. Męczennik to konkretne dzieje, uczucia, zdarzenia. Męczeństwo to idea, którą tworzy ludzki umysł, to idea, która wędruje przez ludzkie dzieje, to w końcu idea, która wielokrotnie w dziejach miała nawet chęć „sądzić” męczenników i fakt męczeństwa. Jaka przestrzeń rozciąga się między faktem męki a jej ikoną, między doświadczeniem męczennika a ideą męczeństwa? Jak obydwie rzeczywistości oddziałują na siebie? a wracając do wspomnianego na początku typu ikonografii, zapytajmy: jak można by namalować — już nie męczennika — ale męczeństwo? Jeżeli zaś malować będziemy myślą, co umieścić należałoby w centrum, a co na obwodzie takiej intelektualnej ikony? Poszczególne podrozdziały niniejszego eseju są rodzajem zbliżeń — to opowieść o tajemnicy męczeństwa rozsnutej w labiryncie ludzkich dziejów i ludzkiej myśli. Istnieje jednak — ufajmy — jakieś wyjście z tego labiryntu.

### *Tryumf i klęska*

Często opisy dotyczące męczeństwa naznaczone są pewną dozą fascynującej niesamowitości. Oto dla przykładu obcięta głowa św. Pawła spada, a następnie, tocząc się, trzy razy zostaje podbita w górę przez nierówność terenu i za każdym podbiciem tryska z ziemi źródło — dzisiaj domniemane miejsce męki Apostoła narodów zwie się Tre Fontane i oczywiście znajduje się tam cudowne źródelko. Innym razem czytamy, że stos, na którym stał św. Polikarp, nie chciał się zapalić. Dotykając przestrzeni i czasów nam bliższych, mówi się, że Maksymilian Kolbe w oświęcimskiej celi śmierci musiał zostać zabity zastrzykiem trucizny, bo pomimo wyczerpania i głodu jego ciało nie chciało poddać się śmierci.

Jeszcze wyraźniej ów wymiar niesamowitości można zaobserwować w sztuce sakralnej, nie tylko na wspomnianych powyżej ikonach, gdzie zazwyczaj postać męczennika ukazana zostaje jako wysubtelniona, piękna i zwycięska. W sposób zaś niemalże przesadny wielkość męczenników opiewa liturgiczna hymnografia. Nie szczędzi się w niej upoetyzowanych opisów męki: w ciało wbijane są gwoździe, paznokcie wyrywane, członki rozrywane kleszczami i obcinane, krew leje się obficie, a jednak pośród tego wszystkiego męczennik przedstawiony zostaje jako pełen chwały, rozświetlony i tryumfujący.

Za taką formą obrazu męczennika stało głębokie przeświadczenie chrześcijańskiej wiary, że zabijający ciało duszy zabić nie mogą. Retoryka niesamowitości stosowana przy opisach męczeństwa podkreślała fakt Bożej interwencji i obecności. Taki lub inny cud, który zachodził w trakcie męki lub zaraz po niej, był obecności tej dowodem. Dzięki niej tortury, ponizenie i męka stawały się objawieniem, „oknem”, przez które wdzierала się wieczność. Męczennika można było uznać za posłańca światła wieczności, które rozbłyskiwało pośród ciemności tego świata. Świadczył (gr. *martyrein*) on o owym świetle i objawiał je oczom ludzi wierzących.

Było to myślenie o męczennikach i o męczeństwie głęboko chrystologiczne: męczennik był powiązany przez łaskę z Chrystusem, z paschalnym dynamizmem, który wprowadza w śmierć, przeprowadza przez nią i wyprowadza ku wymiarowi „Nowego Stworzenia”. Męczennik świadczył o prawdzie tego dynamizmu, jego wiara stawała się ciałem w momencie męki i wtedy objawiał się Duch. A z męczennikiem — skutkiem złączenia przez Chrzest i Eucharystię — działo się to samo, co stało się z Chrystusem<sup>1</sup>. Jak Chrystus przeszedł przez śmierć i wychodząc z grobu, wstąpił w wymiar Zmartwychwstania, tak samo i ten, który został z Nim mistycznie, sakramentalnie związany, zostawał włączony w ten sam paschalny dynamizm. Śmierć męczennika była momentem objawienia się Zmartwychwstałego,

<sup>1</sup> Typowa eucharystyczna teologia męczeństwa znajduje się w *Listach św. Ignacego z Antiochii*, który pisał, że zostanie przez zęby dzikich zwierząt „zmielony na pszenicę Bożą”.

postrzegano ją jako epifanię i tryumf. Jak Chrystus zwyciężył nad złem i śmiercią przez Zmartwychwstanie, przeszedłszy przez Krzyż i Grób, tak samo tryumfował męczennik. A towarzyszące jego męce i śmierci cuda były dowodem tego zwycięstwa. W opowieści o konkretnym męczenniku, a więc w teologii męczeństwa, dominowała idea, że jest niejako „skazany” na tryumf. Mówiąc inaczej, dominował w teorii męczeństwa element boski, cudowny, niesamowity.

Ale obok wątku chwalebного, cudownego, naznaczonego wymiarem niesamowitości, wysledzić można także akcenty wskazujące na obecność poniżenia, ciemności, klęski i śmierci w doświadczeniu męczennika. Jest to wątek „ludzki”, wątek „rzeczywistości”, która puka do bram cudowności. W starożytnych *Acta* nie zawsze widać go wprost, czasami jednak przebija między wierszami retoryki tryumfu i lekko zarysowuje się pośród kolorów zwycięstwa<sup>2</sup>. Można wtedy dostrzec, że męczennik jest nie tyle niezwykłym rycerzem Chrystusa, co raczej zaszonym kawałkiem ciała — sponiewieranego i zniekształconego, krwawiącego, które jest brudne i cuchnie. Co więcej, jego oczy zasnuwa mgła zwątpienia, a gdy jego głowa bezwładnie spada, nie wiemy, czy w ostatnim momencie rozświetla je blask nadziei — na pewno jednak nie podskakuje ona już trzy razy, powodując narodziny trzech cudownych źródełek. Taki to sposób postrzegania męczeństwa i mówienia o nim przesycony niejednokrotnie retoryką milczenia niebios, retoryką banału śmierci — cóż bardziej banalnego niż na przykład strzał w tył głowy gdzieś nad niezdarnie wykopanym w lesie dołem — zdominował naszą epokę.

Przypomnijmy, że uwydatnienie wymiaru ludzkiego dokonano się także we współczesnej chrystologii. Teologowie wysledzili ów wątek w Ewangelii św. Marka, gdzie całość męki Syna Bożego kończy się Jego rozzierającym krzykiem — i tyle, bo opis zmartwychwstania jest w tej Ewangelii raczej znikomy

<sup>2</sup> Por. *akta męczeńskie*, [w:] *Męczennicy*, wstęp, opracowanie i wybór tekstów E. Wipszycka, M. Starowieyski, Ojcowie żywi, t. 9, Kraków 1991; zwłaszcza zaś akta Perpetui i Felicyty, s. 244–268.

i został dopisany później<sup>3</sup>. Hans Urs von Balthasar jedno z genialniejszych swoich stronic poświęcił tajemnicy Wielkiej Soboty, medytując nad przedziwną tajemnicą, że, gdy Jezus Chrystus został złożony do grobu, po prostu znieruchomiał, przestał istnieć i wcale nie zszedł do Szeolu, by tam „czegoś dokonać”, lecz zanurzył się w niebyt, w to, co najbardziej poniżające i ludzkie w śmierci. Dopiero gdy sięgnął tej prawdziwej otchłani ponizienia (nie-bytu), zmartwychwstał<sup>4</sup>.

Jeżeli w takiej perspektywie ukazane zostaje męczeństwo, cały obraz, retoryka, opowieść przedstawiają się zupełnie inaczej. Jego ludzki wymiar stawia większy opór artystycznemu odtworzeniu. Rzeczywistość męczeństwa trudniej opisać czy namalować niż jego cudowność. Na przestrzeni wieków stajemy w obliczu niesamowitości i rzeczywistości męczeństwa podobnie, jak stajemy w obliczu chrystologii kenozy (Ewangelia św. Marka) i chrystologii chwały (Ewangelia św. Jana). Na przecięciu tych dwóch tendencji znajduje się męczennik, między tymi dwoma biegunami rozciąga się myśl o męczeństwie.

### *Białe męczeństwo*

Upraszczając, można by powiedzieć, że początkowo „po prostu” oddawano życie za Chrystusa, że męczeństwo było ideałem chrześcijańskiej doskonałości i bardzo prawdopodobnym losem każdego, kto przez chrzest zanurzał się sakramentalnie w śmierci Chrystusa. Istotne przesunięcie akcentu nastąpiło w refleksji nad męczeństwem u teologów z kręgu tzw. szkoły aleksandryjskiej, takich jak Klemens Aleksandryjski († ok. 215)<sup>5</sup> czy Orygenes

<sup>3</sup> Por. G. Lafont, *Dieu, le temps et l'être*, Paris 1986.

<sup>4</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Theologie der drei Tage*, Zürich 1969.

<sup>5</sup> Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

(† 254)<sup>6</sup>. W ich rozumieniu męczeństwo było nie tylko „prostym” oddaniem życia za Chrystusa, lecz także zaświadczeniem o prawdzie przyniesionej przez Chrystusa doktryny. Dwa te wymiary nie były ze sobą sprzeczne, a postrzeganie męczeństwa jako „świadczenia” było rozszerzeniem i zarazem pogłębieniem jego idei. Oddać życie to bowiem jedno, zaświadczyć zaś o czymś przez oddanie życia, to co innego.

Klemens Aleksandryjski poszedł w teologicznych spekulacjach jeszcze dalej i zaczął mówić o „męczeństwie gnostyckim”, przez które rozumiał wzniesienie życia ponad cielesne zależności, aby z jednej strony, wyzwalając się z ziemskich przywiązań, móc ostatecznie poznać prawdę, z drugiej zaś przez wolne od żądz życie zaświadczyć wobec innych o tej prawdzie<sup>7</sup>. Męczeństwo więc zostało zinterioryzowane i uduchowione. Nie było już konkretnie przelewanej krwi i brutalności wroga, lecz trud nie ulegania złym skłonnościom i walka z popędami. Już nie „oddawało się” życia, lecz „porzucało” pewien sposób życia. Dlatego też później, nawiązując do tej koncepcji, zaczęto mówić o „białym męczeństwie”, przeciwstawiając je „męczeństwu krwi”. W tym samym czasie moralni rygorysty, odwołując się do chwalebego wzorca męczenników, zaczęli głosić w swych wspólnotach zasadę „męczeństwa ascezy codziennej”. Była ona rozumiana jako środek wychowawczy i katechetyczny. Mówiono: męczennicy oddali życie za Chrystusa, a wy nie jesteście w stanie poświęcić tej lub tamtej przyjemności, by okazać wierność przykazaniom? Naśladujcie męczenników, bądźcie męczennikami w codziennym życiu.

Rzecz z kolei przejął i rozpracował monastycyzm<sup>8</sup>. Już św. Atanazy († 373), uczeń szkoły aleksandryjskiej, kiedy pisał w drugiej połowie czwartego wieku pierwsze dzieło monastycznej hagiografii, pamiętny *Żywot św. Antoniego*, podkreślał ścisły

<sup>6</sup> Por. Orygenes, *Zachęta do męczeństwa*, przeł. S. Kalinkowski, PSP 24, Warszawa 1980, fragmenty w: *Męczennicy*, *op. cit.*, s. 312–326.

<sup>7</sup> Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, II, 18–19, s. 181–193, zwłaszcza s. 185.

<sup>8</sup> Por. E.E. Malone, *The Monk and the Martyr*, Washington D.C. 1950.



związek między drogą męczeństwa a drogą monastycznej ascezy<sup>9</sup>. W ten sposób utarło się przekonanie, że mnisi przez swoją ascezę i wyrzeczenia byli bezpośrednimi spadkobiercami i kontynuatorami drogi męczenników.

Teologiem, który ostatecznie dookreślił i pogłębił związek między życiem monastycznym a męczeństwem, był Teodor Studyta († 826). Działo się to zaraz po głównym etapie kryzysu ikonoklastycznego, gdy mnisi rzeczywiście byli prześladowani i męczeni. Teodor Studyta w swoich pismach ukazywał związek zachodzący między chrztem i męczeństwem, oraz między chrztem a profesją składaną przez mnichów. Tak męczeństwo, jak i profesja monastyczna były w jego oczach konsekwencją, ukonkretyzowaniem i świadectwem śmierci z Chrystusem i dla Chrystusa, która mistycznie (sakramentalnie) dokonywała się w chrześcijaninie w momencie chrztu<sup>10</sup>. Można by mnożyć przykłady konsekwencji recepcji tych teorii w ciągu kolejnych wieków: rytualne upodobnienie profesji monastycznej do pogrzebu czy koncepcja klauzury jako grobu, w którym mnich lub mniszka kładzie się wraz z Chrystusem etc. Przekonanie o związku życia mniszego i męczeństwa było głoszone jeszcze na początku dwudziestego wieku przez znanego patrologa Germaina Morina († 1946) w jego niezwykle popularnym dziełku, *Ideal monastyczny a życie pierwszych chrześcijan*<sup>11</sup>. Dzisiaj wzbogacone o badania historyczne rozumienie początków życia monastycznego w Kościele nie koniecznie wiąże je bezpośrednio z ideałem męczeńskim, zmianie uległa również interpretacja (a także rytuał) profesji monastycznej<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Por. Św. Atanazy Aleksandryjski, *Żywot świętego Antoniego*, przeł. Z. Brzostowska i inni, Warszawa 1987, s. 83–84.

<sup>10</sup> Por. M.H. Congourdeau, *Théodore Stoudite, DS* (1990), s. 401–414.

<sup>11</sup> Por. G. Morin, *Ideal monastyczny a życie pierwszych chrześcijan*, przeł. J. Korzonkiewicz, Kraków 1929.

<sup>12</sup> Por. R. Yeo, *The Structure and Content of Monastic Profession*, *Studia Anselmiana* 83, Roma 1982.

Jak jednak rzecz ocenić w naszym „ikonicznym” oglądzie zagadnienia męczeństwa? Na pewno było to teoretyczne pogłębienie problemu w tym sensie, że ukazało możliwość wypełnienia życia ideałem chrześcijańskim bez składania ofiary krwi. Ubogacenie przyniosło także zwrócenie się do wymiaru świadectwa nie tylko męki i śmierci, na co pozwala doskonale grecki źródłosłów (*martyr-, martyreo, martyria*). W takiej perspektywie każde chrześcijańskie życie ma być świadectwem danym Chrystusowi, a więc i swego rodzaju męczeństwem. Doskonale odpowiadało to przeświadczeniom św. Pawła, który mówił, że nie wystarczy wydać ciało na spalenie, aby być doskonałym w miłości (por. 1 Kor. 13. 3). Ale była to jedynie analogia i taką na zawsze pozostanie — asceza mogła być porównywana z męczeństwem. Może przez ascezę, tak jak i przez męczeństwo, królestwo Boga było antycypowane, przywoływane, uobecnianie w przemienionym wyrzeczeniach i łaską ciele mnicha. Zupełnie inaczej jednak przedstawiały się w tym wypadku idea zła oraz idea wroga, które zostały zinterioryzowane i uduchowione. Czy jednak utożsamienie to było słuszne? Zasadnicza różnica bowiem leży w tym, że asceta, niezależnie od tego jakim wielkim wyrzeczeniem by się poddał i pomimo przejścia przez „mistyczną śmierć”, nadal żyje — a męczennik nie.

Interesujące jest także i to, że wraz z odejściem w naszych czasach teologii od zbyt jednoznacznego utożsamiania życia monastycznego z męczeństwem, na scenę dziejów wrócili mnisi, którzy oddają życie za Chrystusa — myślę tutaj zwłaszcza o trapistach z Algierii. Koło się zamknęło: wpierw myśl i życie powędrowało w chrześcijaństwie od „męczeństwa krwawego” do „męczeństwa białego”, by obecnie ponownie powrócić do „krwawego”. W przypadku bowiem tych trapistów ich klasztorne życie stało się drogą wiodącą do męczeństwa. Historia ustawiła rzeczy właściwie: klasztor może być drogą i doskonałym przygotowaniem do męczeństwa, lecz nie jest w stanie i nie może go zastąpić.

### *W rękach kanonistów i polityków*

Jeżeli nadal odwoływać się do języka sztuk plastycznych i ikonografii, można by powiedzieć, że ukazane powyżej wymiary męczeństwa — związek ze świadectwem oraz jego wymiar duchowy — wyznaczyły podstawowe i ogólne zarysy kompozycyjne w opisywanej tutaj „ikonie”. Na zawsze pozostaną one obowiązującymi punktami odniesienia w chrześcijańskim myśleniu o męczeństwie. W pewnym jednak momencie do dyskusji wmieszali się scholastyczni teologowie i kanoniści, a nawet politycy. Każdy z nich dodał jakąś kreskę, uwybraźnił zarys — na ogół posługiwało się przy tym grubym, czarnym mazakiem. Niektóre fragmenty może wyszły lepiej, a przynajmniej się do nich przyzwyczailiśmy, inne po prostu spartaczono. Przypomnijmy, że nie mówimy tutaj o męczennikach, lecz o idei męczeństwa. Z jednej strony emanuje ona z życia i śmierci męczenników, z drugiej jest tworem umysłów. Z powodu nadmiernych wpływów mentalności prawnej w Kościele kategorie prawno-kanoniczne mające opisywać męczeństwo stały się podstawą oceny męczenników. Uwagę przykuwa istotna przemiana: w pewnym momencie idea męczeństwa okazała się ważniejsza od męczennika, który stał się jej funkcją (o ile teologowie, kanoniści i politycy mu na to „oficjalnie” pozwolili).

Pierwszym faktem, o którym trzeba tu wspomnieć, było wprowadzenie oficjalnej beatyfikacji lub kanonizacji w Kościele rzymskokatolickim. O ile wcześniej kult męczenników i w ogóle świętych rozwijał się ze spontanicznej pobożności wiernych, przybierając czasami formy przesadne, o tyle w okolicach końca pierwszego i początku drugiego tysiąclecia Rzym wprowadził tzw. „procesy kanonizacyjne”. Powstał specjalnie do tego przeznaczony urząd, który orzekał o autentyczności męczeństwa czy świętości danej osoby i zezwalał na jej kult. Według zachowanych dokumentów pierwszym, zatwierdzonym przez papieża Jana XI w roku 993, kanonizowanym świętym był Udalrik z Augsburga († 973).

Zdaje się, że Tomasz Becket z Cantenbury († 1170) był pierwszym kanonizowanym męczennikiem — aktu kanonizacji dokonał Aleksander III zaledwie w trzy lata po męczeńskiej śmierci biskupa. To także ów papież zaczął używać w dokumentach zwrotu „kanonizacja”. W XII wieku zakazano w Kościele katolickim kultu świętych niezatwierdzonych przez Rzym. Około XVII wieku znikła także możliwość kanonizacji świętych, a więc i męczenników, przez biskupa kościoła lokalnego bez pozwolenia Rzymu — był to skutek rosnącej centralizacji. Zastanawiające jest słownictwo: proces kanonizacyjny. Człowiekowi, który oddał życie za Chrystusa, wytacza się proces i kościelny trybunał osądza go na podstawie kanonów.

By przeprowadzić „proces” trzeba bowiem posiadać „kanony”, czyli normy, pod które musi podpadać dany umęczony już kandydat na męczennika. Wskazać można kilka ważniejszych momentów, kiedy normy takie były precyzowane. Na początku wymienimy Tomasza z Akwinu, który w swej *Summie* skomentował zagadnienie męczeństwa (por. przede wszystkim *quaestio* 124 z I–II). Akwinata omówił problem męczeństwa w sobie właściwy, precyzyjny sposób, przyglądając się mu z punktu widzenia „ochrzczonej” arystotelesowskiej cnoty męstwa; według niego męczeństwo było aktem doskonałym, powodowanym miłością nadprzyrodzoną. Wpływ Tomaszowej, genialnej skądinąd, syntezy idei męczeństwa był i pozostał w katolickiej teologii i kanonistyce przemożny. Jako drugi moment należałoby wskazać utworzenie przez papieża Sykstusa V w roku 1588 Kongregacji do Spraw Kanonizacji Świętych. Trzecim ważnym etapem była działalność papieża Benedykta XIV († 1758). W bulli *De Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione* (Parma 1703) dopracował on do granic możliwości prawny aparat, według którego miały przebiegać w Kościele rzymskokatolickim procesy beatyfikacyjne i kanonizacyjne świętych i męczenników. Do dzisiaj, pomimo pewnych zmian, na owych trzech filarach (Tomasz, Kongregacja i kanoniczna działalność Benedykta XIV) opiera się praktyka kanonizacji, niemalże wszystkie podręczniki, hasła encyklopedyczne, a także powszechna mentalność wiernych.

W myśl do dnia dzisiejszego obowiązujących norm prawnych, aby ktoś został uznany za męczennika, powinien spełnić dwa warunki: (A) musi nastąpić historyczny fakt męczeństwa, który (B) w procesie kanonizacyjnym za taki zostanie uznany przez Kościół. Od strony prawnej na ów pierwszy element składają się następujące elementy: (1) przeciwnik, który zadaje cios; (2) ów przeciwnik lub prześladowca zwraca się przeciwko chrześcijańskiej doktrynie lub moralności; (3) śmierć prześladowanego, który (4) musi być chrześcijaninem; (5) śmierć zostaje przyjęta przez niego dobrowolnie, a (6) proces umierania (męka) i sama śmierć znoszone cierpliwie; (7) umiera on z powodu miłości do Chrystusa i aby dochować Mu wierności. Proces uznania przez Kościół danego człowieka za męczennika obejmuje: (8) stwierdzenie, że wierny ten jest członkiem Kościoła katolickiego, który oficjalnie uznaje fakt jego męczeństwa; (9) to Kościół uznaje daną śmierć za męczeńską stwierdzając, że była ona wyrazem męstwa w stopniu heroicznym, (10) opierającego się na miłości; (11) nadto owo uznanie musi zostać uroczyście ogłoszone i (12) poparte czcią oraz naśladownictwem wiernych<sup>13</sup>.

W sumie tych warunków jest dużo. Sformułowanie powyższej definicji męczeństwa miało, jak to często bywa, swoje plusy i minusy. Z jednej strony zdołano ściśle doprecyzować pojęcia, z drugiej zaś niezwykle wszystko skomplikowano. Żartobliwie można by powiedzieć, że łatwiej było umrzeć za Chrystusa, niż zostać męczennikiem oficjalnie uznanym, czyli „oprocesowanym” przez Kościół. Wraz z rozbudową kanonistyki, procesami kanonizacyjnymi i wzrostem centralizacji doszedł więc do głosu jeszcze jeden ważny element w myśleniu o męczeństwie: oficjalne uznanie przez Kościół — czasami mówi się także „przez papieża”. Konkretnie jednak taki proces oznacza nierzadko wieloletnią pracę wielu ludzi, a więc pociąga za sobą nie małe wydatki finansowe. Często oficjalne uznanie męczeństwa staje się rodzajem publicznej manifestacji, do której oczywiście — z różnych przyczyn i z różnymi

<sup>13</sup> Por. E. Piacenti, *Il martirio nelle cause dei santi*, Libreria Editrice Vaticana 1979, s. 41.

skutkami — mieszała i miesza się polityka, a więc moźni tego świata. Czasami bowiem „święty męczennik” bywał „przydatny”, a czasami okazywał się „przeszkodą”; w każdym razie „kanonizacja” może stać się pewnego rodzaju kartą przetargową w relacjach Kościół — państwo. Łatwo sobie wyobrazić, że owe powiązania i napięcia są doskonałym terenem badawczym dla historyków i szukających sensacji dziennikarzy. Zostawmy to jednak na boku. Powiedzmy jedynie, że w omówionym właśnie okresie doszły do głosu: element osądu prawnego i pośrednictwo instytucji kościelnej, która orzeka, czym jest męczeństwo i kto jest męczennikiem.

### *Zmieniony kontekst, poszerzony horyzont*

Może brak nam odpowiedniej perspektywy, a może rzeczywiście XX wiek był, jak często się powtarza, wiekiem szczególnym, także w dziedzinie męczeństwa. Zaczęły się dziać rzeczy dziwne i to na dwóch poziomach: faktów i myśli. W ostatnich dziesięcioleciach silnie zarysowane przez kanonistów i teologów kontury niektórych części naszej ikony zaczęły razić kiczem i manieryzmem. Nadto ikona owa w procesie burzliwych zdarzeń historycznych potłukła się, jej powierzchnię naznaczyły rysy i pęknięcia, a niektóre części zupełnie przestały być czytelne. Trafiła ona także w ręce „współczesnych ikonoklastów”, którzy chcieli to, co zostało zamalować, by na tym miejscu stworzyć „coś nowego”. W pewnym momencie do prac nad nią swą rękę przyłożyli „konserwatorzy zabytków”, starając się za wszelką cenę odtworzyć i zachować, co namalowano wcześniej. Jednocześnie nowocześni artyści usiłowali domalować nowymi technikami kolejne fragmenty, a krytycy próbowali wszystko to jakoś zrozumieć i wytłumaczyć. W sumie więc nastąpiło (i nadal trwa, bo proces ów bynajmniej nie jest zakończony) niemałe zamieszanie. Postarajmy się w tym krajobrazie choć trochę zorientować.

XX wiek okazał się wiekiem męczenników. Jeżeli ikona męczeństwa została potłuczona i opalona, to dlatego, że stała się ofiarą dramatu historii: systemów totalitarnych od komunizmu

po faszyzm, wszelkiego rodzaju fundamentalizmu i terroryzmu — zjawisk, które zrodziły nowych męczenników.

Pamiętam spotkanie modlitewne „Męczennicy dzisiaj”, zorganizowane pod koniec lat dziewięćdziesiątych przez wspólnotę San Egidio w bazylice Matki Bożej na Zatybrzu w Rzymie. Kościół był pełen. Wszystko zaczęło się późnym popołudniem, gdy przestrzeń świątyni powoli spowijał mrok. Co chwila do mikrofonu podchodził ktoś i czytał imiona, nazwiska, miejsca i daty. Na przykład: Ojciec Józef Vandamme z Belgii, Zgromadzenie Ducha Świętego, zamordowany w Kongo w roku 1962. Albo: Ojciec Antonii Hsiu, kapłan, zamordowany w Chinach w roku 1947. Albo: Ojciec Cyprian Nikaj, franciszkanin, zamordowany w Albanii w roku 1948. Albo: Ojciec Christian Chessel, Francuz, ze zgromadzenia Ojców Białych, zamordowany w Algierii w roku 1994. Zazwyczaj za jednym razem wymieniano całą listę nazwisk lub wspominano liczne grupy wymordowanych chrześcijan. Po takiej „litanii” następowała chwila ciszy, a w tym czasie osoba, która przed chwilą stała przy mikrofonie, podchodziła do specjalnie przygotowanych świeczników i zapalała jedną świecę, po czym kościół zaczynał rozbrzmiewać śpiewem *Kyrie eleison*. Trwało to wiele godzin; pod koniec spotkania, pomimo panującej wokół nocy, przestrzeń kościoła Matki Bożej na Zatybrzu rozświetlała niezliczona liczba płonących świec. A przed oczyma naszych serc stały wszystkie kontynenty i kraje, narody i języki, niezliczona ilość miejsc i rzesza „nowych męczenników”, których teraz „znałem nie znając”.

Jakiś czas później wszedłem do pokoju mego przyjaciela, Belga, Benoit Standaerta. Siedział jakby ogłuszony, patrząc przed siebie, a po policzkach spływały mu łzy. Na kolanach trzymał siedemdziesięciostronicową książeczkę wielkości zeszytu. Na okładce było napisane *Per amore. Martirologio 1928–1998*. Przyjrzałem się tej publikacji. Był to kalendarz, gdzie pod każdym dniem miesiąca widniały nazwiska męczenników, miejsca i daty ich śmierci. W krótkim wstępie można było przeczytać:

„Jubileusz drugiego tysiąclecia barwi się kolorem krwi niewinnych głosicieli miłości Boga rozsianych po całym świecie. Nie

przestają oni umierać, a ich krew zrasza ziemię wszystkich kontynentów. Jest to owocne świadectwo dawane przez biskupów, kapłanów, zakonników i zakonnice, przez katechetów i zwykłych wiernych, które uwidacznia zaangażowanie Kościoła na rzecz sprawiedliwości, pokoju i pojednania między narodami.

Nie przestają oni umierać z powodu miłości, upodabniają się do Chrystusa, pozwalając się krzyżować na współczesnych Kalwariach. Dlatego to nasza pamięć nie może zaprzestawać nieustannego poszukiwania, w sposób głębszy i bardziej świadomy, autentycznego nawrócenia serca, aby tworzyć nowe style życia. To oni są błogosławionymi wszystkich czasów, gdyż skutkiem swej obecności i przez swoje męczeństwo, krzykiem wskazują wprost ludziom drogę zbawienia.

Jedynie w 1998 roku było ich trzydziestu dziewięciu, którzy padli ofiarą nienawiści i przemocy. Ich ofiara jest wymownym znakiem zaangażowania, z jakim Bóg kontynuuje swój dialog z całą ludzkością. Oni to, przez ofiarę ze swego życia, zdali sprawę «ze swojej nadziei».

Niniejsze Martirologium ukazuje ów «czas ofiary», obejmując lata 1928 — 1998. Jest około 1300 tych, którzy na przestrzeni tych siedemdziesięciu lat przypieczętowali swoją krwią służbę Ewangelii. Do nich należy także wielu tych, których niestety imiona są nam nieznane<sup>14</sup>.

W pokoju mego przyjaciela byłem bez słowa, bez słowa także wyszedłem.

Problem nie kończy się jednak na uświadomieniu sobie ogromnej i ciągle rosnącej liczby męczenników. Może zawsze tak było, a dopiero dzisiaj, dzięki globalnej wymianie informacji, jesteśmy w stanie dostrzec skalę zjawiska. Pojawiają się jednak pewne kwestie dotyczące ekumenizmu i historii, które trzeba w tym miejscu rozważyć.

*Martyrologium*, o którym wspomniałem, obejmuje jedynie chrześcijan z Kościoła katolickiego. Podobne jednak „Martyrologia” należałoby, tam gdzie jeszcze tego nie uczyniono,

<sup>14</sup> *Per amore. Martirologio 1928/1998*, Roma 1998, s. 3.



napisać dla wszystkich innych Kościołów chrześcijańskich, tych ze Wschodu i tych z Zachodu. Wtedy dopiero wyłoniłby się pełniejszy obraz zjawiska, wtedy dopiero można by dobrać do naszej ikony męczeństwa właściwe linie i kolory. Taką intuicję wyrażał Jan Paweł II, gdy, zapraszając uczniów Chrystusa do głębszego przeżywania Ewangelii w trzecim tysiącleciu, pisał:

„Prześladowania ludzi wierzących — kapłanów, zakonników i świeckich — zaowocowały wielkim posiewem męczenników w różnych częściach świata. Świadczenie dawane Chrystusowi aż do przelania krwi, stało się wspólnym dziedzictwem zarówno katolików, jak prawosławnych, anglikanów i protestantów, co podkreślił już Paweł VI w homilii wygłoszonej z okazji kanonizacji męczenników ugandyjskich [...] w naszym stuleciu wrócili męczennicy. A są to często męczennicy nieznani, jak gdyby «nieznani żołnierze» wielkiej sprawy Bożej. Jeśli to możliwe, ich świadectwa nie powinny zostać zapomniane w Kościele. Zgodnie z sugestią Konsystorza trzeba, ażeby Kościoły lokalne, zbierając konieczną dokumentację, uczyniły wszystko dla zachowania pamięci tych, którzy ponieśli męczeństwo. Będzie to miało niewątpliwie charakter i wymowę ekumeniczną. Chyba najbardziej przekonujący jest ten ekumenizm świętych, męczenników. *Communio sanctorum* mówi głośniejszym głosem niż podziały”<sup>15</sup>.

Takie widzenie męczeństwa, ekumenizmu i jedności chrześcijan jest prawdziwie zaskakujące, głębokie. Nie wszystko w tej wizji jesteśmy w stanie zrozumieć i objąć, ale pozostaje to dla nas wskazówką.

Druga kwestia, której warto poświęcić uwagę, to aspekt historyczny. Wskutek prześladowań przez systemy totalitarne, na jednym krzyżu, razem, w imię Jezusa Chrystusa umierali chrześcijanie różnych Kościołów i wyznań. Klimat ekumeniczny oraz pogłębione studia wprowadzają tu pewne kłopotliwe napięcia. Oto bowiem spotykamy męczenników — czczonych w poszczególnych Kościołach — których Kościoły wzajemnie sobie „namnożyły”. Byli

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Tertio millennio adveniente: list Apostolski Ojca Świętego Jana Pawła II do Biskupów, Duchowieństwa i wiernych w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000*, Katowice 1998, 37.

i są czczeni katolicy męczennicy zamordowani przez „prawosławnych” lub przez „protestantów”. Nie brak świętych męczenników, których prawosławnym przysporzyli „katolicy”. Z „protestantami”, jak wiadomo, sprawa ma się inaczej, gdyż nie ma tam — w katolickim rozumieniu — kultu świętych. Czy jednak oznacza to, że nie ma tam męczenników? a czy każdy z Kościołów nie przysporzył sam sobie niewinnych ofiar, które dzisiaj nie tylko należy „uniewinnić”, ale może i kanonizować? Kim więc jest męczennik? Czym jest kult męczenników i czemu służy? Czy możliwym jest wspólne martyrologium podzielonych Kościołów? Kto zdobędzie się na intelektualną odwagę i to nowe wyzwanie nazwie, określi i wyjaśni? Jaką eklezjologię, jakie rozumienie i przeżywanie tajemnicy Kościoła przyjdzie nam wypracować? Rozpoczęty tu i tam proces rachunku sumienia Kościołów, proces stawania w prawdzie, wyznawania sobie nawzajem win przez Kościoły wydaje się być posunięciem słusznym. Jest to jednak jedynie maleńki krok ku pełni prawdy.

### *Balthasar contra Rahner*

Wszystko to, przynajmniej w jakimś stopniu, odbiło się echem także we współczesnej teologii. Trwająca od dziesięcioleci refleksja została wystarczająco udokumentowana przez liczne studia<sup>16</sup>. Zatrzymajmy się tylko przy jednej, niezwykle symbolicznej teologicznej dyskusji. Toczyła się ona przez okres około dwudziestu lat między Karlem Rahnerem i Hansem Ursem von Balthasarem<sup>17</sup>. Każdy z tych teologów w inny i sobie właściwy sposób usiłował domalować coś lub podretuszować w dotychczasowej ikonie (idei) męczeństwa. Obydwaj zdołali wyrazić, co w tej kwestii nurtowało i nurtuje serca dwudziestowiecznych chrześcijan. Ogólnie

<sup>16</sup> Por. A. Kubiś, *La théologie du martyre au vingtième siècle*, Rome 1969; *Martirio e vita cristiana — prospettive teologiche attuali*, red. M. Naro, Caltanissetta — Roma 1997.

<sup>17</sup> M. Crociata, *Martirio ed esperienza cristiana nella riflessione cattolica contemporanea*, tamże, s. 29–94.

biorąc, Rahner usiłował poszerzyć horyzont myślenia na temat męczeństwa, a von Balthasar pragnął je pogłębić. Krzywdzące jednak byłoby stwierdzenie, że Rahner był zbyt postępowy, a von Balthasar zbyt konserwatywny.

Dla Rahnera ważnymi kategoriami były: egzystencja i śmierć. To przez ich pryzmat spoglądał na misterium Jezusa Chrystusa. Był on przekonany, że od momentu Wcielenia, najbardziej dramatyczne i graniczne doświadczenia ludzkiej egzystencji, stają się rodzajem okien, przez które wlewa się Boże światło, czyniąc z nich miejsca epifanii. Taki charakter według Rahnera posiada każda ludzka śmierć; można ją uważać za pewne objawienie i męczeństwo, gdyż połączona jest ze śmiercią Syna Bożego, a ta była w Nim momentem Objawienia. Zdaniem niemieckiego teologa nie jest koniecznym heroiczne zachowanie lub jednoznaczne, bezpośrednie wyznanie przynależności do Chrystusa, do Kościoła itd. Wystarczy zaangażowanie na rzecz dobra, prawdy, sprawiedliwości. Każdy tragicznie ginący w imię tych wartości jest dla Rahnera męczennikiem. Oczywiście, każdy znający choć trochę prace tego teologa rozpozna w tle tej koncepcji męczeństwa charakterystyczną dla niego ideę „anonimowych chrześcijan”. Czy można by w przypadku Rahnera mówić o „anonimowych męczennikach”? Wskazywałby na to także podtekst chrystologii rahnerowskiej: Jezus Chrystus jest Prawdą i Sprawiedliwością i przez to każde egzystencjalne dotknięcie prawdy czy sprawiedliwości jest dotknięciem Jezusa Chrystusa. Kontynuując to rozumowanie, można by powiedzieć, że strażak „po prostu” ginący przy ratowaniu pozostawionego w płonącym domu dziecka byłby męczennikiem. Tak samo więc należałoby nazwać miliony ofiar reżimów totalitarnych, które oddały swoje życie „po prostu” za prawdę lub sprawiedliwość<sup>18</sup>. Teologowie z Ameryki Łacińskiej, podążając tropem Rahnera, mówią na przykład, że ofiary politycznych reżimów ich kontynentu nie koniecznie oddają życie za Chrystusa, ale giną jak Jezus — i to jest ów nowy wymiar i nowe rozumienie męczeństwa.

<sup>18</sup> Por. G. Bof, *Il martire oggi. Per una teologia della giustizia*, Milano 1999.

Przytoczmy przynajmniej jeden fragment książki tego niemieckiego teologa:

„[...] męczeństwo strachu i słabości, męczeństwo bycia zabitymi zanim się umrze, zostania wymazanym i unicestwionym przez diaboliczne wyrafinowanie współczesnej techniki, która potrafi zabić osobę zanim zabije jej ciało, czyż nie jest uczestnictwem w śmierci Chrystusa i to może jeszcze bardziej niż jakakolwiek inna forma męczeństwa, które objawia się przez heroizm? Jeżeli szkicuje się postać męczennika, odwołując się do Chrystusa, męczennik dzisiaj może jeszcze bardziej przypomina Pana niż w czasach minionych: męczennik, który zamarza na ziemi i który dusi się z powodu swojej własnej słabości, męczennik, który czuje się opuszczony przez Boga, męczennik, który jest ledwie rozróżnialny, powieszony między prawdziwymi zbrodniarzami, męczennik, który jest niemalże przekonany, że nim nie jest, męczennik, który nie ma mocy, a jednak mimo wszystko spełnia to, do czego nie znajduje w sobie żadnej siły, męczennik, który może przez całe swoje życie jest *«ad metalla damnatus»* i tak to potępiony umiera zwyczajną śmiercią burżuazji, gdy dzisiaj takie *«metalla»* nie są już dłużej miejscami specjalnie do tego wydzielonymi, gdyż więzienie może doskonale utożsamiać się z krajem tyranii absolutnej”<sup>19</sup>.

Na poglądy i intuicje Rahnera zareagował Balthasar. Jego odpowiedź była chrystocentryczna. O ile Rahner wychodził od kwestii śmierci i wartości, o tyle von Balthasar zaczynał (i kończył) na fakcie łączności z Jezusem Chrystusem. Sprzeciwiając się Rahnerowej idei „anonimowych chrześcijan”, szwajcarski teolog przeciwny był także jego myśleniu o „anonimowym męczeństwie”. W swojej polemice podkreślał, że bezpośrednio powiązanie z Jezusem Chrystusem, bezpośrednio i jednoznacznie przyznanie się do Niego i oddanie życia za Niego jest niezbywalnym elementem uznania danej śmierci za męczeńską. Nie powinno tu być żadnych niedomówień, żadnej „anonimowości”. Zarazem jednak

<sup>19</sup> K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, Brescia 1965, s. 106–107 (*Zur Theologie des Todes. Mit einem Exkurs über das Martzrium*, Basel 1961).

i von Balthasar rozszerzał ideę męczeństwa na każdy rodzaj „dania świadectwa” — nie koniecznie przez przelanie krwi:

„*Martyrium* oznacza świadectwo. Nie jest wcale aż tak ważne, czy danie świadectwa ma miejsce jeden jedyny raz, który kończy wszystko, łącząc się z utratą doczesnego życia; czy ma ono miejsce w jedynym swego rodzaju zdarzeniu, które zamyka wszystko, zawierając w sobie oddanie całej egzystencji człowieka na służbę — w ślubowaniu, że będzie się żyć według Jezusowych rad ewangelicznych; czy też danie świadectwa realizuje się wreszcie w sposób jednorazowy i zamykający wszystko, a mianowicie w śmierci wspólnie z Jezusem we chrzcie świętym, ale tak, aby chrześcijanin prawdziwie żył tą śmiercią i tym powstaniem do innego, nieprzemijającego życia (Rz 6. 12) [...] Umrzeć można za różne rzeczy. Ale umrzeć z miłości do Tego, który za mnie umarł w ciemności śmierci: owo w oko-w-oko jest niepowtarzalne i znamionuje ową niepowtarzalność chrześcijańskiej prawdy i egzystencji”<sup>20</sup>.

Dla Rahnera istotną w męczeństwie była śmierć, dla von Balthasara świadectwo — jeden i drugi teolog w podkreślanych przez siebie wymiarach doszukiwali się związku z Chrystusem. Czy trzeba lub można osądzać ich koncepcje? Czy wystarczy zadowolić się stwierdzeniem, że są to dwie teorie komplementarne? Na pewno poszerzyły i pogłębiły one rozumienie zagadnienia męczeństwa. Nie wyczerpały jednak istniejącej problematyki. Przedstawmy ją w formie kilku pytań — bez odpowiedzi. Czy można na przykład wyobrazić sobie, że Kościół katolicki uznaje za męczennika i wprowadza do swego kalendarza liturgicznego męczennika prawosławnego (np. Aleksandra Mienia) lub protestanckiego (np. Dietricha Bonhoeffera)? Czy podobny proces mógłby nastąpić także w innych Kościołach chrześcijańskich? Czy słuszne byłoby wprowadzenie wspólnego święta „ekumenicznych męczenników”? Jak należałoby przerehabilitować kalendarz liturgiczny? Jak pogodzić to z praktyką procesów kanonizacyjnych? Czy można by w takim razie za męczennika uznać niechrześcijanina

<sup>20</sup> H.U. von Balthasar, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, przeł. F. Wycisk, Kraków 2002, s. 110, 112.

(wszak wielokrotnie nie mniej heroicznie w obliczu śmierci zachowywali się Buddyści, Hindusi, Muzułmanie)? Czy można mówić o męczennikach w innych religiach? Wszystko to dotyczy niezwykle delikatnych zagadnień ekumenizmu oraz dialogu międzyreligijnego.

Można by także zapytać się o „rolę” męczennika i jego miejsce w powszechnej świadomości. Zdaje się, że obecnie męczennik nie koniecznie jest wzorcem, modelem postępowania. Nie zawsze także jest on orędownikiem i pośrednikiem. Mam wrażenie, że obecne liczne kanonizacje oraz silny nurt domagający się uznania nowych męczenników dotyczą innego wymiaru. Męczennik jawi się w świadomości jako ten, kto „usprawiedliwia” zaznane zło — jego kanonizacja i kult często są rodzajem społecznej terapii. Na przykład kanonizacja Maksymiliana Kolbe dla wielu oznaczała publiczne uznanie tragedii oraz wypowiedzenie, jak gdyby głosem Kościoła, słów samego Boga: „Ja wiem, znam zło, którego zaznaliście, ja także tam byłem”. Kim więc jest męczennik i jak go dziś zrozumieć i ukazać? Jaka ma w tym przyspaść rola instytucji Kościoła?

Dyskusja na temat męczeństwa, która toczy się obecnie, dotyka także sfery filozofii. Z jednej strony mamy na przykład filozofię dialogu, z drugiej zaś filozofię świadectwa. Filozofia dialogu uważa, że do prawdy dochodzi się razem, w spotkaniu, w rozmowie, siedząc przy jednym stole. Filozofia świadectwa, o ile można uprościć skomplikowane czasami wywody jej orędowników, mówi, że dla poznania i zakomunikowania pewnych prawd potrzeba zaangażowania i ofiary. Czy w pewnym momencie trzeba wstać od stołu, przy którym prowadzi się dialog, odwrócić się i po prostu dać świadectwo prawdzie? w każdym razie napięcie między dialogiem a świadectwem zdaje się być jednym z charakterystycznych znamion naszych czasów. By dotknąć rdzenia problematyki, należałoby zapytać: jak pogodzić dialog ze świadectwem oraz czy jest to możliwe?

### *Przedziwne działanie*

Z dotychczasowych wywodów na temat ikony męczeństwa wynika, że w jej centrum rysuje się postać Chrystusa. Pozostaje On jednak w Duchu. Postać męczennika pojawia się w konfiguracji z Nim. Męczennik jest bowiem większy i ważniejszy niż męczeństwo (kategorie jego oceny, procesy, teorie teologiczne). Męczennik upodabnia się do Jezusa Chrystusa. Czy umiera jak On? Czy też umiera, uczestnicząc w Jego Śmierci? Powiedzmy — mówiąc o ikonie można tak się wyrazić — że na obliczu męczennika widnieją rysy Oblicza Jezusa Chrystusa. Jest to nade wszystko sprawa między Nimi dwoma. Relacja bierze początek w głębi serca Jezusa, przenika w głębie serca danego człowieka, przemienia je i wprowadza w dynamizm umierania i zmartwychwstawania. Potem rzecz rozwija się dialogicznie: Jezus Chrystus zaprasza — czy też może człowiek zrozumiałwszy przedziwny urok Bożej Miłości prosi o dar męczeństwa? Albo trochę nieświadomie idzie krok w krok za Jezusem, nie koniecznie rozumie, lecz gdy przychodzi mu „nagle” umrzeć, wie, że jest to najstuszniejsza i najlogiczniejsza rzecz na świecie, która wynika z całego jego dotychczasowego życia? i nic ludziom, nic kościelnym trybunałom lub ludzkim osądom do tego. Męczennik przechodzi w przestrzeń Jezusa, a niekoniecznie w przestrzeń ludzkiej sławy i kultu, męczennik przechodzi w wieczność, która jest życiem wewnętrznym Boga, a niekoniecznie do historii.

Możemy się co najwyżej domyślać i nieśmiało przeczuwać, że stoi za tym przedziwny dynamizm, przedziwne działanie. I jak to ocenić? Jak wysledzić dokładnie wszystkie elementy tego procesu? Kiedy się to zaczyna? Jak to się dzieje, że w pewnym momencie oddaje się życie za i z Jezusem Chrystusem? Paweł na przykład tak rzecz wyraził: „Nosimy nieustannie w naszym ciele konanie Jezusa, aby życie Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele. Ciągłe bowiem jesteśmy wydawani na śmierć z powodu Jezusa, aby życie

Jezusa objawiło się w naszym śmiertelnym ciele. Tak więc działa w nas śmierć, podczas gdy w was — życie” (2 Kor 4. 10–12).

Ostatnio to przedziwne działanie usiłował nieco spenetrować i wysłowić Józef Tischner. Jego uwagi doskonale oświetlają i uwydatniają to, co znajduje się w centrum ikony: okrucieństwo obecnego zła i ofiarną potęgę miłości. Tischner najpierw ustawia właściwie światło, przygotowuje do spojrzenia:

„Skupmy uwagę na wydarzeniu daru, czyli ofiary. Jak można zepsuć widok ofiary, zamazać jej sens, sprawić, że staje się niezrozumiała? Psujemy widok ofiary, gdy zachowujemy obraz samego zniszczenia, a zamazujemy istotny sens wydarzenia. Widzimy wtedy, że ktoś niesie krzyż, ktoś inny bierze gwoździe i przebija nimi ręce, ktoś zbliża się i przebija włócznią, a potem jacyś ludzie zdejmują ciało z krzyża. Wszystko widzimy, ale niczego nie rozumiemy. Co właściwie się dzieje? w najlepszym przypadku mówimy: okrucieństwo.”

Potem zaś filozof prowadzi w głąb misterium — tego przedziwnego działania, które otwiera drogę ku wymiarom ofiary, daru i Trójjedynego Boga. Albowiem:

„Ofiara to coś więcej niż okrucieństwo. Ona świeci dodatkowym blaskiem i rzuca światło na poświęcenie, które stało się wielką możliwością człowieka. Ofiara to ból i śmierć — z sensem. Sens sprawia, że ofiara wyrasta ponad okrucieństwo. Człowiek jest istotą zdolną do ofiary. Właściwie tylko on. Kto wie, może właśnie dlatego Syn Boży stał się człowiekiem, że «pozazdrościł» człowiekowi zdolności do ofiary? [...] Ale idea ofiary to także jeszcze nie wszystko. I na niej ścieli się cień Złego, który zepsuł dzieło stworzenia i nie pozwala widzieć rdzenia rzeczywistości. Istotą ofiary nie jest bowiem to, że boli, że jest na krzyżu, że się od niej umiera. Istotą ofiary jest dar. Idzie o to, by darować siebie i w darze tym odzyskać siebie. «...kto straci siebie, ten ocali siebie...» [...] Trzy Boskie osoby są darem dla siebie. W takim darowaniu nie ma już bólu, nie ma ofiary, lecz najgłębsze szczęście. Dla Boga, który jest dobry, nie ma większego szczęścia niż darowanie siebie”<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, Kraków 1999, s. 93–94.



*Przedziwne działanie*

Męczennik to ktoś, kto pozwolił się wciągnąć w nurt dawania siebie, które jest zakorzenione w Trójcy. Czy stało się to w obecności świadków, czy w ukryciu, czy jest znane, czy nieznane światu, czy dokonało się w chwale, czy w ponizeniu, pozostaje rzeczą zupełnie drugorzędną.



## *Komentarz do Ojciec nasz w nowym Katechizmie Kościoła Katolickiego*

Każdy tekst wyłania się u kresu długiego łańcucha osobistych i wspólnotowych doświadczeń. Raz wypowiedziany egzystuje. Wędruje przez dzieje, owocuje i jest inspiracją dla innych tekstów. Weźmy dla przykładu utwory greckich tragicznych, Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa. Z jednej strony wyrażają one koncepcję tamtejszego świata. Z drugiej zaś do dzisiejszego dnia są źródłem inspiracji — nie tylko w teatrze, literaturze i filmie, lecz także w filozofii i teologii. Analogicznych przykładów można doszukać się w innych dziedzinach i kulturach. Wystarczy pomyśleć o wedyjskich hymnach, *Bhagawadgicie*, *Daode jing* czy afrykańskich mitach. Tą drogą powstaje sieć kultur i łańcuchy wzajemnych oddziaływań, które tworzą bardzo fascynującą historię. Zjawisko to nie jest obce światu zachodniemu i chrześcijaństwu z jego Biblią, doktrynami, etosem i modlitwą. W tak szerokim i historycznie pogłębionym kontekście można umieścić ostatni katolicki katechizm i znajdujący się na jego końcu komentarz do *Ojciec nasz*. Czytany z tak zakreślonej perspektywy tekst ten nagle ożywa, daje do myślenia i dogłębnie porusza. Martwe paragrafy brzmią innym tonem, gdyż słychać w nich głosy długiej, pięknej, dalekiej i bliskiej zarazem, tradycji.

Tropienie tajemnic tekstów, ich źródeł czy inspiracji, jak i późniejszego oddziaływania prowadzi do fascynujących odkryć. Czasami z małego ziarna wyrasta olbrzymi dąb. Czasami

owoc nie ma nic wspólnego z drzewem. Dzieje tekstów przenika piękno i paradoks. Jedna i ta sama książka może zrodzić pokój, jak i wywołać wojnę. Często tekst niczym okręt zmierza prosto do zamierzonego przez autora celu. Czasami zaś jego bieg niczym ślepy pocisk, obiera kierunek zupełnie przez jego twórcę nieprzewidziany. W przypadku tekstu *Ojciec nasz* można mówić o zgodności zamiaru i osiągniętego celu, choć zadziwia efekt, jaki te kilka zaledwie zdań wywołało na przestrzeni wieków. Chwila namysłu nad tajemnicą powstania tej modlitwy oraz pobieżne przesłedzenie złożonej recepcji, jakiej stała się przedmiotem na przestrzeni stuleci w postaci parafraz, komentarzy i studiów, wywołuje zdziwienie. Tajemnica ta i jej bogate owocowanie są częścią chrześcijańskiej tradycji.

Modlitwa Pańska jest częścią odwiecznego zamiaru Boga i wypłynęła z łona Przenajświętszej Trójcy. Dobrze pomyśleć o niej jak o bez-, poza- i ponadśłownym szepcie, bliskim Milczeniu, w którym odwiecznie spowite było, jest i będzie współbytowanie Ojca, Syna i Ducha. Wcielony Syn całym swoim istnieniem w każdym jego momencie i na przestrzeni całego swego ziemskiego życia wypowiedział, w mocy Ducha, ów ponadśłowny i niewypowiadalny szepc miłości skierowany do Ojca, który streścił w słowie „Abba”, Ojciec. Jezus Chrystus, egzystując w rozpięciu między Ojcem i światem, przeniknięty światłem Ducha, pragnął uczynić znaną temu światu Miłość Ojca. Pragnął przesycać cały świat promieniami Ducha i takim przyciągnąć go do Ojca. Dlatego też przed światem i wobec Ojca wykrzyczał całym swym istnieniem owo „Abba”. Na krzyku tym rozpostarł On pomost między Bogiem i światem. Był On bowiem Pośrednikiem. W akcie wcielenia przeciągnął On ów odwieczny szepc z łona Trójcy w świat. W Jezusie ów szepc stał się ciałem. A zarazem w słowie „Abba” zebrał On najskrytsze pragnienia świata, wszystkie jego słowa i modlitwy wypowiedane i spisywane na przestrzeni wieków, i zanoszone do Boga ze wszystkich zakątków ziemi. Takim zdaje się być najgłębszy sekret modlitwy *Ojciec nasz*.

Krzyk Jezusa Chrystusa, symbolicznie skupiający się w słowie „Abba”, naznaczył wszystkie jego słowa i czyny. Syn bowiem żył

relacją z Ojcem w niebie, a będąc na ziemi, chciał w takiej samej mierze uświęcić Jego imię w sobie, a przez siebie i z sobą, w całym stworzeniu i we wszystkich ludziach. Celem misji Syna było przybliżenie Królestwa Boga, a następnie wprowadzenie do niego wszystkich ludzi i cały kosmos. Jezus Chrystus w sobie samym dogłębnie doświadczył i boleśnie przeżył problem woli Ojca, którą należało spełnić, co symbolicznie zostało ukazane w chwili podania Mu przez anioła w Ogrodzie Oliwnym kielicha — przyjął go i wypił do dna. Jezus pragnął zaspokoić głód ubogich i ukoić wszelkie ludzkie pragnienie. Widząc ubóstwo i niepomiarłą biedę ludzi, sam stał się Chlebem Życia. W szczególny sposób Jezus doświadczył ciężaru zła innych, które napełniło go bólem i doprowadziło do męki. Do końca jednak zanosił z głębi serca modlitwę o przebaczenie i przebaczał. On także był kuszonym do granicy rozpacz i w próbie tej wytrwawszy zwyciężył kusiciela mocą swej wiary, pokory i wyrzeczenia. Wszedł w samo jądro ciemności Zła i obezwładnił je potęgą swego światła, miłości i piękna.

Jezus Chrystus nie wypowiedział modlitwy *Ojciec nasz* w takiej formie, jaką dzisiaj znamy i zmawiamy. Lecz nawet jeżeli nie wypowiedział On *Ojciec nasz* w sposób dosłowny, jego życie i wszystko, co czynił i mówił, mieniło się tą modlitwą. Jezus był niczym łąka pełna kwiatów, na którą opada w pełnym splendorze boskiego światła rosa Ducha Świętego, czyniąc wszystko pięknym. Jego uczniowie pod natchnieniem Ducha Mądrości po składali słowa, gesty i wzdychania Mistrza, tworząc z nich znaną nam formułę modlitwy *Ojciec nasz*. Stąd też pozostaje ona, choć ograniczona do siedmiu prośb, przestrzenią otwartą. Jest ona jak brama, która wiedzie do ogrodu bezkresów. Wskazuje na to cyfra siedmiu prośb, będąca sumą trzech i czterech. Trzy wskazuje na to wszystko, co transcendentne, boskie i trynitarnie. Cztery zawiera w sobie to, czym jest świat i jego cztery żywioły (ogień, woda, ziemia, powietrze). Siedem jest syntezą nieba i ziemi, doskonałością, pełnią i harmonijną sumą wielości, w której stworzenie i Bóg wzajemnie się przenikają. W cyfrze tej współlistnieją widzialne i niewidzialne, zamknięte i otwarte, spoczynek i ruch,

skończoność i wieczność. Stąd w formule modlitwy *Ojciec nasz*, która wyrasta z Jezusowego westchnienia „Abba”, boska Mądrość złączyła w jedno to, co boskie z tym, co ludzkie. Sama formuła jest mostem, bramą i pośredniczką. Niezwykle bogactwo ukryte w tej modlitwie na przestrzeni wieków zostało w sposób zadziwiający rozwinięte przez tradycję Kościoła.

Umysł zdumiewa się, gdy dostrzega, jak ów krótki tekst wędrował w czasie i przestrzeni, stając się natchnieniem ludzi w różnych sytuacjach i kulturach. Bogactwo tej tradycji jest jedyne w swym rodzaju. Każdy znajdował w tej formule coś specjalnego, powszechnego i zarazem osobistego. Każdy tworzył swoją drogę rozumienia, komentowania i wyjaśniania tego tekstu. Każda epoka, kultura czy teologiczny nurt wyciskały na tej modlitwie własny ślad, będąc zarazem przez nią kształtowanymi. Niemniej jednak można wytropić nić, która snuje się przez słowa wszystkich tych komentarzy. Razem tworzą one przepiękną jedność. Mówią bowiem o mocy Ducha przenikającej serca uczniów, które z Jezusem Chrystusem, przez Niego i w Nim zwracają się ku Ojcu na przestrzeni wieków i ze wszystkich miejsc świata. Są to głosy, które w nurcie tradycji łączą się w chóralny zaśpiew.

Łańcuch komentarzy *Ojciec nasz* jest świątynią Ducha rozciągniętą w czasie. Spacer po tej świątyni jest czymś fascynującym. Należy zacząć od wielkiego Orygenesusa, który napisał swój komentarz do modlitwy Pańskiej około roku 233. Jego słowa, wyjaśnienia oraz intuicje były na tyle głębokie i tak wyrażone, że zaważyły na wszystkim, co napisano potem. Nie sposób poruszać się po świątyni czasu zbudowanej z komentarzy do Modlitwy Pańskiej bez znajomości dzieła Orygenesusa. W następnych stuleciach ważniejsze komentarze do *Ojciec nasz* w języku greckim napisali Cyryl Jerozolimski († 390), Grzegorz z Nyssy († 394) i Teodor z Mopsuestii († 392). Do nich dołączyli swoje przemyślenia tacy Ojcowie jak Jan Chryzostom († 407), Cyryl z Aleksandrii († 444) oraz Maksym Wyznawca († 666).

Komentarze do Modlitwy Pańskiej w szacie łacińskiej rozpoczęły swoje dzieje wraz z Tertulianem († 220) i Cyprianem († 258), który w dużym stopniu inspirował się tym pierwszym. Modlitwę

tę analizowali Chromancjusz z Akwilei († 407) i Ambroży z Mediolanu († 397) w swoich katechezach chrzcielnych. Wielki Augustyn († 430) powracał w swoich kazaniach i pismach do słów z *Ojciec nasz*, omawiając je wielokrotnie. Także Hieronim († 419) zostawił w swojej spuściźnie krótki komentarz do tych biblijnych wersetów. Wyjątkowy komentarz, gdyż uczyniony w formie poetyckiego utworu, napisał Juvencus (IV w.) — wplótł go w rozbudowany epicki poemat oparty na Ewangeliach.

Można powiedzieć, że Ojcowie w sposób szczególny upodobali sobie Modlitwę Pańską, o której często mówili. Słowa tej modlitwy były dla nich rodzajem okna, które otwierało się na bezpośredni, rozmodlony i pełen światła kontakt z Bogiem. Niektórzy czynili to w sposób prosty, inni tworząc subtelne komentarze egzegetyczne i rozbudowane spekulacje. Wszystkie one razem tworzą skarbiec tradycji, z którego czerpano w następnych epokach.

Komentarze do *Ojciec nasz* powstałe we wspólnotach armenijskich, syryjskich, koptyjskich, jak również te bizantyńskie, czekają jeszcze na swoich odkrywców. Może nadejdzie czas, gdy zostaną włączone w naturalny krwioobieg duchowego życia całego chrześcijaństwa. Trochę więcej potrafimy powiedzieć, przynajmniej z naszego punktu widzenia, o komentarzach średniowiecznych spisanych w języku łacińskim. Napisali je tacy teologowie jak Rabanus Maurus († 856), Iwo z Chartres († 1116), Piotr Abelard († 1142), Ryszard od św. Wiktora († 1173) czy Bonawentura († 1247). Zazwyczaj nawiązywali oni do tekstów Tertuliana, Cypriana czy Augustyna. Ciekawe świadectwo przynosi *Catena Patrum* ułożona przez Tomasza z Akwinu. W tym sławnym i poczytnym dziele wielki scholastyk poskładał wypowiedzi Ojców do poszczególnych wersetów Ewangelii, tworząc z nich jedyną w swoim rodzaju antologię. Nie zabrakło w niej i zbioru cytatów dotyczących Modlitwy Pańskiej. Scholastycy w swoich komentarzach starali się wyjaśnić samą istotę modlitwy. W kontraście, jakże jednak wymownym, znajduje się prosta i uboga medytacja na temat *Ojciec nasz* ułożona przez św. Franciszka. Spośród następnych pokoleń należy zwrócić uwagę na komentarz Mikołaja Kuzańczyka († 1442).

Czasy nowożytne przyniosły z sobą nie tylko zmiany w myśleniu, lecz także podział w łonie zachodniego chrześcijaństwa. Jego rozbite części skierowały przeciw sobie myśli, słowa i miecze. Echa tego konfliktu słychać także pośród komentarzy do *Ojciec nasz*. W latach 1517–1519 Marcin Luter napisał komentarz do tej modlitwy. Dziesięć lat później tekst ten wszedł w skład protestanckiego katechizmu (1529). W odpowiedzi na to dzieło Piotr Kanizjusz († 1597), jeden z orędowników kontrreformacji, wprowadził analogiczny komentarz do swej *Summa Doctrinae Christianae*. Tekst ten stanął u podstaw katolickiego z kolei katechizmu opublikowanego po Soborze trydenckim (1588), w którym także znalazł się komentarz do Modlitwy Pańskiej. W nurcie potrydenckiej teologii katolickiej jeden z ciekawszych komentarzy do *Ojciec nasz*, zawarty w dziele *Droga doskonałości*, napisała Teresa z Avila († 1582).

Trudno opowiedzieć o wędrówce Modlitwy Pańskiej przez stulecia doprowadzić do dzisiejszych czasów, oddając sprawiedliwość każdej z epok. Teologia potrydencka w porównaniu z czasami Ojców lub Średniowiecza jest mniej popularna i znana. Nie znaczy to, że w niniejszej epoce Modlitwa Pańska nie była studiowana czy komentowana. Wszystko to jednak czeka jeszcze na odkrycie. Czasy współczesne, dzięki rozwojowi studiów biblijnych, liturgicznych i patrystycznych, uświadomiły nam tę niesamowitą podróż, jaką modlitwa *Ojciec nasz* odbyła przez stulecia. Bibliści starali się wykryć jej źródła, pierwotne brzmienie i sens, patrolodzy uprzystępnili komentarze Ojców, a historycy duchowości wskazali na jej obecność w pismach mistyków.

Dotychczasowe rozważania można porównać do wizyty w muzeum, które za pierwszym razem staraliśmy się przebiec w porządku chronologicznym prezentowanych dzieł. Przy drugim obchodzie, nie zapominając o perspektywie historycznej, pragniemy zawrócić uwagę na niektóre charakterystyczne elementy zachowanych eksponatów. Przypomina to oglądanie obrazów, śledzenie na przykład sposobu malowania dłoni czy wyrazu twarzy jakże różnie traktowany przez artystów różnych stylów i epok. W analogiczny sposób można zbliżyć się do Modlitwy Pańskiej i jej komentarzy rozumianych jako głosy tradycji.



Weźmy dla przykładu dwa pierwsze słowa tej modlitwy — „Ojcze nasz”. Tertulian w słowie „Ojcze” widział objawienie zupełnie nowej relacji między Bogiem i ludźmi. Ambroży dodał, że w relację tę ludzie wchodzi dzięki otrzymanej łasce. Cyprian z Kartaginy, podobnie jak potem Jan Chryzostom, zwrócił uwagę na aspekt wspólnotowy: ludzie znajdujący się w Chrystusie nie tylko są kimś wyjątkowym przed „naszym” Ojcem, lecz nowym i jedynym w swoim rodzaju jest także związek ludzi między sobą. Rupert z Deutz czy Tomasz z Akwinu na bazie słowa „Ojciec” rozwinęli motyw ontologicznej adopcji — wynika on z faktu Wcielenia, który dał ludziom możliwość uczestniczenia w naturze Boga, co z kolei zmieniło ontologiczny status człowieka, a z nim całego stworzenia. Orygenes, komentując pierwsze słowa Modlitwy pańskiej, powiedział, że ludzie są „obrazami Obrazu”, czyli Syna. Teodor z Mopsuesti rozwinął przy tej okazji temat wolności człowieka i jego szczerzej otwartości (*parrusia*) w stosunku do Boga. Dzieci Boże mają bowiem w Chrystusie wolny dostęp do Ojca. Podobne myśli rozwinął Marcin Luter, zachwycając się tym, że chrześcijanin posiada serdeczny, przyjacielski i pełen miłości stosunek do Boga. Wszystko to można nazwać „wariacjami” tradycji na temat dwóch pierwszych słów *Ojcze nasz*.

Równie bogaty i ciekawy wątek stanowią interpretacje słów „chleba naszego powszedniego daj nam dzisiaj”. Orygenes podkreśla, że w wezwaniu tym chrześcijanin prosi o pokarm godny „obrazu”, na jaki został stworzony. Tertulian mówił o napięciu istniejącym między pokarmem duchowym i materialnym, podkreślając oczywiście ważność pierwszego i znikomość drugiego. Inni Ojcowie główny akcent położyli na znaczeniu słowa „chleb”. Cyprian uważał, że jest nim Eucharystia, zaś Augustyn, że Boże przykazania i Jego Słowo. Jan Chryzostom, jako jeden z nielicznych w epoce patrystycznej, nie wahał się mówić, że chodzi tutaj o zwykły chleb, pokarm niezbędny dla życia, którego tylu ludziom brakowało i brakuje. W okresie dogmatycznych sporów między katolikami i protestantami na temat „obecności realnej”, Marcin Luter pomijał wątek eucharystyczny, a wyostrzał ten związany z materialnym pożywieniem, które człowiek otrzymuje od Boga.

Potrydencka teologia katolicka odpowiadała, że niezbędnymi są tak chleb duchowy, jak i materialny.

Osobny rozdział stanowią komentarze mistyków. Modlitwa *Ojciec nasz* była dla nich objawieniem głębi miłości trynitarniej. Grzegorz z Nyssy na bazie słów „święć się imię Twoje” rozwinął refleksje na temat ofiary Chrystusa, będącej aktem miłości skierowanym ku Ojcu, w którym uczestniczy każdy chrześcijanin. Jan Kasjan, idąc tropem Ewagriusza z Pontu, odczytał *Ojciec nasz* w perspektywie nauki o „czystości serca”. Czternastowieczny eremita Gheraat Apelman myślał o tej modlitwie jako wyrazie odwiecznego milczenia, w którym Ojciec wypowiada w Duchu swoje Słowo, a chrześcijanin winien zagłębić się w to odwieczne i miłosne milczenie. Podobnie myślała Teresa z Avila i w słowach Modlitwy Pańskiej doszukiwała się śladów intymnej relacji Ojca i Syna, do której w Duchu jesteśmy zaproszeni. Dla tej hiszpańskiej mistyczki upraszanie w modlitwie „chleba powszedniego” było kontemplacją.

Litanię przykładów można by rozwijać jeszcze długo. Każde słowo Modlitwy Pańskiej było widziane przez różnych autorów w odmiennym świetle. Różne epoki i teolodzy nazaczyli je odmiennym duchem i charakterem. Zarazem modlitwa ta wycisnęła swoje znamię na mijanych wiekach i osobach. Pielgrzymą wędrującego przez stulecia chrześcijańskiej tradycji dogłębnie uderza ów dziwny i piękny zarazem związek. Z jednej strony historia wielorako zgłębiła bezkresy Modlitwy Pańskiej. Z drugiej zaś na przestrzeni stuleci ludzie starali się zrozumieć siebie, przeglądając się w tych słowach niczym w zwierciadle. Oboje bowiem: Duch i Oblubienica wołają „przyjdź” (por. Ap 22. 17).

Jedynie w szerokim kontekście chrześcijańskiej tradycji, komentarz zamieszczony w ostatniej części nowego katolickiego katechizmu może być właściwie zrozumiany i doceniony. Już sam fakt, że tekst ten znajduje się na końcu katechizmu, po omówieniach dotyczących dogmatycznych, moralnych i sakramentalnych aspektów wiary, wskazuje, że w chrześcijańskiej egzystencji wszystko zmierza do modlitwy, która wielbi Ojca w Duchu i Prawdzie. Nowy katechizm w tym wypadku podejmuje wska-

zówki rozsiane w tradycji. Struktura katechizmowego komentarza podąża śladem Orygenesusa, który na początku swego traktatu o modlitwie omówił zagadnienia natury i rodzajów modlitwy, po czym zajął się słowami *Ojciec nasz*.

Komentarz do *Ojciec nasz* opiera się na około pięćdziesięciu cytatach i odniesieniach do różnych tekstów, zaczynając od *Didache* i Ignacego z Antiochii, a kończąc na Drugim Soborze Watykańskim i wypowiedziach Jana Pawła II. Jak ustosunkować się do tej „mozaiki” cytatów? Jak ją rozumieć i ocenić? Czy mamy tu do czynienia ze świadomie przemyślanym zabiegiem strukturalnym? Czy z wynikiem przypadku i dekoracyjnych upiększeń tak szeroko dziś rozpowszechnionej „cytatologii”? Bez wątpienia nowy katechizm, odwołując się do tekstów z tradycji, stara się ją podjąć. Nie wyczerpuje jej jednak — biorąc pod uwagę jej niezmierną obfitość i rozległość, jest to niemożliwe. Katechizm nie mówi wszystkiego. Na pewno jednak zaprasza do uświadomienia sobie bogactwa minionych wieków.

Omawiany tu rozdział katechizmu jest dzieckiem swojej epoki i konkretnej kultury teologicznej. Wyniki współczesnych studiów biblijnych w spopularyzowanej formie pobrzmiewają w niektórych jego paragrafach (2761–2764). Tekst ten naznaczony jest tak psychologizującą mentalnością naszych czasów (2779), jak i ekumeniczną otwartością, której nie znały wcześniejsze stulecia katolicyzmu (2791–2793). Naznaczenie katechizmu duchem Ojców byłoby niemożliwe bez odnowy studiów patrystycznych ostatnich dziesięcioleci. Jest to jednak patrologia uprawiana z pewnego punktu widzenia. Patrystyczna obecność została zdominowana przez Ojców łacińskich: Tertuliana (cytowany 6 razy), Cypriana (6 razy) i Augustyna (5 razy). Katechizm po odwołaniu się do Ojców natychmiast przeskakuje do ostatniego Soboru Watykańskiego i tekstów Jana Pawła II. Niemalże zupełnie brak w nim odniesień do epok po-patrystycznych. Wynika z tego, że niniejszy tekst jest owocem bardzo konkretnej epoki i środowiska oraz dominujących w nich tendencji teologicznych. Ktoś ironicznie mógłby powiedzieć, że na pierwszy rzut oka widać, że tekst ten został napisany w Rzymie za pontyfikatu Jana Pawła II przez

kogoś, kto posiadał pewną znajomość łacińskich Ojców Kościoła. Nie zmienia to jednak w niczym faktu, że są to piękne i głębokie stronicie, które rodzą w czytelniku teologiczny namysł i zachęcają do modlitwy.

Katechizmowe uwagi do *Ojciec nasz* należy czytać w odniesieniu do jeszcze jednego typu komentarza obecnego w tradycji. Jest nim rozległa rzeka nigdy nie spisanych modlitewnych szepcótów, która opływa wszystkie miejsca i czasy ziemskiego globu. Tworzą ją modlitwy wznoszone przez ubogich, prześladowanych, bezdomnych i zrozpaczonych, jak również przez ufnych, cichych i czystego serca. Czasami komentarz taki jest jedynie tęsknotą, która z głębin ludzkiej duszy wydobywa zaczarowane w niej wołanie: „Abba — Ojciec”. Ten żywy komentarz utkany jest także ze śpiewu i recytacji chrześcijańskich wspólnot, które w trakcie swych modlitw w Duchu wnoszą swoje serca ku Ojcu, wyczekując spełnienia się czasów i ponownego przyjścia Zbawiciela. Wszystkie spisane omówienia Modlitwy Pańskiej, w tym także i to z najnowszego katolickiego katechizmu, są jedynie cieniem i zewnętrznym znakiem owego żywego komentarza ludzkich serc.

# *Symfonia paschalna*

## *Teologiczne wymiary chrześcijańskiej świątyni*

Niniejsze stronicę są próbą przedstawienia kilku podstawowych aspektów teologii budynku kościelnego. Ponieważ jawi się on, nawet w bardzo uproszczonym oglądzie, jako coś złożonego, pozwoliłem sobie na użycie w tytule terminu „symfonia”. Przymiotnik „paschalny” wskazuje na wymiar najgłębszy, którym chrześcijańska świątynia jest naznaczona. On to sprawia, że poszczególne jej elementy i przestrzenie mają sens i współbrzmiają ze sobą harmonijnie.

### *Architektura Paschy*

Punkt wyjścia jest prosty: Jezus Chrystus jest „Miejscem”, w którym wszystko się zbiega i od którego wszystko pochodzi: przeszłość i przyszłość, rzeczy widzialne i niewidzialne, czas i przestrzeń, a także nasze „tu i teraz”. Centrum zaś życia Jezusa Chrystusa jest *Triduum*, to znaczy: Jego (1) śmierć, (2) złożenie do grobu i (3) zmartwychwstanie. Cała reszta jest jedynie wstępem, przypisem lub komentarzem. Owo *Triduum* jest dynamiczne i swoim dynamizmem wszystko naznacza.

Pascha nie tylko jest czymś centralnym dla Chrystusa, lecz, co więcej, On sam jest Paschą (*Pascha nostra Christus est*). Ów

### *Symfonia paschalna*

dynamizm paschalny trwa w Kościele i w świecie<sup>1</sup> — „wszystko, co było widzialne w Chrystusie, przeszło w sakramenty Kościoła” (*Quod conspicuum fuit in Christo transiit in Ecclesiae sacramenta* — Leon Wielki). Skutkiem tego sam Kościół jako wspólnota wierzących jest Jego pra-sakramentem. Misterium Chrystusa trwa w Kościele, w którego łonie spoczywają także inne drogocenne skarby: Misteria wiary, które Kościół celebrowa i Słowo, które czyta. Kościół to wspólnota ludzi (między innymi, lecz nie wyłącznie), a tym, co ludzi charakteryzuje, jest życie w przestrzeni i czasie. Gdy chrześcijanie zwracają się ku sobie w danym momencie (czas), by celebrować Misteria i uświadamiać sobie przez to, kim są i skąd są (wspomnienie), dokonuje się to w jakimś miejscu (przestrzeń). Owo miejsce szczególnie zostaje naznaczone celebracją Misterium i towarzyszącą mu świadomością wiernych, a gdy warunki ku temu są sprzyjające, owo naznaczenie może znaleźć wyraz w geście, ubiorze, kolorze, dźwięku, śpiewie, zapachu, wystroju, architekturze i w zorganizowaniu przestrzeni. Innymi słowy: może zostać zbudowana chrześcijańska świątynia.

Widziana w takiej perspektywie architektura budynku, w którym celebrowa się Boże Misteria, a który zwykliśmy nazywać chrześcijańską świątynią lub kościołem, jest skutkiem Paschy Chrystusa, jej wyrazem i pozostaje w sposób absolutny od niej zależna. Budynek kościoła w swojej złożoności i wieloaspektowości jest nade wszystko z Paschy Chrystusa i dla niej. Stanowi więc przestrzeń, w której chrześcijanie mają być razem „tu i teraz”, aby celebrować Boże Misteria, spotkać obecnego w nich Chrystusa, dać się wciągnąć w przemieniający dynamizm Paschy i oddać za to Bogu Ojcu wdzięczną cześć w Duchu. Odwołując się do obrazu relacji duszy i ciała, można powiedzieć, że budynek kościelny (ciało) jest wyrazem celebrowanej liturgicznie w wierze wspólnoty Kościoła Paschy (dusza) i do niej odsyła.

Tu jednak pojawiają się: trudność, paradoks, pokusa. Trudność spoczywa w tym, by zawrzeć ruch w kamieniu. Jak przestrzenią

<sup>1</sup> Por. W. Hryniewicz, *Chrystus nasza Pascha*, t. 1, Lublin 1987; *Nasza pascha z Chrystusem*, t. 2, Lublin 1987; *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, t. 3, Lublin 1991.

murów objąć Nieogarnionego? Jak dynamizm przejścia (Paschę) zamknąć w obrębie ścian? Czy można Zmartwychwstałego zatrzymać? On sam do Marii Magdaleny w dniu swojej Paschy powiedział: „Nie zatrzymuj mnie” (J 20. 17). Jakże można zatrzymać Go i dotknąć, gdy wstąpił już do Ojca i zesłał swego Ducha? Raz jeszcze powtórzmy: w Jego Misteriach i w Słowie. Chrystus bowiem od chwili wniebowstąpienia zamieszkuje w Duchu wypełniającym „cały okrąg ziemi”, jest obecny w Kościele celebrującym Jego Misteria, jak i w sercu człowieka. Ten, który ukryty jest w Duchu, staje się Obecny, widzialny dla oczu wiary, a w swoim „zatrzymaniu” pośród wierzących — pełen dynamizmu.

Paradoks natomiast wynika ze zderzenia się w jednym Misterium sprzecznych ze sobą elementów: śmierci i zmartwychwstania. Czemu dać wyraz: kenozie czy wywyższeniu? Jakim pięknem wyrazić jeden i drugi aspekt Paschy Chrystusa, nierozdzielne (*mors et vita duello, conflixere mirando* — Sekwencja Paschalna) powiązanych i celebrowanych w przestrzeni świątyni? Główna siła twórcza rodzi się z napięcia zachodzącego między tymi przeciwnościami, które tradycja architektoniczna starała się na różne sposoby połączyć i wyrazić. Zatrzymajmy się dla przykładu przy baptysterium katedry w Akwilei wzniesionej w szóstym wieku<sup>2</sup>. Chrzcielnica, do której zstępowali katechumeni, jest w formie sześciokąta, zaś całe baptysterium posiada kształt oktagonalny. Sześciokąt wskazuje na szósty dzień tygodnia, na dzień męki Jezusa Chrystusa i Jego złożenie do grobu, a więc na śmierć, w którą zanurza się neofita w momencie chrztu. Ośmiokąt wskazuje na pierwszy dzień nowego tygodnia, na wymiar Zmartwychwstania, nowego eonu i nowego życia, w które wkracza nowo ochrzczony. Zderzenie sześciokąta z formą oktagonálną jest jedną z najprostszych, choć niezwykle zarazem wymownych, prób symbolicznego wyrażenia paschalnego paradoksu — przejścia ze śmierci do życia — którym nacechowana jest chrześcijańska świątynia i wszystkie jej elementy.

<sup>2</sup> Por. J.G. Davies, *Architettura e religione*, [w:] *Enciclopedia delle religioni*, t. 2, red. M. Eliade, Milano 1994, s. 33.

### *Symfonia paschalna*

Pokusą zaś może stać się troska o ciało (budynek kościoła) z zapomnieniem o duszy (dynamiczna obecność Pana), której towarzyszy jakże zgubne w skutki pragnienie upamiętnienia siebie i ludzkiej chwały w murach budynku wzniesionego na cześć Boga. Czy to bowiem tak naprawdę człowiek buduje świątynie Bogu (por. 2 Sm 7. 1–29)? Czy to raczej nie Bóg przygotowuje ludziom przybytek w niebie? Czy niebo i ziemia tak wspaniałe i ogromne, które mimo wszystko przeminą, nie są jedynie podnóżkiem dla Jego stóp? z jaką więc pokorą i delikatnością należy wznosić mury, by wyrazić Jego szczególną i przemieniającą obecność.

Przestrzeń kościelnego budynku jest zatem naznaczona trudnościami, paradoksem i pokusą. Nie zmienia to jednak faktu, że przestrzeń taka istnieje i istnieć będzie, jak długo trwać będzie w tym świecie dynamiczna moc Jego Paschy udzielanej ludziom. Dobrze więc, aby kościoły były wznoszone i istniały. Byle tylko nie zapomnieć, że są one aż — i jedynie — próbą wyrażenia Paschy i pozostają nią dogłębnie i wielorako naznaczone.

### *Pascha architektury*

Jeżeli wszystko, a głównie ludzkie dzieje, zostało i jest naznaczone Paschą Chrystusa, dotyczy to także architektury kościołów. Nie tylko w tym sensie, że architektura wyraża Paschę, aby o niej opowiadać tym, którzy wchodzą w przestrzeń jej form, ale także w tym sensie, że dzieje architektury mają również charakter paschalny. Architektura jak cała ludzkość, jej dzieje oraz kosmos żyje i przeżywa swoją Paschę. Głównym wyrazem owej paschy architektury jest to, że wędruje ona przez stulecia i kultury, zmienia się, błędzi, umiera, zanika i odradza się. Forma chrześcijańskich świątyń, nie mniej niż dzieje Kościoła, naznaczona jest dramatem Paschy i opowiada o dziejach spotkań i wzajemnego szukania się Boga i ludzi. Na przestrzeni wieków pośród murów chrześcijańskich świątyń można było usłyszeć echo słów Boga: „Gdzie się ukryłeś Adamie?” (Rdz 3. 9), jak i śpiew człowieka: „Szukam o Panie twojego oblicza” (Ps 27. 8).



Iloma to postaciami mieni się paschalne Oblicze Jedynego w ludzkich dziejach! Przypomnijmy, że w historii chrześcijaństwa były wieki bez świątyń. Jedną z pierwszych pasch chrześcijańskiej architektury było przejście z Wieczernika, przez Golgotę i Ogród Zmartwychwstania, do katakumb. Równolegle odbywały się inne: Misteria celebrowano w domach, u źródeł wód, w zajazdach, na statkach, by potem przedłużyć je egzystencjalnie w miejscach męczeństwa. W owym czasie bez kościołów świątyniami stawały się ciała uczniów — były bowiem członkami Ciała Pana, który o sobie samym mówił, że jest prawdziwą świątynią (por. J 2. 21).

Potem sytuacja zmieniła się radykalnie: chrześcijaństwo wyszło z ukrycia i stanęło na świeczniku świata, z katakumb przeszło do publicznych miejsc kultu. To była kolejna pascha architektury i jej rewolucja. Oto Misterium Paschalne można było celebrować w budynku przypominającym Pałac Imperatora, znalazło się Ono na dworze Basileusa — tak powstały bazyliki. Na wieki (na zawsze?) naznaczyły one sobą charakter i symbolikę przestrzeni sakralnej kościołów. Stała się ogromna, przecinały ją kolumnady, wyeksponowano ołtarz i tron, ozdobiono mozaikami, kolorem i złotem. Czasami przesadzano i wtedy ciało dławiło duszę. Nie zmienia to jednak faktu, że powstałe pod wpływem rozwoju chrześcijańskiej architektury bazylikowej komentarze i interpretacje symboliki świątyń, dokonane przez wielkich teologów, na wieki wyznaczyły tak formy budowy, jak i styl myślenia o nich<sup>3</sup>. Powiedzmy, że nie wszystkim się to podobało: część chrześcijan odsunęła się od przestrzeni bazylik, wybierając nagość pustyni i ubóstwo mniszej groty lub celi<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Do najważniejszych tekstów objaśniających znaczenie i symbolikę chrześcijańskich świątyń wyrosłych w tym nurcie należy zaliczyć: Pseudo-Dionizy Areopagita, *De coelesti hierarchia*, PG 3, s. 119–370 [pol. wyd. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*, w: *Idem, Pisma teologiczne*, t. 2, Kraków 1999]; Maksym Wyznawca, *Mystagogie*, PG 91, s. 657–717; Symeon z Tessaloniki, *De sacro templo*, PG 155, s. 305–362.

<sup>4</sup> Por. M. Berger, *Architettura monastica orientale*, [w:] *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. 1, Roma 1974, s. 827–871.

### *Symfonia paschalna*

W kolejnych stuleciach Pascha zaczęła w inny sposób wpływać na formy chrześcijańskich świątyń. Pękło bowiem na wiele frakcji Mistyczne Ciało Chrystusa — Kościół, a chrześcijanie w imię tego samego Pana zaczęli toczyć przeciw sobie wojny. Świątynie były (i są) niszczone, dotyka je grzech i znaczą ruiny. To także jest Pascha architektury, w tym również na swój sposób wyraża się architektura Paschy. Ogólnie biorąc, architektura kościelna w paschalnym pochodzie przez wieki została naznaczona pięknem chwały i pragnieniem jedności jako przedsmaku nieba, a zarazem dramatem wojen, zgorszeniem podziałów i skargą ruin. Krzyż i Zmartwychwstanie określają w taki lub inny sposób każdą chrześcijańską świątynię. Były — i są — przestrzenie i czasy, gdy chrześcijańskie kościoły były zamykane lub znikwały z powierzchni ziemi, a chrześcijanie ponownie odkrywali wymiar i duchowość „katakumb”. Ubóstwo murów (ciało) uwyrażniało drogocenną Obecność (dusza). Świadczą o tym liczne opisy niezwykłych form celebracji Misteriów wiary (chrzty, Eucharystie) w przestrzeni „nie ludzkiej ziemi” totalitaryzmów dwudziestego wieku<sup>5</sup>.

Pascha architektury więc to także przechodzenie i zadomawianie się Jednego Misterium w przeróżnych kulturach i epokach. Wyraża się ono w architektonicznych stylach oraz znajduje swoje przedłużenie i wyjaśnienie w rozmaitych koncepcjach estetycznych i teologicznych. Trudno powiedzieć, co jest pierwsze: teoria czy praktyka. W każdym razie w pewnym momencie spotykają się: Misterium Paschalne, zbudowana świątynia i jej wytłumaczenie. Ogromne w tym wszystkim panuje bogactwo. Pomyślmy tylko: bazylika starochrześcijańska, romański kościół, gotyckie sklepienie, renesansowa katedra, barokowa kopuła — albo: cerkiew z ikonostasem i kopułą czy też wyciosana w głębi skały świątynia w Etiopii. I każdej towarzyszy określona koncepcja teologiczna, filozoficzna i estetyczna. A przy tym zawsze chodziło o to, by architektoniczną formą i sprzężoną z nią myślą wyrazić paschalną wiarę danej wspólnoty.

<sup>5</sup> Por. N. Steinhardt, *Diario della felicità*, Bologna 1995.

### *Symbolika kosmosu*

W wielogłosie aspektów, którymi rozbrzmiewa chrześcijańska świątynia, dosłyszec należy głos kosmosu<sup>6</sup>. Świątynia jest symbolem kosmosu, kosmos się w niej odbija — budynek kościelny odsyła do jego tajemnicy i wielkości. Kosmos, świątynia i człowiek są ze sobą złączone. Sklepienie kościoła to niebo, podstawa i kolumny to ziemia. Kwadrat lub prostokąt to wymiar stworzenia, koło to symbol Boga. Wynika stąd, że nawa to świat, zaś kopuła to niebo, które nad światem dominuje<sup>7</sup>. Świątynia jest zatem miejscem spotkania nieba i ziemi, stworzenia i Stwórcy, człowieka i Boga<sup>8</sup>.

Jaki jest jednak najgłębszy wymiar owej symboliki kosmosu, którą rozbrzmiewa świątynia? Otóż człowiek zauroczony pięknem stworzenia pragnie, aby i ono uczestniczyło w czczeniu Boga. Dlatego ogarnia kosmos swoim sercem i wraz z wejściem w przestrzeń świątyni przynosi go — symbolicznie uobecnione go w jej murach — przed tron Boga. Człowiek pragnie, by wraz z nim w miejscu modlitwy i spotkania z Bogiem były obecne góry, po których chodzi, pola, które obsiewa, obłoki, na które spogląda, lasy, wschody i zachody słońca. Człowiek pragnie, aby przed Bogiem był z nim i kosmos, pragnie także Bogu za piękno i dobro stworzenia podziękować (por. Ps 103).

Jest jednak i drugi element — można by go nazwać ujarzmieniem chaosu świata. Rzeczywistość to przecież także żywioły — można się nimi zauroczyć, można się jednak ich przestraszyć,

<sup>6</sup> Por. P. Gordon, *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Annales du Musée Guimet 1953.

<sup>7</sup> Por. J. Hani, *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, przeł. Adam Q. Leviq, wyd. 2, Kraków 1998, s. 25–33.

<sup>8</sup> Por. H.W. Turner, *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, The Hague 1979.

### *Symfonia paschalna*

gdyż wymykają się one kontroli człowieka, są wielkie, groźne, budzące lęk. Wzniesienie więc świątyni, którą się „rozumie”, gdyż umysł ludzki ją zaplanował w najmniejszym szczególe, wyraża pragnienie ujarzżenia niepojętego i wrogiego człowiekowi wymiaru rzeczywistości, przebłagania i z pomocą Boga poddania go sobie. Świątynia jest zazwyczaj przestrzenią harmonijnie i matematycznie zorganizowaną. Owo zorganizowanie mówi: pomimo chaosu i siły żywiołów świata przynajmniej ta przestrzeń, w której dokonuje się spotkanie Boga i człowieka, posiada swoją strukturę i jest opanowana. Struktura ta jest nie tylko rezultatem racjonalizacji, lecz nade wszystko owocem spotkania człowieka z Bogiem i dlatego też w tej przestrzeni panuje pokój i ład. Wzniesienie kościoła podświadomie wyraża pragnienie, aby ów ład emanował ze świątyni na całą rzeczywistość, poddając ją człowiekowi żyjącemu w przymierzu z Bogiem. Dlatego też świątynia jest nie tylko kwadraturą koła (spotkanie tego co boskie, z tym co ludzkie), ale także strukturą chaosu (rzeczywistość staje się tu kosmosem). Świątynia jest modlitwą błagalną. Kto zagubiony w tym co ziemskie wszedł do kościoła i odkrył „inny świat” wie, czym jest kwadratura koła uobecniona w świątyni. Kto przerażony grozą oraz wielkością świata i jego chaosem uciszył się w jej cieniu wie, czym jest struktura chaosu, o której mówi wzniesiony kościół.

W tle harmonii chrześcijańskiej świątyni chodzi jednak o jeszcze inną symbolikę, symbolikę chrystyczną — przynajmniej przez wieki tak usiłowano myśleć. Mistrzem, który dokonał w tej dziedzinie doskonałej syntezy jest Maksym Wyznawca<sup>9</sup>. W największym uproszczeniu można ją przedstawić następująco: świat jest harmonijny, jest kosmosem, jest jak muzyka. Jego mechanizmy i struktury, jego bezdźwięczną melodię sfer umysł ludzki jest w stanie zrozumieć. Owe struktury mają swoje źródło w Logosie,

<sup>9</sup> Por. H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln 1961; R. Bornet, *Les Commentaires Byzantines de la Divine Liturgie de VIIe siècle*, Paris 1966; A. Riou, *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1972.

w umyśle Boga, według którego wszystko zostało stworzone. Człowiek więc, wnikając w struktury bytu, wnika w zamysł Boga, a gdy przez swoją twórczość (w tym wypadku architekturę świątyni) tworzy struktury zainspirowane harmonią kosmosu, zaczerpuje w nich także coś z zamysłu samego Boga, Jego Logosu. Świątynia jest zatem nie tylko odbiciem kosmosu, ale i odzwierciedleniem Bożego Logosu. Troska o harmonijność świątyni nie jest podyktowana jedynie względami estetycznymi czy „kosmicznymi”, lecz teologicznymi. Ostatecznym bowiem punktem odniesienia dla harmonii kosmosu, która znajduje swoje odbicie w harmonii świątyni, jest Boży Logos. A ponieważ ów Logos stał się ciałem w Jezusie Chrystusie, wymiar ów może być nazwany chrystycznym. W klasycznej myśli chrześcijaństwa kosmos odsyła do Logosu i w konsekwencji do Jezusa z Nazaretu, i dopiero w takiej perspektywie wyłania się jego prawdziwy sens i piękno. Istnieje związek, na który czasami wskazywali mistycy: najmniejszy gest, krok i oddech Jezusa były powiązane z całością kosmosu i stworzenia i znajdują w nich swój tajemniczy rezonans. A ponieważ istniejemy w Nim i Nim jesteśmy naznaczeni, powiązanie owo dotyka także nas, jest nam bliskie — czuć w każdym momencie całym swoim ciałem kosmos zjednoczony z Bogiem, jak czuł go Jezus, oto także podświadome pragnienie ludzkiego serca wchodzącego w przestrzeń świątyni. Harmonijnie wzniesiony kościół jest spontanicznym wyrazem tego rodzaju pragnienia — oto człowiek z Bogiem spokojnie może zamieszkiwać świat; oto moje ciało dotyka ciała świątyni, dotyka kosmosu, dotyka świątyni Ciała Jezusa, dotyka Boga. Pomagają w tym: światło, kolor, szata, zapach, temperatura powietrza — świątynia jest zmysłowa, jest cielesna, jest językiem ciała i mową dla ciała.

Kosmos to jednak także zmiana, to czas odliczany rytmem słońca. Od zawsze zmiany czasowe, przechodzenie nocy w dzień i zimy w lato, odczytywano jako proroctwo śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa. Kosmos nie tylko mówi o Logosie pre-egzystującym — kosmos śpiewa także hymn paschalny rytmem nocy i dni, nowiów i pór roku. Ową grę światła wykorzystano w kulcie liturgicznym i w budowlu świątyni. Charakterystycznym wyrazem

### *Symfonia paschalna*

tej tendencji jest tak zwana „orientacja kościoła” (etymologicznie „orientacja” oznacza na-wschód-zwrócenie), mówią o niej dawne rytury konsekracyjne kościołów oraz sposób ich budowania. Absyda z ołtarzem winna być zwrócona na wschód. O świcie, gdy wspólnota staje wraz z kapłanem przed ołtarzem, na wprost nich, wraz z przychodzącym w sakramencie ołtarza Obecny, przychodzi i znak Wschodzącego Słońca, przychodzi Zmartwychwstały. O zachodzie zaś, gdy sprawuje się Nieszpory, modlitwę wieczorną wraz z ofiarowaniem kadzidła, słońce wysyła swoje promienie z za pleców wiernych i rozpromienia malowidła, mozaiki, ikony zdobiące przestrzeń absydy, mówiąc o tym, że Pan jest światłem, że wiara w Niego jest światłem serca i świata, że nawet po zachodzie słońca ów blask mającący na mozaikach i ołtarzu należy wziąć w serca, zapamiętać i wytrwale oczekiwać następnego poranka, będącego zapowiedzią ostatecznego spełnienia się dziejów wszechświata. Symbolika ta na przestrzeni wieków była wykorzystywana na wiele sposobów. Należy podkreślić, że budynek kościelny jest miejscem, gdzie harmonia i rytm kosmosu znajdują swoje odbicie i zastosowanie dla wyrażenia wiary w Misterium Paschalne — tak naprawdę bowiem ponownie chodzi o Mękę (noc oraz mrok) i Zmartwychwstanie (dzień oraz światło) Jezusa Chrystusa. Wszystko jest temu podporządkowane — kosmos jest zapowiedzią tego faktu i komentarzem do niego.

Oczywiście można zapytać, jak zachować takie myślenie o chrześcijańskiej świątyni dzisiaj, w duchu „współczesności”, w której pomieszały się nam kierunki, kiedy spośród wszystkich możliwych do wybrania znaków i symboli wybieramy bezkierunkową ciemność, gdy wydaje nam się, że żyjemy nie między niebem i ziemią, ale zagubieni gdzieś w bezkresie czasoprzestrzeni, gdy smog przysłonił nam niebo i odciął od rytmu kosmosu, gdy powiedziano nam, że nie ma harmonii, że wszystko jest jedynie naszą projekcją? Otóż nadal, mimo wszystko, wznosimy oczy ku niebu w geście modlitewnym, że pragniemy trochę harmonii, a w naszych miastach w dalszym ciągu wschodzi i zachodzi słońce. Te proste wymiary, symbole, rytmy i struktury istnieją i winny być brane pod uwagę przy budowie świątyni.

### *Przestrzeń anamnetyczna*

Budynek kościoła upamiętnia i uobecnia spotkanie Boga i człowieka, jest on jakby przedłużeniem Ciała Jezusa, w którym spotkanie owo się dokonało w sposób doskonały. Kościół ową rzeczywistość zachowuje w swoich murach i przypomina ją każdemu, kto w ich obręb wstępuje. Kościół jest przypomnieniem i to w wielu wymiarach — dotyka sobą wiele wymiarów religijnej pamięci. A zarazem przypominając — uobecnia. Ową sferę chrześcijańskiego życia, w której pamięć przecina się z obecnością, gdyż uobecnienie zarazem wydarza się, nazywamy w teologii anamnezą (gr. *anàmnēsis* — wspomnienie)<sup>10</sup>. Jest ona wspomnieniem, które uobecnia, a uobecniając zbawia<sup>11</sup>. Przestrzeń kościoła jest anamnetyczna: przypomina i uobecnia zbawienie, które w tym miejscu dotyka człowieka.

Kościół przypomina o istnieniu Boga. To prosty znak, a jakże istotny. Pośród wielu budynków rozsianych wzdłuż ulic naszych miast jest ten jeden, jedyny, który pozostaje „nieużyteczny”, gdyż „jedynie” przypomina o Niewidzialnym, istniejącym i obecnym pośród ludzi. Przypominając Jego istnienie, kościół czyni je dostępnym, obecnym tu i teraz. W takiej perspektywie można powiedzieć, że drogi miast są tak naprawdę jedynie po to, by z domów prowadzić do kościołów<sup>12</sup>. Po to — w wymiarze duchowym — istnieją także miasta. To jednak ukierunkowuje myślenie w stronę logiki paradoksu, która jest logiką właściwą Misterium. Wygląda to tak: wychodzi się z domu, idzie się ulicą, wchodzi się do kościoła, aby sercem wyjść poza niego, by sięgnąć

<sup>10</sup> Por. AA.VV., *Anamnesis. La liturgia — momento nella storia della salvezza*, Genova 1979.

<sup>11</sup> Por. R. Taft, *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Rome 1972.

<sup>12</sup> Por. zakończenie filmu *Pokuta* (1984) Tengiza Abuładze.

### *Symfonia paschalna*

Nieba i Niewidzialnego. Kościół jest jedynie chwilową przystanią, punktem na drodze, mostem — jego istnienie jest służebne. Potem jednak serce powraca do budynku kościoła, następnie wychodzi się na ulicę i wraca do domu. Wraca się jednak przemienionym.

Wymiar kosmiczny świątyni przeżywa się statycznie i pasywnie: dokonuje się kontemplacyjny ogląd i światło Boże spływa z góry, dociera do człowieka. Wymiar zaś anamnetyczny jest aktywny — człowiek musi odbyć drogę. Człowiek ma na własnym ciele doświadczyć, że stworzeni zostaliśmy bez naszego udziału, bez naszego udziału jednak nie będziemy zbawieni. Człowiek musi wędrować — przypomina mu o tym kościelna nawa. Po wejściu do kościoła musi odbyć pewną drogę zanim dotrze do „świętego świętych”, do tronu Obecności, do stóp ołtarza. Istnieje mistyka chodzenia i wchodzenia do świątyni, istnieje prawdziwa sztuka stąpania wzdłuż ścian kościoła. W kościele się nie chodzi, w kościele się „kroczy”.

Owo wchodzenie i chodzenie jest wspomnianiem uobecniającym. Człowiekowi przesuwanemu się po przestrzeni kościoła opowiadane są dzieła Boga (*Mirabilia Dei*). Człowiek, krocząc po przestrzeni świątyni, przypomina je sobie, doświadcza ich oraz uczy się tego, że mimo wszystko i nade wszystko kroczy ku niemu Bóg, że Bóg idzie z nim. Dopomagają w tym poszczególne elementy architektoniczne rozsiane po owej anamnetycznej przestrzeni. Malowidła i mozaiki najczęściej opowiadają o różnych zdarzeniach opisanych w Biblii, które składają się na historię zbawienia. Towarzyszą im ilustracje z życia świętych. u wejścia stoi chrzcielnica, która przypomina, gdzie chrześcijańska historia każdego wchodzącego do świątyni się zaczyna. Jest ołtarz, serce świątyni pulsujące rytmem życiodajnej miłości Boga, która wydała się za ludzi na śmierć przez ukrzyżowanie i udziela się nieustannie. Jeżeli kościół ma kształt krzyża i jeżeli na przecięciu jego ramion, w samym centrum stoi ołtarz, to wszystko to razem śpiewa swoją architektoniczną formą hymn o cudownej rzeczywistości. Jeżeli obok ołtarza jest miejsce na Księgę to po to, by jej czytanie przypominało i uobecniało dzieje zbawienia wśród zgromadzonych w kościele ludzi. Słowo czyni architekturę



bardziej zrozumiałą — architektura winna pomagać w przekazywaniu i wyjaśnianiu Słowa. Wszystko to razem ma człowiekowi chodzącemu po świątyni uświadamiać, że Bóg jest obecny w jego dziejach, w dziejach jego rodziny i narodu — stąd też katedry często goszczą u siebie prochy królów, wybitnych osobistości czy poetów danych wspólnot narodowych. Dzięki temu człowiek uprzytamnia sobie, że jego dzieje są włączone w dramat i nadzieję dziejów Adama, Abrahama, Dawida, Apostołów, Ojców Kościoła i świętych, bo Słowo stało się Ciałem i zamieszkało pośród nas.

Absyda, święte świątych lub sanktuarium znajdujące się we wschodnich rytach za ikonostasem lub zasłoną, oraz stojący tam ołtarz i tron przypominają także o świątyni w Niebie i o odprawianej tam nieustannej liturgii<sup>13</sup>. Teologowie spierali się, czy w trakcie liturgii Niebo zstępuje „tu”, czy to my wstępujemy „Tam”. W każdym razie ma tu miejsce wzajemne przenikanie się i uczestnictwo tego, co ziemskie w tym, co niebieskie. Dokonuje się antycypacja. O tym wszystkim świątynia przypomina — tak o niebie, jak i o przyszłym spełnieniu. Anamneza umożliwia, przypomina i uobecnia także przyszłość (pozwala na to paradoks wiary). Kościół jest uobecnieniem Nieba, pełni, przyszłości — o tym w sposób niedoskonały pragnie mówić harmonia i piękno świętej budowli.

Istnieją jednak momenty, gdy człowiek krocący po świątyni i uczestniczący w celebrowanych misteriach zatrzymuje się, klęka lub siada i zamyka oczy. Jakby tego wszystkiego wokół było za dużo, jakby to wszystko chciał wewnętrznie przetrwać, jakby chciał się do tego wszystkiego wewnętrznie dostroić. A może jest tego wszystkiego... za mało? Wszak Bóg i Niebo większymi są niż wszelkie, choćby najwspanialsze świątynie z kamieni — mury Go nie obejmą, zamieszkuje On jednak w sercu oczyszczonym i poszerzonym przez łaskę. Człowiek prędzej czy później odkrywa ten wewnętrzny wymiar, który tradycja zwykła nazywać także

<sup>13</sup> Congregazione per la Chiese Orientali, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 1996, s. 80–88.

### *Symfonia paschalna*

„świętynią serca”. Budynek kościelny przypomina i to, że każdy człowiek jest świątynią Ducha. Przypominając, uobecnia i rozbudza ów czasami zagubiony wymiar świątyni serca. To dzięki niemu człowiek jest w stanie dostrzec harmonijną całość: kosmos, Krzyż, Zmartwychwstanie, ludzkie dzieje, mozaiki, czytane Słowo i siebie w tym wszystkim. Dzięki byciu w kościele i dzięki jego anamnetycznej mowie, dokonuje się w człowieku dopełnienie i przejście, dokonuje się Pascha. Przestrzeń anamnetyczna jest bowiem przestrzenią paschalną. Pozwolę sobie powiedzieć, że jednym z mierników „dobrej” lub „pięknej” formy architektonicznej kościoła są „zamknięte oczy i otwarcie wrót serca”: jeżeli, przebywając w kościele, prędzej czy później zostajemy wewnętrznie zmuszeni do zamknięcia oczu, aby lepiej widzieć oczyma serca, lub patrzenia „poza”, by otworzyć się na Obecnego i Przechodzącego, to jest to znak, że jest to prawdziwie sakralna budowla. Przenosi bowiem uwagę wiernego od siebie ku Bogu, widzialną formą wychowuje na życie w horyzoncie Niewidzialnego.

### *Przestrzeń dialogiczna*

Świątynia staje między niebem i ziemią, między człowiekiem i naturą, staje na skrzyżowaniu ludzkich dróg<sup>14</sup>. Tajemnicze spotkanie Boga z człowiekiem, które dotyka głębin ludzkiego serca, oraz widziane i przeżywane w tym horyzoncie spotkanie człowieka z człowiekiem i otaczającym światem znajduje swój wyraz we wzniesieniu budynku kościoła. W zależności od tego, jak przeżywane są relacje: Bóg — człowiek, człowiek — człowiek, człowiek — świat, powstaje koncepcja, forma i styl świątyni. Świątynia monumentalna lub kiczowata, mała lub wielka, piękna lub brzydka — wszystkie stanowią przestrzenne świadectwa toczącego się dialogu. Brak świątyń w przestrzeni ludzkiej egzystencji jest także wymownym świadectwem.

<sup>14</sup> Por. J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1998, s. 232–233.

Z nasłuchiwania Boga w sercu, z rozmów toczących się na ulicach naszych miast, z horyzontu historii oraz otaczającej nas natury wyrasta teologia wspólnotowego rozumienia i nazywania Boga i nas widzianych w tym kontekście. Z teologii, niekoniecznie spisanej w księgach lub nauczanej na uniwersytetach, wyrastają świątynie. Jej forma ulega zmianie w przeciągu dziejów, o czym już była mowa. Zależy także od różnic kulturowych — od rytu, którego znaczenie i ważność sięga dalej niż zewnętrzna liturgiczna ceremonia. Ryt według ostatnich definicji jest bowiem „dziedzictwem liturgicznym, teologicznym, duchowym i dyscyplinarnym właściwym danej kulturze i kontekstowi historycznemu ludów, który wyraża pewien sposób przeżywania wiary, który jest właściwy każdemu Kościołowi *sui iuris*”<sup>15</sup>. Z dialogicznej przestrzeni rytu wyrasta budynek kościoła. Jak widać z owej kanonicznej definicji, zależy ona od wielu aspektów. Najważniejszym jest jednak to, że wszystko dokonuje się tu „pomiędzy”, w dialogu.

W zależności od tego, jak dana wspólnota przeżywa Misterium Paschalne, taka będzie architektura jej kościołów. Architektura zależy od dramatu historii, w jakim dana wspólnota uczestniczy, zależy od trendów filozoficznych i estetycznych, którymi się inspirowuje, zależy od wiatru i natężenia światła właściwych danej przestrzeni geograficznej, zależy od ukształtowania terenu i sposobu przeżywania natury. Wszystko jest bardzo różnorodne i ważne. Na pewno dramaty historyczne — wojny, rewolucje, kataklizmy — mają głęboki wpływ na architekturę świątyń. Z kolei w zależności od tego, jak dana wspólnota rozumie swoją relację ze światem, kościół będzie wkomponowany harmonijnie w otoczenie, nie tracąc swego charakteru „znaku” kierującego ku Stwórcy. Może jednak być „zgrzytem” wystawionym na hańbę Bogu, ludziom i światu. Nade wszystko kształt świątyni zależy od tego, jak przeżywana jest wewnętrzna relacja danej wspólnoty i jej architekta z samym Bogiem i jak pojmuje się wspólnotę, której kościół ma pomagać w przeżywaniu Paschy. Wszystko

<sup>15</sup> *Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Città del Vaticano 1992, can. 28 i 1.

### *Symfonia paschalna*

inne jest wynikiem tej relacji: osadzenie w „klasycznej” tradycji lub „rewolucyjność”, ta lub inna postawa estetyczna, style architektoniczne, użyty materiał etc. Nie ma tutaj żadnej reguły. Ostatni Sobór pisze: „Kościół nie uważał żadnego stylu za swój własny, lecz stosownie do charakteru i uwarunkowań narodów oraz potrzeb różnych obrządków dopuszczał formy artystyczne każdej epoki, tworząc z biegiem wieków skarbiec sztuki, który z całą troską winien być zachowywany. Także sztuka współczesna wszystkich narodów i regionów może się swobodnie rozwijać w Kościele, byle z należną czcią i szacunkiem służyła świątyniom i obrzędom liturgicznym. Wówczas będzie ona mogła dołączyć swój głos do tego wspaniałego hymnu chwały, jaki w minionych wiekach najwięksi artyści wyśpiewywali na cześć katolickiej wiary.” (*Konstytucja o liturgii*, 123). Nie ulega wątpliwości, że czas jest w tym wypadku pewnym miernikiem, sędzią i lekarzem.

W sposobie budowania świątyni wiele więc może się zmieniać — stałym pozostanie i musi pozostać chrześcijańskie poczucie *sacrum*, które jest wynikiem zakorzenienia danej wspólnoty w Misterium Paschalnym. Wiele uległo i ulegnie zmianie<sup>16</sup> — na zawsze jednak nasze świątynie pozostaną miejscami, gdzie będzie się chrzcili wiernych, celebrować Eucharystię i inne sakramenty, gdzie wchodzić będą ludzie, by przymknąć oczy w celu znalezienia sensu i skąd wyprowadzać się będzie ciało zmarłego w kierunku cmentarza. Może także nastać czas lub przestrzeń bez-świątynna, a wtedy chrześcijanie będą musieli przypomnieć sobie, że to niebo i ziemia są świątynią Najwyższego, że ich ciała są świątyniami Ducha i że ostateczną świątynią jest Ciało Pana.

<sup>16</sup> Doskonałym wprowadzeniem do przemian, które zaszły w sakralnej architekturze i jej teologii w kościele rzymsko-łacińskim, nade wszystko w przestrzeni Europy Zachodniej i Ameryki Północnej, są prace F. Debuyst’a, *Le renouveau de l’art sacré de 1920 à 1962*, Paris 1991; *L’Art chrétien contemporain de 1962 à nos jours*, Paris 1988; *Le génie chrétien du lieu*, Paris 1997.

*Symfonia paschalna*

Oto niektóre teologiczne powiązania, z których wyrasta chrześcijańska świątynia — zarówno jej rozumienie, jak i architektoniczny projekt. Ich motywem przewodnim jest Misterium Paschalne obecne, celebrowane, uprzystępniane i przeżywane przez wspólnotę wiernych i przez każdego z osobna. O tym Misterium wielorako — mniej lub bardziej doskonale — opowiadają różne aspekty, wymiary i style chrześcijańskich świątyń. Ich zadaniem jest, aby przemawiały w sposób wyraźny i harmonijny tak, by kościoły były symfonią paschalną, hymnem pochwalnym na cześć Zmartwychwstałego. Żadna jednak świątynia nie wyczerpie wielkości Boga — nasze kościoły na zawsze naznaczone pozostaną skazą niedoskonałości. Są bowiem jedynie znakiem — oby jednak był on czytelny i piękny tak, by móc z wrażenia zamknąć oczy, przejrzeć mury i w zachwyceniu zapragnąć Boga.



# Świątynia serca

*Na marginesie nauki Grzegorza Synaity*

W chrześcijaństwie istnieje pewne napięcie między tym, co widzialne i niewidzialne. Istnieją piękne w swym przepychu prawosławne cerkwie, stare i nowe, przykryte gwiezdą kopułą, wymalowane freskami, ozdobione ikonostasem i złotymi ikonami. A zarazem duchowość wyrastająca w cieniu tych świątyń dąży do ogołocenia, do modlitwy czystej. Monumentalnym budowlom architektury cysterskiej towarzyszy, jakże radykalna, apofatyczna duchowość „cysterskich ojców”. Zastanawia, że to w okresie baroku powstała karmelitańska mistyka Jana od Krzyża ze swoim „*nada*”. Istnieje związek między świątynią i wewnętrznym doświadczeniem religijnym. Jak wytłumaczyć jego paradoksalność? Dla częściowego przynajmniej rozpatrzenia tego problemu wybrałem nurt duchowości bizantyńskiej, zwany hezychazmem<sup>1</sup>. Jednym z ważniejszych jego przedstawicieli jest Grzegorz Synaita. Jego teksty są zapisem jedyńych w swoim rodzaju doświadczeń, które, odpowiednio odczytane, rzucają pewne światło na związek zachodzący między doświadczeniem wewnętrznym i architekturą. Grzegorz Synaita mówi bowiem o „świątyni serca”.

<sup>1</sup> Por. J.-Y. Leloup, *Hezychazm — zapomniana tradycja*, przeł. H. Sobieraj, Kraków 1996.

### Grzegorz Synaita i hezychazm

Grzegorz (ur. 1255) urodził się na zachodnim wybrzeżu Azji Mniejszej w Koukoulos<sup>2</sup>. W młodości został porwany do niewoli przez pustoszących tamtejsze tereny saraceńskich korsarzy. Po wykupieniu z niej udał się na Cypr, a potem do klasztoru na Górze Synaj, gdzie został mnichem. Na skutek bliżej nie znanych konfliktów powstałych w tym klasztorze, Grzegorz po kilku latach opuścił Synaj. Nasiąkł jednak tamtejszą, wywodzącą się od Jana Klimaka (VII w.), tradycją duchową. Na zawsze także przylgnął do niego przydomek Synaity. Około roku 1285 Grzegorz przebywał na Krecie, gdzie mnich Arseniusz wprowadził go w arkana modlitwy serca, w której asceza, skupienie, ciało, oddech i słowo jednoczyły się, tworząc pewną „metodę”, prowadzącą do zjednoczenia z Bogiem<sup>3</sup>. Odkrycie wymiaru wewnętrznego było dla Grzegorza prawdziwym objawieniem i punktem zwrotnym w jego życiu. W tym momencie związał się z tą drogą i metodą duchowości, poświęcając się jej propagowaniu. Kolejne lata spędził na Górze Athos, gdzie zyskał sobie kilku uczniów i ufundował klasztor. Czasy jednak były niespokojne. Chyłące się ku upadkowi

<sup>2</sup> Por. *Saint Gregory the Sinaite, Discourse in the Transfiguration. First critical edition, with English Translation and Commentary, Followed by a Summary Version of This Saint's Life by Patriarch Kallistos I, with Discussion of Related Problems, and a Critical Notes on the Titles, Text and Contents of His Published Works*, red. D. Balfour, Athene 1982; A. Rigo, *La vita e le opere di Gregorio Sinaita*, „Cristianesimo nella Storia” 10 (1989), s. 579–608; E. Hisamatsu, *Gregorius Sinaites als Lehrer des Gebete*, Altenburg 1994; *Filokalia, teksty o modlitwie serca*, przeł. J. Naumowicz, Kraków 1998, s. 246–257; A. Rigo, *Il Monaco, la chiesa e la liturgia. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio Sinaita*, Firenze 2008.

<sup>3</sup> Por. K. Ware, *The Jesus Prayer in St. Gregory of Sinai*, „Eastern Churches Review” 4 (1972), s. 3–22.



bizantyńskie Imperium przecinały różne napięcia polityczne, od zewnątrz nacierali na nie Turcy, a Kościół osłabiały spory i walka o władzę. Wszystko to spowodowało, że na wiosnę roku 1326 Grzegorz zostawił Świętą Górę i po kilkumiesięcznym okresie podróży (Chios, Liban, Konstantynopol, ponownie Athos) osiadł w Paroria, trudnej dzisiaj do zlokalizowania miejscowości leżącej około 100 kilometrów na północ od Konstantynopola. Tereny owe znajdowały się pod panowaniem bułgarskiego władcy, Iwana Aleksandra Asena. Oddalony od świata klasztor stał się międzynarodowym centrum duchowości, skąd promieniowała świętość oraz nauka Grzegorza na temat hezychii i modlitwy serca, połączonej z wzywaniem w rytm oddechu imienia Jezusa<sup>4</sup>. Grzegorz Synaita zmarł w Paroria w roku 1346.

Na temat hezychazmu, tak w powszechnej świadomości, jak i w świecie nauki, krążą różne głosy, opinie i teorie<sup>5</sup>. Upraszczając powiedzmy, że był to przede wszystkim ruch szukający wewnętrznego wyciszenia (*hezychia*) i zjednoczenia z Bogiem. Hezychasta mógł oznaczać kontemplatyka, eremitę lub zwolennika pewnej metody medytacji. Zarazem jednak hezychasty czasami zgłaszali roszczenia do przeprowadzenia reformy Kościoła i był to ruch o poważnej mocy i wpływie, z którym trzeba było się liczyć. Kilka wybitnych postaci takich jak Grzegorz Palamas, Nikifor Eremita, Teoleptos z Filadelfii oraz interesujący nas tutaj Grzegorz Synaita położyły pod cały ruch hezychazmu solidne podstawy teologiczne. Dyskutowali kwestie Trynitarne oraz zagadnienia dotyczące uczestniczenia człowieka w życiu Boga; rozwinęli doktrynę na temat „Bożych energii” oraz widzenia „światła Taboru”. Była to — i nadal jest, gdyż z czasem hezychazm stał się niemalże „oficjalną” doktryną Prawosławia — nade wszystko „teologia światła”, która wpłynęła na sposób malowania ikon

<sup>4</sup> Por. A.E. Tachiaos, *Gregory Sinaites Legacy to the Slavs. Preliminary Remarks*, „Cyrillomethodianum” 7 (1983), s. 113–165.

<sup>5</sup> Por. M. Bielawski, *Il cielo nel cuore. Invito al mondo esicasta di Niceforo il Solitario*, Roma 2002; *Idem, Il monachesimo bizantino*, Seregno 2003; *Idem, La luce divina nel cuore. Introduzione alla Filocalia*, Pazzini Editore, 2008.

### Świątynia serca

i wystrój prawosławnych świątyń<sup>6</sup>. Paradoksalnie po Grzegorz Synaicie nie pozostały „mury kościoła” — klasztor w Paroria pochłonął czas, co także posiada swoją wymowę. Pozostała jednak teologia, zapis doświadczenia oraz zawarta w nim pewna droga (metoda)<sup>7</sup>. Grzegorz to bowiem przede wszystkim (i wbrew pozorom) teolog — jeden z głębszych, jakiego znało Bizancjum. Co więc w jego pismach można znaleźć na temat relacji zachodzącej między świątynią serca i świątynią z kamienia, między duchowością i sztuką? Aby rzecz wypowiedzieć posłużę się fragmentem jego dzieł, który stopniowo skomentuję. Od strony literackiej pisma Grzegorza Synaity to przeważnie krótkie, zwarte w swej treści medytacje, rodzaj *kephalaia* właściwe filozoficznej tradycji helleńskiej, przejętej potem przez Ewagriusza z Pontu i jego następców. Oto interesujący nas fragment:

„W sercu wolnym od wszelkich myśli działa Duch i wtedy to, jeszcze przed życiem przyszłym, staje się ono prawdziwym sanktuarium Ducha. Wszystko bowiem w nim dokonuje się i wyraża duchowo. Kto tego nie osiągnął dzięki innym cnotom może być dobrym kamieniem do budowy świątyni Bożej. Nie jest on jednak świątynią i kapłanem Ducha” (I, 7)<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Por. A.E. Tachiaos, *Hesychasm as a Creative Force in the Fields of Art and Literature*, [w:] *L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle*, red. D. Davidov, Beograd 1987, s. 117–123; I. Jazykowa, *Świat ikony*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1998, s. 125–151.

<sup>7</sup> Pisma Grzegorza Synaity nadal czekają na swoje całościowe i krytyczne wydanie. Pięć głównych traktatów *Capita valde utilia per acrostichem* (I); *Alia capita* (II); *De quiete et oratione* (III); *De quietudine et duobis orationis modis* (IV); *Quomodo oportet sedereat hesychastam* (V) znajduje się w: *Filokalia*, IV, Ateny 1976, s. 31–88; ten sam tekst znajduje się w *PG* 150, s. 175–244. Od niedawna posiadamy także krytyczne wydanie oraz angielskie tłumaczenie Grzegorzowej homilii na święto Przemienienia oraz jego medytacje na temat tekstów Dionizego Areopagity, zob. przypis 108.

<sup>8</sup> *PG* 150, 1241.

*Serce*

Gdy człowiek przymyka oczy, zamyka drzwi wszystkich zmysłów i zaczyna obserwować ruch myśli, przesuwających się w nim obrazów, dźwięków, zapachów i uczuć, odkrywa wewnętrzny kosmos. Jest to świat złożony, trudny do zrozumienia i wyrażenia. By o nim mówić, trzeba uciec się do obrazu, posłużyć się metaforą przestrzeni w stosunku do świata, który jest niewymierny. Każda tradycja, każdy autor wypowiadają ten wymiar w sobie właściwy sposób. Mistycy opowiadają na przykład o dnie lub szczycie duszy. Teresa z Avila w swych teologicznych traktatach posłużyła się obrazem „twierdzy wewnętrznej”, a Jan od Krzyża obrazem „góry”. Filozofowie mówili o „wyższym ja”.

Metafora przestrzenna zastosowana do przedstawienia naszego wnętrza mówi, że istnieją w nas powiązania między myślami i uczuciami, między wyobraźnią i wspomnieniem, między tym, co zewnętrzne i tym, co jest dla zmysłów niedostępne. Mówi się wtedy, że np. myśli i uczucia są ze sobą powiązane jak komnaty i piętra w zamku. Gdy opis jest dynamiczny, tzn. pokazuje, że wewnętrzne procesy trwają i że potrzeba czasu na ich zrozumienie, pojawia się metafora wewnętrznej podróży lub wspinaczki. Teologia do owych obrazów dołącza nadto takie pojęcia, jak Bóg Trój-jedyny, upadek, łaska, kontemplacja etc.

Tradycja hezychazmu, do której należy Grzegorz Synaita, nawiązując do Biblii i dziedzictwa Ojców, silnie rozbudowała obraz serca<sup>9</sup>. „Serce” posiadało dla nich wiele wymiarów i zakamarków. Było ono „miejscem” lub „zwornikiem”, gdzie wszystko się zbiegało

<sup>9</sup> Por. A. Guillaumont, *Le sens des nomes du coeur dans l'Antiquité*, „Études Carmélitaines”, 29 (1950), s. 41–81; *Idem*, *Le «coeur» chez le spiritualité grecs et à l'époque ancienne*, *DS* 2, 1 (1953), s. 2281–2288; T. Špidlik, *Il cuore, simbolo di unione*, „Vita consacrata” 13 (1977), s. 329–344.

### *Świątynia serca*

i od którego wszystko zależało. Było ono epicentrum myśli, wyobrażeń i uczuć. Tu także to, co ludzkie, spotykało się z tym, co boskie. Zrozumieć i nauczyć się kierować zachodzącymi w przestrzeni serca procesami, oznaczało dla nich zdobycie mądrości serca. Poddać je wszystkie działaniu Ducha, to tyle, co uczynić serce świątynią Ducha i stać się człowiekiem duchowym. Wielu hezychastów zastanawiało się, jak osiągnąć taki stan.

### *Myśli*

Pierwszym etapem jest, wspomniane powyżej, odkrycie wewnętrznego wymiaru serca i uwrażliwienie nań. Potem następuje etap rozpoznawania zachodzących w tym świecie procesów. Wiele stron pism hezychastów, to zapis analiz własnego serca. Ich lektura uczyła czytelnika na to, co dzieje się w jego wnętrzu, a czego nie zawsze jest on świadomy. Jednym z kluczowych pojęć służących do zrozumienia procesów odbywających się w sercu, jest pojęcie „myśli” (*logismoi*). W przypadku Grzegorza Synaity rozpoznanie związku serca i myśli jest konieczne dla właściwego zrozumienia jego koncepcji „świątyni serca”.

Według Grzegorza myśli jest wiele i krążą one nieustannie, przynosząc ze sobą obrazy świata, iluzje, przeświadczenia. Ich wielość i ułuda wynikają z upadłego charakteru ludzkiej natury. Na początku jednak myśl była prosta, niezłożona i naznaczona pamięcią o Bogu. Grzech wniósł do ludzkiego serca chroniczną Jego niepamięć (zapomnienie). Serce pozbawione zwornika pamięci Boga rozpadło się na wiele różnorodnych myśli, które bez ładu i składu ciągną człowieka we wszystkie strony. Czytamy u Grzegorza:

„Początkiem i przyczyną myśli jest wykroczenie człowieka. Ono to rozbiło pamięć jedyną i prostą oraz doprowadziło do zapomnienia o Bogu. Pamięć z prostej stała się złożoną, a pozostawiona samej sobie, zatraciła się” (I, 60)<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> PG 150, 1256.

Zapomniawszy o Bogu, myśli człowieka zaczęły biec za zmysłami, uczucia za uludą fantazji, a rozum stał się niezdolny do właściwej oceny i użycia form oraz rzeczy tego świata. Człowiek stał się „zmysłowy” i czysto „mysłowy” (racjonalny), lecz bez odniesienia do jednoczącej głębi, słowem, zagubił się w sobie i w świecie. Grzegorz, analizując ów wewnętrzny chaos człowieka, pisze:

„W części racjonalnej powstają i rozwijają się myśli; w części gniewliwej powstają i rozwijają się uczucia destrukcyjne; w części pożądlivej pamięć pragnień zwierzęcych; w części intelektualnej powstają formy wyobrazeniowe; w części zaś dyskursywnej idee” (I, 63)<sup>11</sup>.

W sytuacji wewnętrznego rozbicia człowiek pamięta „wszystko”, lecz zapomina o Bogu. Jego wewnętrzny świat nie jest świątynią, miejscem Jego obecności, ani nawet domem o uporządkowanej architekturze, lecz chaosem pożądań, niepokoju i iluzji. Jeżeli myśli nie zostaną ponownie odniesione do Boga, którego powinny wspominać, człowiek wewnętrznie (i zewnętrznie) zatraci się. Proces takiego zatracania się opisał na przykład S.I. Witkiewicz w swoim *Nienasyceniu*. Można go odnaleźć w wielu innych formach współczesnej sztuki. Chaotyczna, chora myśl, tworzy chore formy.

Stan taki należałoby poddać terapii<sup>12</sup>. W teologii Grzegorza Synaity jej punktami kardynalnymi jest odnowienie pamięci Boga (*mneme tou theou*) oraz uspokojenie (*hezychia*), umieszczone w szerokim kontekście „modlitwy czystej”. Jest to proces, w którym z przestrzeni wielu chaotycznie rozrzuconych w ludzkim sercu idei, obrazów i uczuć przechodzi się do stanu pokoju i ciszy, z którego wyłania się „bez-foremny” stan modlitwy czystej. Wtedy to według Grzegorza człowiek odkrywa w sobie istnienie świątyni serca i rozpoczyna w niej właściwy kult Boga.

<sup>11</sup> PG 150, 1256.

<sup>12</sup> Por. J.C. Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris 1997.

### *Serce wolne od myśli*

Oczyszczenie serca to proces długi i złożony. Według Grzegorza najważniejszym jest oczyszczenie pamięci. Pisze on: „Przykazaniem podstawowym jest to, które nakazuje pamiętać o Bogu: «Pamiętaj o Panu, Bogu twoim zawsze» (Pwt 8. 18). Na podstawie tego przykazania inne mogą być zachowane lub zaprzepaszczone. Zapomnienie bowiem na początku doprowadziło do utraty pamięci o Bogu, zaciemniając i inne przykazania oraz ogołacając człowieka z wszelkiego dobra” (I, 17)<sup>13</sup>. W innym zaś miejscu dodaje: „Przywrócenie początkowej pamięci w miejsce pamięci zdeprawowanej, która rodzi chore myśli (*logismoi*), powoduje powrót do pradawnej prostoty” (I, 61)<sup>14</sup>.

Tym, co najgłębiej zostało zranione w człowieku, jest pamięć. To ona winna być uzdrowiona na początku tak, by na jej bazie można było stawiać kolejne kamienie duchowej świątyni. W tej perspektywie Zbawiciel, Jezus Chrystus jest tym, który zawsze o Bogu pamiętał i przypominał o Nim ludziom. On także udzielił wiernym Bożego Ducha, który nieustannie ma im o Bogu przypominać. Jednak pozostaje w człowieku pewne tragiczne napięcie: między „pamięcią zdeprawowaną” i „pamięcią początkową”, która powinna ją zastąpić. Jak jednak tego dokonać? Drogą jest asceza i praktyka modlitwy.

Asceza to zespół działań, których celem jest utrzymanie nadwątłej ludzkiej pamięci przy Bogu i wyzwolenie spoczywającego w głębiach serca Bożego Ducha. Na drodze ascezy trzeba zapomnieć o tym, co jawi się jako oczywiste, a czym zazwyczaj są obrazy tego świata wywołane przez zmysły oraz niespokojne myśli. Z drugiej strony należy przypomnieć sobie Zapomnianego. Dopomaga w tym cały system cnót. Grzegorz Synaita interesuje się jednak prze-

<sup>13</sup> PG 150, 1244.

<sup>14</sup> PG 150, 1256.

de wszystkim wymiarem wewnętrznym. Praktyka medytacji doprowadziła go do wniosku, że najważniejszą rzeczą jest rozpoznanie, opanowanie i uciszenie natłoku myśli, uczuć i obrazów. W procesie tym pomocnymi są: samotność, milczenie, skupienie i ogołocenie. Łaska wspiera i prowadzi człowieka tak wytyczoną drogą.

Czas oczyszczania serca z myśli powodujących zapomnienie Boga obfituje w okresowe wybuchy fantazji, iluzji, całej gamy uczuć od agresji po melancholijne zniechęcenie, jest okresem przechodzenia człowieka przez krainy pożądań i zwątpień. Grzegorz dużo o tym pisze. Zaleca jednak, aby się nad tym wszystkim nie zatrzymywać, ani nazbyt nie przejmować. Wszystko to bowiem tylko pokazuje, jak „zaśmieconym” jest nasze serce, ile w nim iluzorycznych, błędnych myśli, uczuć i wyobrażeń. Jeżeli człowiek z takim sercem zabierze się do pracy w ogrodzie stworzenia, to co z niej powstanie? Jaka sztuka z takiego serca wypłynie?

Jednym z zalecanych przez Grzegorza Synaitę ćwiczeń jest wmyślanie się w przyszły wiek, w eschaton (por. I, 33–60)<sup>15</sup>. Nie chodzi tu o „zastraszenie” ewentualnym sądem i karą. Jest to zabieg terapeutyczny. Zestawiając bowiem własne myśli z przyszłym wiekiem, człowiek spostrzega ich iluzoryczność i bezwartościowość. Z drugiej zaś strony skierowanie myśli, uczuć i wyobrażeń ku eschatonowi jest zwróceniem się ku ziemi niewyobrażalnej. Trwanie w obliczu tej tajemnicy wyzwala i oczyszcza. Wiara porywa człowieka ku eschatonowi, skutkiem czego jego umysł i serce stają w obliczu przekraczającej go tajemnicy i mają ostateczną odwagę puścić w niepamięć wszelkie wyobrażenia, uczucia i obrazy dotyczące stworzenia. W takim procesie serce powoli zbliża się do stanu ukojenia (*hezychia*) i czystości.

Rzeczą najbardziej pomocną w tej drodze jest modlitwa: „Tym, co naprawdę uzdrowia pamięć jest nieustanne przypominanie sobie Boga za pośrednictwem modlitwy. Wtedy to wyzwala się ona od tego, co jest jedynie czymś naturalnym i łączy się za pomocą Ducha z tym, co jest ponad naturą” (I, 61)<sup>16</sup>. Grzegorz Synaita

<sup>15</sup> Por. *PG* 150, 1249–1256.

<sup>16</sup> *PG* 150, 1256.

### *Świątynia serca*

zbudował cały system modlitwy, która otrzymała z czasem nazwę modlitwy hezychastycznej lub „modlitwy Jezusa”. Według „przepisów” owej szkoły w praktyce medytacyjno-modlitewnej należy połączyć ze sobą określoną pozycję ciała, oddech oraz powtarzaną (przypominaną) formułę zawierającą imię Jezus. Wszystko to służy uzdrowieniu pamięci, co oznacza zapomnienie rzeczy zdołnych i przypomnienie sobie Boga. Modlitwa proponowana przez Grzegorza i osadzona w systemie praktyk ascetycznych jest według niego najlepszą drogą uzdrowienia pamięci. To ona czyni „serce wolnym od wszelkich myśli”, czyni je świątynią, w której dokonuje się duchowy kult Boga. Stan rozmodlenia i zarazem wewnętrznej wolności od myśli (*logismoï*) rodzi prawdziwe ukojenia (*hezychii*) i modlitwę czystą. Jest to stan jakby zawieszenia, w którym umysł, uczucia i serce pozostają bez formy, bez obrazów i bez myśli. Jest to w całym systemie tego teologa moment ważny: chwila oczyszczenia, chwila oczekiwania, chwila oświecenia, olśniewający mrok i cisza pełna wymowy. Gdy to nastąpi — po przebyciu pustynnej krainy oczyszczenia — człowiek uświadamia sobie, że obecny jest w nim Boży Duch i że jego serce jest Ducha tego świątynią, prawdziwym sanktuarium, a on sam Jego kapłanem i przestrzenią prawdziwego kultu.

### *Prawdziwe sanktuarium Ducha*

Grzegorz dla wyrażenia procesu zachodzącego we wnętrzu człowieka, w trakcie którego uobecnia się ukryty tam Duch Boży, sięga po ideę liturgii. Odbywa się ona we wnętrzu człowieka, jest ona liturgią serca<sup>17</sup>. Wtedy to serce staje się, jak podkreśla w cytowanym już wcześniej tekście Grzegorz, „prawdziwym sanktuarium Ducha” (I, 7). Mówiąc o liturgii serca, posługuje się on terminem *hieroteion*, który pozwoliłem sobie przełożyć na „sanktuarium”. Chodzi bowiem o miejsce w świątyni, gdzie w trakcie

<sup>17</sup> Por. M. van Parys, *La liturgie du coeur selon Grégoire le Sinaïte*, „Irénikon” 51 (1978), s. 312–337.



celebracji przebywają kapłani (prezbiterzy), zwane także prezbiterium. To miejsce szczególne i święte jest centrum celebrowanych liturgicznie Misteriów (sakramentów). Serce oczyszczone z myśli, w którym zaczął działać Duch Boży, staje się sanktuarium Boga.

Nawet jeżeli mamy tu do czynienia z koncepcją przestrzeni (część świątyni), jej wymowa dotyczy wymiaru bez-przestrzennego, duchowego. W takiej to duchowej i bez-przestrzennej sferze serca, w prawdziwym sanktuarium Ducha, sprawowana jest liturgia. Grzegorz nazywa ją mistyczną ofiarą umysłu i tak o niej pisze: „Początkiem modlitwy intelektu jest działanie i oczyszczająca moc Ducha oraz mistyczna ofiara umysłu. Początkiem bowiem hezychii jest skupienie. Stanem pośrednim jest moc oświecająca oraz kontemplacja. Kresem zaś jest porwanie intelektu przez Boga” (I, 111)<sup>18</sup>. Proces oczyszczania, dochodzenia do modlitwy czystej, do serca pozbawionego myśli jest powodowany przez Ducha, a zarazem pozostaje on świadomym działaniem człowieka, ofiarą, duchowym kapłaństwem, które ofiaruje Bogu... myśli. Aby bowiem się skupić, trzeba odrzucić (ofiarować) myśli rozpraszające. Skutkiem takiego wewnętrznego działania możliwym staje się prawdziwe poznanie (kontemplacja, *theoria*) oraz całkowite zawładnięcie Boga nad człowiekiem (przebóstwienie).

W innym miejscu Grzegorz Synaita pisze: „Sanktuarium (*hierateia*) duchowym jest, jeszcze przed przyszłą szczęśliwością przekraczającą nasze zrozumienie, działalność duchowa (dosł. intelektualna) intelektu, która mistycznie ofiaruje na ołtarzu duszy Baranka Boga jako zadatek i uczestnictwo. Spożywanie zaś Baranka Bożego na ołtarzu duchowym duszy nie ogranicza się do rozumienia i uczestniczenia, lecz polega na staniu się jak ów Baranek według formy właściwej przyszłemu wiekowi. Tu, na dole jednak mamy nadzieję otrzymać zadatki misteriów, tam zaś samą rzeczywistość” (I, 112)<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> PG 150, 1278.

<sup>19</sup> PG 150, 1278.

### *Świątynia serca*

Na ile można zrozumieć (i przetłumaczyć) ów tekst, trzeba powiedzieć, że wewnętrzna ofiara jest według Grzegorza Synaity najistotniejszym działaniem intelektu („działalność intelektualna intelektu”). Okazuje się, że w sanktuarium serca, tak jak w sanktuarium świątyni z kamieni, znajduje się ołtarz i dokonuje się ofiara. Jest to ołtarz duchowy, a więc niematerialny i bezprzestrzenny. Ofiara jednak nie jest już jedynie „filozoficznym” odrzucaniem jednych myśli, a skupianiem się na innych. Tutaj proces jest już wyraźnie chrystologiczny — ofiarowanie myśli, oczyszcza serce, czyni je prawdziwym sanktuarium Ducha i łączy się z ofiarą Baranka Bożego. Chodzi o Krzyż? Chodzi o eucharystię? o jedno i drugie? Misterium Boga choć jest Jedno, jest wielowymiarowe. Ważnym pozostaje rezultat owej wewnętrznej czynności. Jest nim uczestnictwo i komunie wynika ze spożycia złożonej Bogu ofiary. To jednak jedynie pierwszy owoc. Drugim jest nie tylko rozumienie (kontemplowanie) owej rzeczywistości i uczestniczenie w niej, ale stanie się z nią jednością. Grzegorz mówi, że jest to antycypacja przyszłego wieku. Gdzie indziej mówi się o przebóstwieniu lub całkowitym opanowaniu człowieka przez Ducha (uduchowieniu). Wtedy to człowiek staje się jednym z Bogiem, jest sanktuarium i ołtarzem, kapłanem i ofiarą. Człowiek nie jest już wtedy jedynie „kamieniem do świątyni Bożej”, lecz staje się w pełni świątynią i kapłanem Ducha.

Powiązanie świątyni z kamieni i świątyni serca, a także ofiary zewnętrznej i wewnętrznej, jak mówi o tym Grzegorz Synaita, należy dopełnić wymiarem świątyni i liturgii nieba. Tekstów w tradycjach liturgicznych jest na ten temat wiele. W trakcie celebracji eucharystii w rycie bizantyńskim, po momencie anamnezy (uobecniającego wspomnienia) oraz epiklezy (przyzywania Ducha dla przemienienia złożonych darów) i po modlitwach wstawienniczych diakon modli się: „Za ofiarowane i poświęcone czcigodne dary, aby miłujący ludzkość nasz Bóg przyjął je na swój święty, nad-niebiański i duchowy ołtarz, jako woń ofiary i zesłał nam boską łaskę i dar Świętego Ducha”. Okazuje się, że istnieje ołtarz, a więc świątynia także w niebie — one również są bez-przestrzenne, gdyż leżące w sferze Boga. Istnieje więc pe-

wien łańcuch powiązań: świątynia jest w niebie, jest w sercu i jest w świecie (ta z kamienia). Taką samą pozostaje odpowiadająca im liturgia. Przyzwyczajaliśmy się do tego, że liturgia i ofiara sprawowane są jedynie w kościele, zaś tradycja mówi, że istnieje także liturgia w sercu i w niebie. Dopiero zebrane razem owe trzy wymiary (kościół, serce, niebo) dają pełnię chrześcijańskiego życia i kultu oraz ustawiają całą koncepcję architektury sakralnej w jej właściwym i pełnym wymiarze.

### *Duchowość i sztuka*

Intencją niniejszego artykułu nie było wyczerpujące omówienie nauki jednego z bizantyńskich hezychastów. Uczyniliśmy to mimowolnie, ukazując jej bogactwo i głębię. Powtórzmy, że według Grzegorza w człowieku istnieje wymiar duchowy — symbolicznie wyraża go słowo „serce”. Do tego „miejsca” biegnie wszystko, tu zmierzają przez bramy zmysłów doznania świata, tu dociera przerastająca zrozumienie łaska, tu krążą myśli, tu spotyka się widzialne i niewidzialne, intuicje i uczucia. Ważnym jest, aby owo serce stało się świątynią. W tym celu trzeba je oczyścić. W oczyszczonym sercu uobecnia się zamieszkujący tam, lecz zapomniany Duch, który skłania człowieka do sprawowania wewnętrznego kultu. Wtedy to serce staje się prawdziwą świątynią. Ów kult wzoruje się na liturgii sprawowanej w niebie. Tam to, Syn oddaje się Ojcu cały w odwiecznej ofierze miłości, rozpalony ogniem Ducha. Ofiara Syna Bożego na Krzyżu była jedynie-i-aż „uzewnętrzeniem” „dla nas i dla naszego zbawienia” tej jedynej i odwiecznej ofiary. To ona stoi u podstaw tak kultu serca, jak i kultu liturgicznego sprawowanego w naszych kościołach.

W stosunku do zagadnienia architektury i sztuki w ogóle doktrynę tego teologa można potraktować jako rodzaj wykładni i „laboratorium”. Grzegorz nie wypowiada się na temat budowy kościołów czy malarstwa. Interesuje go etap wcześniejszy, z którego wyrasta wszelka ludzka twórczość. W jego koncepcji „świątyni serca” jest jak ukryta pod ziemią kopalnia, w której spoczywają

### *Świątynia serca*

drogocenne kamienie: trzeba ją odkryć, trzeba tam zejść, poznać szlaki, wydobyć to, co cenne i dopiero na powierzchni obrobić, oprawić, uczynić widzialnym.

Według Grzegorza Synaity istnieje świątynia niebios, świątynie serc i świątynie z kamienia. Należy brać po uwagę wszystkie te trzy wymiary. Jeżeli kościoły to miejsca sprawowania świętych misterii, to ich źródło i inspiracja są zakorzenione w świątyni serca i w świątyni niebios. Tam znajdują się wzorce, które formy architektoniczne jedynie uzewnętrzniają. Sercem należy sięgnąć owego wymiaru niebios, aby móc w konkretnie kultury wznosić godnie Trój-jedynego Boga świątynie z kamieni.

Dzisiaj często ma się wrażenie, że o dwóch niewidzialnych wymiarach, które stoją u podstaw twórczości architektonicznej i artystycznej, zapomniano. Człowiek porzucił świątynię serca. Myśl jedynie bezradnie dryfuje po szlakach „kombinacji”. Porzucenie serca, centrum, zrodziło fałsz sztuki chaotycznej, która jest świadectwem zagubienia i rozbicia. Odwołując się do teologii Grzegorza, można by powiedzieć, że sztuka taka jest jedynie emanacją myśli oraz fantazji z serca nie oczyszczonego, która w sposób zupełnie nieporadny używa form i materiałów dla wznoszenia świątyń, gdyż nie odkryła ona stojącej u jej podstaw świątyni serca i odbijającej się w niej świątyni nieba. Według Grzegorza taka twórczość jest iluzją, nie zaś prawdą. Sztuka wyrosła z takiego serca jest sztuką zapomnienia, a nie przypominania o Bogu. Kościół zewnętrzny bowiem ma między innymi o Bogu przypominać. Jakże będzie to czynił, jeżeli wyrósł z serca, które o Nim zapomniało?

Jeżeli przyjmiemy, że żyjemy dzisiaj w epoce przejścia i chaosu — choć może jest to trwała postać świata — to jednym z gwarantów, które pozwoliłyby na wznoszenie mimo wszystko w tym świecie „prawdziwych świątyń”, byłaby proponowana przez autorów duchowych droga ascezy, kultury serca, hezychii, prowadząca do „miejsca”, z którego wszystko się rozpoczyna. Może z takich serc wyrośnie sztuka na miarę Boga i zarazem odpowiadająca najgłębszym pragnieniom ludzkości. Nie jeden raz już tak się stało. Nie jeden raz jeszcze tak będzie.

## *Sny nierozumne*

Potrafimy medytować nad własnymi myślami. Spogląda się wówczas na własne refleksje, uczucia, wyobraźnię „z lotu ptaka”. Stan ten nie eliminuje kłębiących się w nas myśli, lecz wprost przeciwnie: wyostreza je. Rzecz można by przyrównać do zwiedzania galerii, w której bez pośpiechu przygląda się obrazom, czegoś doświadcza, nad czymś przemyśliwuje. Postarajmy się zastosować do tego schematu i jakby z oddali przyjrzyć myślom (niczym płótnom) na temat religii, jej stanu i form, które tak lub inaczej gdzieś w nas drzemią. Pozostawmy pojęcie religii bez bliższej definicji, dodając jedynie, że często będzie nam chodzić o chrześcijaństwo w jego znanej nam, europejskiej formie.

### *Galeria mitów*

„Kiedy Bóg staje się daleki, problematyczny, nierealny, ratunkiem być może okaże się wysiłek wyobraźni, która pozwoli nam doprowadzić to odczucie do granic ostateczności; i wtedy z kolei świat bez Boga może okazać się tak nierealny, że sytuacja sama przez się ulegnie odwróceniu”<sup>1</sup>. (122)

Zatrzymajmy się przy jakimś romantycznym obrazie Caspara Friedricha czy Karla Friedricha Schinkela. Na płótnie widnieją ruiny kościoła — pośród nich wyrosło już drzewo, na horyzoncie zachodzi słońce, w kierunku którego spogląda zamysłona postać.

<sup>1</sup> Motta wszystkich podrozdziałów pochodzą z: H. de Lubac, *Paradoksy i Norwe paradoksy*, przeł. M. Rostworowska-Książek, Kraków 1995.

Obraz nastraja do zadumy nad schyłkiem: Jakże daleko jesteśmy od tego pięknego czasu, gdy nad miastami zachodniej Europy dominował dźwięk dzwonów, a kościelna wieża wszystkim wyraźnie mówiła o tym, co jest niezbywalne i najważniejsze. Teraz pozostały tylko ruiny świątyń, zgliszcza rytów i ułudy doktrynalnych systemów, pośród których błąka się zagubiony i wpatrzony czy to w siebie, czy to w bezkresną dal człowiek. Temu, kto spogląda na malunek, trochę żal, że wszystko to się skończyło lub dobiega nieuniknionego końca. Jednak, o ile potrafi przetrwać ciężar melancholii, czuje też ulgę. Mówi sobie: teraz jestem wolny, decyduję sam, a w sumie cała ta religia nie była aż tak dobra, bo przecież — ciemnota, inkwizycja, wyprawy krzyżowe, rytualizm, wpajanie lęku i poczucia winy... Nawet jeżeli w niektórych przestrzeniach geograficznych nie ma ruin, lecz nowe lub odrestaurowane kościoły z ich romańskim, gotyckim lub barokowym wystrojem, to właściwie są one jedynie żywymi grobowcami, muzeami przeszłości z ceremoniami, które nie są potrzebne nikomu (z wyjątkiem kilku „zagubionych” w przestrzeni i w czasie oraz tych, którzy czerpią z tego martwego teatru jakieś iluzoryczne pocieszenie lub zyski). Chrześcijaństwo jednak — jak wiele innych znanych nam z historii religii — po prostu przeminęło i nie ma do niego powrotu.

Myśl w jakimś masochistycznym zapamiętaniu oddaje się niszczeniu resztek ruin pozostałych w nas samych i w naszym otoczeniu: jeżeli bowiem chrześcijaństwo zawiodło i jakoś się skończyło, niechże znikną w końcu i te ruiny, i pogorzeliska myśli, które ciągle jeszcze przypominają o niespełnieniu i pamięcią swoją ludzą.

Drugi obraz jest inny. Niech będzie to „Chrystus św. Jana od Krzyża” Salvadora Dalí. Oto Jezus w momencie swej śmierci na Krzyżu. Interesującą jest jednak perspektywa: to spojrzenie „z góry” na Krzyż, który jakby wzlatywał nad „ziemią, planetą ludzi”. Ukrzyżowany tryumfuje jednoznacznie i nieodparcie. Ludzkie sprawy, podziały kościołów, poszukiwania teologów, przypyły i odpływy pobożności, różnice kulturowe, kryzysy religijnych form itd., wszystko to jednoczy zwycięski Krzyż.

Spoglądający na to malowidło widz odczuwa dumę: zwycięża wraz z Galilejczykiem i z innymi, którzy do Niego należą, i wie, że nawet jeżeli czasami nastają kryzysy czy trudności, obecność i ostateczny tryumf chrześcijaństwa są niepodważalne.

Z daleka raz jeszcze widz przygląda się tym dwóm tak różnym od siebie obrazom. Obydwa są w nim i chciałby je w sobie pogodzić. Uznając, że chrześcijaństwo jest w ruinie, w porywie heroicznej nadziei pragnie nadać temu jakiś sens. Może wtedy odkryć nieco uspokajające i „użyteczne” rozwiązanie. Mówi sobie: wszystko się skończyło lub kończy, ale może oznacza to narodziny czegoś nowego. Chrześcijaństwo i jego kościoły są zarysem, który przecież przetrwa w pamięci ludzkości. Z tej śmierci wyłoni się coś innego (tu otwiera się pole popisu dla zdolnych „proroków”).

Przyzwyczajaliśmy się bowiem do myślenia, że religia ma wartość dlatego, że — jak dowodzą historycy — towarzyszy człowiekowi od zawsze. Dzisiaj takie uzasadnianie lub przekonywanie do religii przegrywa. Argumentuje się co prawda, że człowiek z natury swojej jest religijny (*homo religiosus*), a chrześcijaństwo ma już dwa tysiące lat i do niego powołany jest każdy człowiek (*anima naturaliter christiana*), toteż jest niemożliwe, by miało ono po prostu zaniknąć. Post- i post-post modernści przekonują jednak, że trzeba stare religie odrzucić. Dopiero z tego, co dzieje się dziś, wyłoni się może religia prawdziwa, która z czasem będzie miała swoich proroków, swoich założycieli, swoje święte księgi, ryty i miejsca kultu, swoje teologie, kosmologie i antropologie — słowem, swoją cywilizację. Będzie tak samo, jedynie trochę inaczej i może nawet lepiej. W takiej perspektywie dwa tysiące lat nie znaczą nic. A może religię czeka jedynie stopniowy rozkład, popadanie w barbarzyński chaos i totalna katastrofa. Myśli takie można snuć w nieskończoność, używając coraz to bardziej wyrafinowanych technik wyrazu i barwiąc wszystko raz na czarno, raz na różowo.

Gdy jednak usiłuje się nabrać dystansu do takiego myślenia o religii, cóż wyłania się na horyzoncie? Zdaje się, że w tym wszystkim umysł walczy o obraz, woła o wizję: niech będzie to

*Sny nierozumne*

ruina albo zachwycająca katedra, chaos lub tryumfująca struktura. Gdy zaś myśl zmęczy się tym krążeniem po labiryncie wyobrażeń, poddaje się rezygnacji — niech więc nie będzie nic! Nie jesteśmy jednak w stanie żyć bez jakiegoś wyobrażenia naszej religijności. Na bazie zaobserwowanych faktów oraz znanych nam form, tworzymy „obrazy” klęski albo tryumfu — na ich to podstawie rysujemy przestrzenie rozpaczki lub nadziei. W nich to się ustawiamy, przebieramy w szaty, które pasują do sceny przez nas samych narysowanej. Wszak forma jest ważna — od formy jednak jest już tylko krok do formalizmu. Sformalizowana bowiem może być nie tylko stara religia, lecz również nihilizm.

### *Historiozofie*

„Marząc o kulcie czystego ducha lub o czystym Kościele Ducha, nie zauważamy, ukrytego w tym marzeniu niebezpieczeństwa: zamiast ducha litery, niesie ono ze sobą wyłącznie literę ducha”. (134)

Swoją koncepcję dziejów mają judaizm, chrześcijaństwo, islam. Niezliczone wizje i syntezy tworzyli historycy religii, kultury, cywilizacji. Często tego typu rozprawy były i są mniej lub bardziej zamaskowaną polemiką z jakimś aspektem teraźniejszości lub pośrednio usiłują wytyczyć kierunek przyszłości. Jedną z takich historiozoficznych propozycji był joachimizm, wywodzący się od kalabryjskiego opata Joachima z Fiore († 1202). W wizji tego mnicha cała historia dzieli się na trzy epoki: pierwsza rozciąga się od Adama do momentu Wcielenia i została nazwana epoką Ojca oraz Starego Testamentu; druga, należąca do Syna, rozciąga się od czasów Jezusa Chrystusa do XIII wieku i jest epoką Nowego Testamentu; trzecia epoka miała być epoką Ducha oraz „odwiecznej Dobrej Nowiny” (por. Ap 14. 6) i zacząć się krótko po śmierci Joachima, który owej epoki chciał być prorokiem, a założony przez niego zakon jej zaczynem. Była to wizja niezwykle atrakcyjna. Jej siła tkwiła w tym, że w trzech szybkich acz szerokich ruchach ukazywała „całe” dzieje ludzkości, była błyskotliwą



syntezą przeszłości i zarazem otwierała na przyszłość. Sytuację obecną i stan Kościoła określał jako niedoskonałe i przejściowe. Epoka Ducha miała być ostatecznym wejściem wieczności w dzieje, skutkiem czego to one stawały się wiecznością.

Joachimowa wizja wyrosła z rozczarowania istniejącym stanem rzeczy: przyście Jezusa Chrystusa nic nie zmieniło, a założony przez Niego Kościół był taką samą nieudolną instytucją jak wszystkie inne instytucje tego świata. Chcąc jednak usprawiedliwić Wcielenie i obecność Kościoła, Joachim z Fiore w swojej wizji hojnie zaoferował im role przygotowujące i pośredniczące w narodzinach nowej i jedynie prawdziwej epoki religijnej oraz doskonałego Kościoła.

Pomińmy w tej chwili wszelkie „nieprawidłowości” takie jak rozdzielenie Trójcy w Jej działaniu historycznym tak, że w danej epoce działa tylko jedna z Osób, czy też zepchnięcie na dalszy plan dzieła Chrystusa i Jego Osobę. Wizja ta znalazła jednak w przeszłości swoich zwolenników i wielbicieli; nie brak ich także i dzisiaj (nawet jeżeli nie odwołują się oni bezpośrednio i świadomie do Joachima). Joachimizm zdaje się ukazywać tkwiący w ludzkiej naturze niezaspokojony głód religijnych wyobrażeń, snów nierozumnych na temat Boga, świata i człowieka.

Od śmierci Joachima minęło osiem stuleci, epoka Ducha jednak nie nastąpiła. Po Joachimie nieustannie przychodzili inni i w taki lub inny sposób przetwarzali jego wizję<sup>2</sup>. Byli więc mistycy pierwszego franciszkanizmu, którzy oczekiwali Kościoła duchowego i nowej epoki Ducha, której inicjatorem miał być Franciszek z Asyżu. Podobnymi snami żyli mistycy niektórych nurtów protestantyzmu czy przeróżne wariacje „różokrzyżowców”. O nowej epoce ducha i o nowym Kościele marzyli Swedenborg, Lessing, Herder, Schelling, Hegel. W ślad za nimi szli romantycy wszelkiej maści. Kiedy zaś porzucono wymiar „duchowy”, pojawili się działający w „materii dziejów” totalitarni dyktatorzy, którzy zamiast oczekiwać, postanowili wziąć sprawę w swoje ręce i tą drogą wprowadzić nową epokę.

<sup>2</sup> Por. H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, Paris 1979 (t. 1), 1981 (t. 2).

### *Sny nierozumne*

Takich nierozumnych wizji było więcej, również w łonie Kościoła. Wystarczy wspomnieć o potrydenckich misjonarzach w Amerykach i w Azji. Podobne sny odnajdziemy w bliższych nam czasach — w okolicach Soboru Watykańskiego Drugiego mówiło się o „wiośnie Kościoła” lub o tym, że Kościół nareszcie „rodzi się w duszach”. Równie złudne okazały się prognozy, zgodnie z którymi po względnie krótkim okresie „nowej ewangelizacji” nastanie w końcu epoka „cywilizacji miłości”. Jesteśmy podatni (i kuszeni?) na oddziaływanie utopijnych wizji i tworzymy coraz to nowe autorytarne interpretacje dziejów. Z nieodpartą pewnością mówi się w nich, że coś było tak, a będzie tak, lub że nie było i nie będzie. Dzieli się dzieje na „przed” i na „po”, a przestrzenie na Zachód, Wschód, na rozwinięte i nierozwinięte, na włączonych i wykluczonych. Wyróżnione elementy opatruje się wartościującym komentarzem. Wschód staje się wtedy mistyczny, a Zachód racjonalny, rozwinięty Zachód jest zsekularyzowany zaś kraje nierozwinięte pozostają nadal oazami religijności itd. Wszystko to jest słuszne, lecz jedynie do pewnego stopnia. Refleksja nad religią w kategoriach historiozoficznych pada ofiarą bujnej wyobraźni, nierozumnych snów i ciasnej spekulacji, które gubią podstawową prawdę, że religia ma do czynienia nade wszystko z Bogiem, który jest Niepojęty i Niewidzialny.

### *Modlitwa*

„Strach przed modlitwą: czy nie jest to strach przed złudzeniem  
czy przed prawdą?  
Strach przed psychologicznymi komplikacjami czy przed Bogiem?  
I czy przypadkiem nie jest to strach zarówno przed odnalezieniem,  
jak i zagubieniem siebie?” (109)

Zastanówmy się teraz, jak człowiek zwraca się do Niewidzialnego. To obcowanie nazywamy modlitwą i stanowi ona serce wszelkiej religijności. Religia może bowiem być w swojej formie lub w naszym jej rozumieniu w stanie ruiny lub też rozkwitu i ekspansji. Jak długo jednak człowiek z głębi serca będzie się

zwracał ku Niewidzialnemu, tak długo jego religijność będzie żywa. Teoretycy dziejów religii i interpretatorzy sytuacji obecnej mogą marzyć i pisać o epoce upadku lub o nadchodzącej epoce odnowy, mogą umieszczać człowieka w szeregu długiego lub krótkiego łańcucha dziejów, mogą kreślić wizje przyszłości lub zaprzeczać możliwości ich sformułowania. W pewnym jednak momencie człowiek po prostu przymyka oczy i w modlitwie zwraca się ku Niewidzialnemu i Niepojętemu.

Niezwykle zastanawiające jest to, że religia (każda), która tyle ma do czynienia z Niewidzialnym i do obcowania z Nim wychowuje, zarazem taką wagę przywiązywała do obrazów, form, formuł i prawnych regulacji zachowań. Zadziwia też, że serce dotknięte Niewidzialnym i Niepojętym jest zdolne potem do snucia opowieści, pisania muzyki, malowania obrazów, tworzenia rytuałów. Serce bowiem dotknięte przez Niewidzialnego pragnie Go tropić, a Nim zainspirowane chce się tym doświadczeniem z innymi podzielić, tworzy więc świadectwa spotkania. Winny one być „jak szyba” — często zaś stają się „zasłoną”. Są to formy wtórne, które jednak czasami (za często!) przybierają znamion absolutnych i bywają ubóstwiane. Niebywała jest ludzka zdolność do tworzenia bożków — także tych subtelnych, utkanych z uczuć, myśli i wyobraźni. Jakby człowiek nie był w stanie unieść ubóstwa i powagi Obecnego, Niewidzialnego i Niepojętego. Religie (wszystkie) pełne są idoli: szabat jest ważniejszy od dobroci, ludzkie prawa, zwyczaje, formy i formuły ważniejsze od Słowa i Obecności Boga itd. Człowiek zaś, aby nie zostać posądzonym o wiarołomstwo, zmuszony jest do przestrzegania jakże zewnętrznych, zmiennych i społecznie uwarunkowanych form pobożnościowych zachowań i schematów myślenia. Jak bardzo trzeba czasami przebierać się i stroić (także w wymiarze wewnętrznym), aby móc mieć „słuszny” dostęp do Niewidzialnego. Jest to nie tylko jeden z paradoksów, lecz prawdziwy dramat rozgrywający się w przestrzeni religijnego bytowania człowieka.

Religie silą się na budowanie teologicznych systemów doktrynalnych, aby wytłumaczyć współistnienie i przenikanie się widzialnych znamion i Niewidzialnego, pojęciowych formuł

i Niepojętego. Mówi się więc na przykład w chrześcijaństwie o wierze szukającej rozumienia albo wypracowuje się doktrynę o ikonie. Nie zawsze jednak w labiryncie wywodów łatwo oddzielić wymiar widzialnego od tego, co przed nim zakryte, czy połączyć się w subtelnościach, które oddzielają ikonę od obrazu, a adorację od czci. Ikona bowiem jest jak okno, obraz zaś jak zasłona. Adoracja należy się wyłącznie Bogu, czcić zaś można ikony, relikwie, świętych i inne widzialne formy powiązane ze sferą Niewidzialnego. Jednak przejście ze sfery widzialnej ku Niewidzialnemu nie dokonuje się jak po moście. Między tymi dwoma rzeczywistościami rozciąga się otchłań — istnieje jedynie możliwość skoku. W chrześcijaństwie ten skok nazywa się wiarą, a swój wyraz znajduje w modlitwie. Dlaczego jednak ci, którzy uczą wiary, często pozostają tak schematyczni i bojaźliwie zamknięci w widzialnych formach, formułach, obrazach i historiozofiach? Są jak strażnicy mostów zawieszonych w próżni, kasjerzy biletów do kolejki, która nie dociera na szczyt.

Św. Paweł dyskutując z tymi, którzy za wiele sobie chcieli wyobrazić na temat formy ludzkich ciał po zmartwychwstaniu, odpowiadał: „O nierozumny (gr. *afron*)! Przecież to, co siejesz nie ożyje, jeżeli wprzód nie obumrze” (1 Kor 15. 36). Pawłowi chodziło oczywiście o *eschaton*, jednak zdanie to można odnieść do wszystkich kwestii religijnych. Nierozumni są ci, którzy za wiele chcą opowiedzieć, wyjaśnić, opisać w kolorach czarnych bądź różowych. Ich opowieści to sny nierozumne.

Czasami zaś przychodzi na człowieka lub społeczność żyjącą w danej religii okres ogołocenia — to Niewidzialny doprasza się swej Obecności. A może to ludzkie serce doprasza się zapomnianego i zagłuszonego wyrazistością obrazów i słów wymiaru Niewidzialnego i Niepojętego. W klasycznej mistyce chrześcijańskiej taki proces „oczyszczania” określa się za św. Janem od Krzyża mianem nocy biernej zmysłów, uczuć i rozumu. Religia może być w rozkwicie i w pełni ekspansji, a nagle przestanie to przemawiać do człowieka, gdyż porywa go w siebie sam Niepojęty, a do Niepojętego idzie się przez niepojętość, do Niewidzialnego przez niewidzialność. Czasami egzystencjalna

klęska i rozsypanie się form religijności mogą się stać bramą ku Bogu. Najprawdopodobniej przez podobne procesy przechodzą okresowo religie i kościoły.

Mam wrażenie, że katolicyzm (przynajmniej ten zachodni) w ciągu ostatnich dziesięcioleci za bardzo pogrążył się w wi-  
dzialności i w racjonalności. Oskarżony o wycofanie się ze świata,  
chciał za wszelką cenę uzasadnić rację swego istnienia. Ale religia  
nie sprowadza się jedynie do tłumaczenia, informowania i po-  
prawek liturgiczno-estetycznych — jej istotą jest uczestnictwo  
i świadectwo. Katolicyzm w swoim przegadaniu i nieustannym  
korygowaniu form wyczerpał się. Jednak droga nie wiedzie też  
przez powrót do form utraconych, o czym marzą integralności czy  
restauratorzy, którzy przestraszeni konsekwencjami otwarcia,  
zaczęli ponownie zamykać wszystkie drzwi. Taką przynajmniej  
„historiozofię” sytuacji maluje mi moja wyobraźnia (może też są  
to sny nierozumne).

### *Szklanka wody*

„Jeden fakt będący potwierdzeniem żywej Ewangelii wystarczy,  
aby sens Ewangelii uzasadnić po wsze czasy”. (128)

Powróćmy raz jeszcze do historii i interpretacji procesów histo-  
rycznych. W relacjach o przeszłości fakty mieszają się z psycholo-  
gią, socjologią, polityką i ekonomią — nie są one wolne od błędów.  
Wstępne założenia metodologiczne, konieczne uogólnienia spra-  
wiają, że relacje te nie notują najważniejszego wydarzenia — oto  
spragnionemu człowiekowi podaje ktoś kubek wody. Może stać się  
to w barze, przy drodze albo dokonać bardziej spektakularnie, jak  
ukazał to twórca opowieści o Ben Hurze. Ważne jest jednak, że  
właśnie w tej przestrzeni rozgrywa się prawdziwe życie religijne.  
Wielkie katedry i misternie zbudowane systemy religijnych kultów  
i doktryn mogą obrócić się w ruinę, ale wystarczy, że ktoś poda  
szklankę wody ze względu na Chrystusa, a w tym miejscu wytryśnie  
źródło, zakwitnie drzewo żywota i pojawi się prawdziwa katedra.

Można w tym miejscu nawiązać do rozróżnienia między *sacrum* i *sanctum*, o którym mówił J. Tischner:

„*Sanctum* to świętość i dobro. Zginasz kolana przed dobrem i miłością. Ale jest to coś więcej niż przeżycie estetyczne. Możesz to bardzo dobrze obserwować w sztuce. Na przykład ikona to jest *sanctum*, a nie *sacrum*. Natomiast z drugiej strony masz Nietzschego albo Hieronima Boscha, który ci pakuje *mysterium tremendum* i *fascinosum*, masz całą religijność barokową z tańcami śmierci. Jean Delumeau, pisząc *Strach w cywilizacji zachodnioeuropejskiej*, krok po kroku dokumentował, jak *sacrum* wypierało elementarne doświadczenie *sanctum*. (...) i wszystkie tendencje totalitarne w Kościele są związane z sakralizacją zastępującą sanktyfikację. Dlatego w pewnym sensie desakralizacja jest konieczna, żeby można było świat sanktyfikować. (...) Po pierwsze, *sanctum* to zawsze jest człowiek. Po drugie, jest to dobry człowiek. *Sanctum* to dobroć. Ten człowiek wyraża swoją dobroć przez «słowo życia», przez uczynki. Dobro, kiedy jest przyjmowane przez człowieka, ożywa. W chrześcijaństwie jest tylko *sanctissimum* — świętość, największe dobro, a potem już *sanctum*, czyli święci ludzie. (...) w *sacrum* nie możesz odróżnić dobra od zła, a *sanctum* to samo dobro. To jest klucz do religii. Jak się tego nie chwyci, idzie się w religii zupełnie fałszywymi tropami”<sup>3</sup>.

Cywilizacja Zachodu prawdopodobnie przeżywa kryzys *sacrum*, niekoniecznie zaś kryzys *sanctum*. Może też ostatnimi czasy za wiele energii poświęcono formom religii, rozważaniu, jak jedną formę zastąpić inną. Świat i Kościół zachodni są jak artysta, który ugania się za coraz to oryginalniejszą formą i jej interpretacją, a gubi istotę. W rezultacie odczuwa się pustkę znużenia.

Przywołajmy znów słowa Tischnera, który, wczytując się w refleksje Millon-Delsol, pisał o upadku Ikara. Za autorką *Souci contemporain* przekonywał, że potomkowie Ikara nie potrafią odnaleźć się w labiryncie świata, do którego ponownie spadli, jednak „wciąż stoją przed jakąś szansą. Nie muszą patrzeć w niebo, by

<sup>3</sup> A. Michnik, J. Tischner, J. Żakowski, *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995, s. 503–504.

widzieć, co jest dobre. Niech raczej patrzą na twarze bliźnich, którzy obok nich i z nimi kręcą się w labiryncie. Nie należy porzucać bliźniego w jego nieszczęściu, nawet wtedy, gdy wzywa ku sobie «dobro jako takie». Należy szukać obok siebie dobra konkretnego, zagrożonego konkretnym złem. Wszystko bowiem wskazuje na to, że dobro nie jest najpierw ani we mnie, ani w tobie, lecz między nami i dopiero potem, jeśli zostanie wybrane i przyswojone, może pojawić się w nas i przez nas<sup>4</sup>.

Z takiego przyswojenia sobie dobra może (ale nie musi) wyrosnąć jakaś zachwycająca religijna forma lub doktrynalny system. Religia nie jest jednak sprawą, która rozgrywa się w galerii myśli, ani nie należy do królestwa historiozofów. Jest wymiarem modlitwy i dobra. Jeżeli zdarzają się okresy w historii lub w indywidualnym życiu człowieka, gdy wszystko ulega zaciemnieniu, nadzieja nakazuje widzieć w tym „jedynie” oczyszczenie. „Nie wyście mnie wybrali, lecz to Ja was wybrałem byście szli i owoc przynosili”. Ziarno nie wyrośnie, jeśli wpierv nie obumrze — to, co wyrośnie, przerasta możliwe wyobrażenie wsparte na ziarnie. Jest czyste i przezroczyste jak woda. Zaciemnienie często jest rozjaśnieniem. Zdarza się, że widzimy (słusznie i prawdziwie) tylko jedną stronę — ciemność. Dynamizm nadziei nakazuje dozukiwać się w niej promieni niewidzialnej światłości. Czasami przejście z jednej sfery (ciemności) do drugiej (jasności) dokonuje się dzięki podanej szklance wody. Dzięki spotkaniu.

### *Kto jest na wygnaniu?*

„Czy tęsknimy za Ogrodem Ojca?” (123)

Przymykając oczy i otwierając serce w modlitwie, jak również otrzymując lub podając szklankę wody, czegoż nad wszystko doświadczamy? Tego, że to my jesteśmy poza Bogiem, a nie Bóg poza nami. To nie Bóg jest na wygnaniu — to my jesteśmy wygnani ze

<sup>4</sup>J. Tischner, *Ksiądz na manowcach*, ed. cit., s. 310–311.

*Sny nierozumne*

sfery Boga. Przeżyć oddalenie (wygnanie), połapać się w tym, wrócić do siebie i stamtąd wracać do Boga — to najwyraźniej główna linia dynamizmu życia religijnego. Bo czyż człowiek może wygnać Boga? Kim jest człowiek — Kim jest Bóg? o jakiego Boga w tym wszystkim chodzi? Czy naprawdę wydaje się nam, że mamy tak wielką moc?

I jeszcze jedno. Nie ma religii doskonałej. Kościół był, jest i będzie jedynie niewygodnym wehikułem wiodącym ku Bogu. Teresa z Avila mówiła, że całe życie (choćby i to najbardziej religijne i to przeżywane w jak najdoskonalszym systemie religijnym) jest podobne do nieprzespanej nocy spędzonej w jakimś kiepskim zajeździe. I choćby dokonywało się tysiące przystosowań i modernizacji, niewygodna pozostanie. Religia ze swoimi rytami, pisniami, znakami, kastami zawsze jedynie w przybliżeniu, nieporadnie, bardzo niedoskonale, po partacku, będzie wskazywała na Boga. Człowiek, gdy staje się religijny, odkrywa, że jest w drodze, że w drodze jest i Kościół, który w najlepszym razie przypomina pośpiesznie skleconą knajpę przydrożną.

Trawestując słowa Miłosza z *Piosenki o końcu świata*, można powiedzieć „że innego Kościoła nie będzie”. Marzenia o „nowych epokach” i „nowych Kościołach” są snami nierozumnymi. Właśnie w tym wszystkim (i pomimo tego wszystkiego), Bóg otwiera serce na modlitwę i podaje — rękoma innych — szklankę wody. Wtedy człowiek rozumie, że jest na wygnaniu, że innego znaku nie będzie, że musi podjąć trud powrotu. I złapie się tego: szklanki wody, nieporadnej modlitwy i będzie mówił „Panie do kogóż pójdziemy, Ty masz słowa życia wiecznego”. Mimo wszystko.



## *Przebudzenie*

Ponieważ rzecz jest poważna, zacznijmy od słów Norwida, który na początku swego *Milczenia* stawia pytanie: „Czy można śpiącego przebudzić g r z e c z n i e?” i zaraz sam sobie odpowiada: „Podobno, że nie: gdyby albowiem budziło się go upadkiem na twarz najbliższego listka róży, jeszcze byłoby to tylko bardzo wykwintnie albo poetycko pomyślanym, lecz nie byłoby g r z e c z n i e, bo końcem końców, trzeba śpiącemu przerwać snowania myśli jego — i to przerwać doraźnie, nie powoli, lecz nagle, przenosząc go jednym ruchem w rzeczywistość i w oczywistość inną. Nie można przeto z oczywistości jednej przerzucić nikogo w drugą sposobem g r z e c z n y m, i pewne brutalstwo nierozłącznym zdawa się być od roboty takowej”.

Na listku róży opadającym na twarz śpiącego można by napisać: „Nie wszyscy są tacy” lub „Świętość istnieje”. Jednak pewnej brutalności związanej z przebudzeniem do innej rzeczywistości uniknąć nie można — zwłaszcza, gdy rzecz dotyczy molestowania seksualnego dzieci i nieletnich ze strony katolickich duchownych. Problem ten od pewnego czasu bulwersuje opinię publiczną w wielu krajach. Towarzyszące temu faktowi, całkiem zrozumiałe, silne emocje utrudniają rzeczowe podejście do problemu. Jedynym rozwiązaniem zdaje się spokojne przedstawienie faktów oraz pewien nad nimi namysł. Jest to obecnie, przynajmniej częściowo, możliwe dzięki studiom, jakie przeprowadzili Thomas P. Doyle (dominikanin), Richard A.W. Sipe (teolog i psychiatra) i Patric J. Wall (teolog i prawnik) i udostępniłi w książce: *Sex, Priests and Secret Codes. The Catholic Church's 2,000-Year Paper*

*Trial of Sexual Abuse*<sup>\*</sup>, która ostatnio (2007) — warto fakt ten podkreślić — została wyróżniona złotym medalem w konkursie Independent Publisher Book Awards i to w dziale książek o tematyce religijnej.

Badania owych trzech naukowców dotyczą Kościoła katolickiego w USA, jednak wydaje mi się, że dotyczą one jeżeli nie wszystkich, to na pewno wielu chrześcijan, gdyż „jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało”, stąd też „gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki” (1 Kor 12. 12, 26).

Z dostarczonych przez autorów danych wynika, że w USA na przestrzeni ostatnich 50 lat ok. 4.500 duchownych (w tym również biskupów i zakonników) dopuściło się aktów seksualnego molestowania dzieci i młodzieży. Przeciwko około 700 z nich wytoczono już procesy, a 150 skazano na pobyt w więzieniach. Szacuje się, że aktów pedofilii średnio dopuszcza się od 5 do 7 procent duchownych. Liczbę ofiar aktów pedofilskich ze strony kleru w ostatnich dziesięcioleciach szacuje się na 100–150 tysięcy osób. Jak do tej pory rzecz kosztowała Kościół katolicki w USA ponad 800 milionów dolarów.

Te ogólne statystyki można ukonkretnić danymi lokalnymi. Np. badania przeprowadzone w 1993 roku w franciszkańskim niższym seminarium duchownym (uczniowie w wieku 13–17 lat) w Santa Barbara w Kalifornii wykazały, że 25% członków kadry pedagogicznej miało nieodpowiednie zachowania seksualne w stosunku do uczniów. Podobne statystyki przyniosły badania za okres 1968–1986 w jednym z niższych seminariów prowadzonych przez kapucynów w środkowych Stanach. W benedyktyńskiej wspólnotcie ze stanu Minnesota procent molestujących młodzież i dzieci mnichów wynosił w roku 2004 ok. 10%.

W statystykach nie jest łatwo się zorientować, gdyż różne strony podają różne dane. Hierarchia je zaniża, zaś środki masowego przekazu zawyżają. Np. biskup z San Diego powiedział, że w jego diecezji o pedofilię oskarżono 66 księży, z których 22 przypadki

<sup>\*</sup> Los Angeles 2006.

hierarcha ów uznał za pobawione postaw, co nie zmienia faktu, że przeciwko diecezji otwarto 150 rozpraw sądowych o pedofilię. W diecezji Bostonu 7,8% księży seksualnie molestowało młodzież i dzieci. W 1986 roku w diecezji Arizony odsetek takich księży sięgnął 24%. W diecezji Los Angeles za lata 1930–2003 doliczono się 244 księży pedofilów, którzy swoją obecnością skazili połowę parafii tej diecezji.

W ostatnich latach diecezja Louisville (Kentucky) zapłaciła w procesach przeciw księżom pedofilom 25 milionów dolarów, Boston 85 milionów dolarów, a Orange (Kalifornia) 100 milionów dolarów. W księżce dużo jest tego rodzaju statystyk, które mówią o bankructwie finansowym diecezji i kościelnych instytucji, lecz wskazują także na bankructwo moralne Kościoła. Czy można było tego uniknąć? Zdaniem Autorów, przynajmniej po części, tak.

W 1947 roku ojciec Gerald Fitzgerald otworzył w USA ośrodek zajmujący się leczeniem problemów psycho-emocjonalnych księży (głównie alkoholizmu), jednak już w 1952 roku pisał do biskupów w USA listy zaznaczając, że u swoich pacjentów spotkał się z licznymi przypadkami pedofilii, a od 1966 roku w swoim ośrodku prowadził dla nich specjalny program terapeutyczny. W rok później (1967) odbyły się na Uniwersytecie Notre Dame obrady komisji dla odnowy pastoralnej, która oficjalnie podniosła problem nadużyć seksualnych (nie tylko w dziedzinie pedofilii) ze strony kleru.

Za zgodą Konferencji Episkopatu USA od 1968 roku zaczęto przeprowadzać badania nad sytuacją psychologiczną amerykańskiego kleru, które po kilku latach zaprezentowano biskupom i wyższym przełożonym zakonnym. Stwierdzały one, że z 1500 przebadanych księży na przestrzeni 40 lat 20–25% miało poważne problemy natury psychiatrycznej, a 60–70% cierpiało z powodu niedojrzałości emocjonalnej; ujmując rzecz od innej strony, podawano, że 7% amerykańskich księży było psychologicznie i emocjonalnie dojrzałych, 18% było w fazie psychologicznego i emocjonalnego rozwoju, 66% było pod tym względem niedorozwiniętych, a 8% po prostu chorych.

Zaglądam do przypisów książki i odnotowuję, że powyższe dane pochodzą z dwóch źródeł: pierwszym jest nie opublikowane studium Conrada Baarsa i Anny Terruwe, M.D., *The Role of the Church in the Causation, Treatment and Prevention of the Crisis in the Priesthood*, które w 1971 roku autorzy zaprezentowali na Synodzie Biskupów w Watykanie, a następnie przedstawili Konferencji Episkopatu Stanów Zjednoczonych; drugim praca Eugene'a Kennedy'ego i Victora Hecklera, *The Catholic Priest in the United States: Psychological Investigation* \*\*.

Autorzy omawianej tu książki, przytaczając niepokojące statystyki, byli świadomi, że w tej dziedzinie ścierają się z sobą różne tendencje, metodologie, wyniki i interpretacje. Trudno jednak posądzić ich o to, by ulegli urokowi „mitu” o epidemii niedojrzałości emocjonalnej księży. Podając niniejsze dane, pragnęli nade wszystko zaznaczyć, że już na początku lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku zarówno Watykan, jak i Konferencja Episkopatu USA zostali poinformowani o istnieniu poważnych (nawet dopuszczając pewien margines błędu w materiale dowodowym) problemów w dziedzinie emocjonalnej niedojrzałości oraz praktyki (czy też raczej nie praktykowania) celibatu wśród amerykańskich duchownych i że pomimo tej wiedzy ani w porę, ani odpowiednio nie zareagowali.

W 1990 ukazało się studium Sipe'a, który po 25 latach pracy i zanalizowaniu ponad 1500 księży w latach 1960–1985 wykazał, że w tej liczbie i w tej przestrzeni czasu 6% księży było pedofilami, 20–25% prowadziło regularną aktywność seksualną z kobietami, a 15% z dorosłymi mężczyznami. Autor ten po dalszych piętnastu latach swoich badań w dziedzinie celibatu katolickiego kleru, nadal podtrzymuje powyższe statystyki (R. Sipe, *Celibacy in Crisis. A Secret World Revisited*, Brenner-Routledge, 2003).

W 1984 roku wybuchły w USA pierwsze publiczne skandale „księży pedofilów”. Niektóre osoby (niestety nie należące do hierarchii Kościoła) zdawały sobie sprawę, że jest to jedynie szczyt góry

\*\* Washington 1972.

lodowej niesłuchanie złożonego problemu, który nie rozwiązany szybko i w sposób właściwy, doprowadzi do wielkich spustoszeń w Kościele, w społeczeństwie i w sercach. Poinformowano o tym biskupów i ówczesnego nuncjusza w Waszyngtonie (kardynała Pio Laghi'ego), a trzy osoby (ojciec M. Peterson, F.R. Mounton i ojciec T.P. Doyle) sporządziły specjalny dokument (*The Problem of Sexual Molestation by Roman Catholic Clergy: Meeting Problem in a Comprehensive and Responsible Manner*), rodzaj podręcznika (*manual*), który ujmował problem pedofilii od strony prawa kościelnego i cywilnego oraz proponował konkretną procedurę postępowania tak w stosunku do księży przestępców, jak i ich ofiar. Autorzy stworzyli plan działania, który według nich przy nakładzie 3 mln dolarów był w stanie powstrzymać wzbierającą falę. W grudniu 1985 roku „podręcznik” został wysłany do wszystkich biskupów i wyższych przełożonych zakonnych w USA. Twórcy podręcznika działali z dobrej woli i za swoją pracę wykonaną („podręcznik”) oraz tą do wykonania (wprowadzenie zasad „podręcznika” w życie) nie domagali się żadnej odpłaty. Biskupi ani im nie podziękowali, ani nie odpowiedzieli, ani nie zastosowali się do ich propozycji. Pod naciskiem pewnych środowisk obiecano co prawda utworzyć komisję mającą zająć się problemem (pośrednikiem w tych rozmowach był abp William Levada, aktualnie Prefekt Kongregacji ds. Wiary), jednak tak naprawdę przez kolejne kilkanaście lat nic nie uczyniono. Biskupom udało się jedynie na pewien czas rzecz wyciszyć na forum publicznym. Dopiero w 2002 roku, gdy informacje o skandalach pedofilskich księży zaczęły dosłownie zalewać amerykański kościół i tamtejsze społeczeństwo oraz po wezwaniu amerykańskich kardynałów do Watykanu (22–25 kwietnia 2002), który wyraźnie „zaniepokoił się” wrzawą rozpetaną przez środki masowego przekazu, biskupi wzięli pod rozwagę „podręcznik” i częściowo zaczęli stosować się do jego wskazań. Było już jednak za późno.

Pozwolę sobie w tym miejscu na pewną dygresję natury „historyczno-politycznej”. W latach sześćdziesiątych, krótko po Soborze, Kościół i społeczeństwo zachodnie obejmowały fale optymistycznej odnowy. Wtedy też pojawiły się pierwsze relacje na

temat molestowania seksualnego dzieci i młodzieży ze strony katolickiego kleru i zaczęto tworzyć ośrodki terapeutyczne oraz powierzać, przynajmniej częściowo, ów problem psychiatrom i psychologom. Nigdy jednak nie zreformowano radykalnie struktury systemu klerikalnego. Jednak z końcem lat siedemdziesiątych ów okres „odnowy” zaczęto uważać za czas „błędów i wypaczeń”; aparat kościelny zainicjował silną politykę „restauracji” i za wszelką cenę starał się wypromować silne i nowe oblicze Kościoła. Wszystkie więc „niedoskonałości” zmiatano pod dywan. Z kolei rok 2002 był w USA okresem przygotowań do wojny w Iraku i jedynym liczącym się na forum publicznym głosem, sprzeciwiającym się tej wojnie mógł być głos katolików — *de facto* Jan Paweł II stanowczo wypowiadał się przeciwko tej wojnie. Amerykańska hierarchia była jednak już wtedy publicznie skompromitowana skandalami „księży pedofilów” i praktycznie utraciła go w tej debacie. Może nawet rządowi USA skandale te były na rękę i dolewał oliwy do ognia.

W każdym razie jedna z tez, jaką autorzy niniejszej książki starają się ukazać, mówi, że hierarchowie Kościoła w USA i w Watykanie od lat byli poinformowani o całym problemie, lecz praktycznie nic nie zrobili. Dlaczego? Nie można przecież powiedzieć, że problem księży pedofilii był czymś tak nowym, by zaskoczył hierarchię Kościoła katolickiego.

Autorzy na kilkudziesięciu stronach swej książki przytaczają kościelne dokumenty od starożytności (synod w Elwirze w 309) przez średniowiecze (np. sobory laterańskie, *Dekrety Gracjana* z 1140 czy *Księgę Gomory* św. Piotra Damianiego z 1051) po czasy współczesne (instrukcja Kongregacji ds. Wiary z 2001 *De Delictis Gravioribus*), z których jasno wynika, że problem molestowania dzieci (pedofilia) i młodzieży (efebofilia) oraz inne nadużycia seksualne ze strony katolickiego kleru ciągną się od starożytności po dzień dzisiejszy.

Autorom jednak nie chodzi o to, by po prostu powiedzieć, że „kler zawsze taki był”. Nie bawią się oni także w tanie dziennikarskie donosicielstwo, które pragnie bulwersować społeczeństwo skandalicznymi wiadomościami. Są solidnymi naukowcami, oso-

bami zatroskanymi dobrem Kościoła i od dziesiątków lat zaangażowanymi w problem. Poza tym orzeczenia soborów oraz kanony prawa kościelnego wskazują na to, że „coś jednak usiłowano robić w tym względzie”. Jednak wnioski, do jakich dochodzą Autorzy na podstawie analizy materiałów historycznych, są o wiele poważniejsze w swej wymowie. Twierdzą oni bowiem nie tylko, że duchowni dopuszczali się i dopuszczają pedofilii, lecz że życie kleru od wieków toczy się w obrębie pewnego tajnego systemu (*secret system*) lub tajnego kodeksu (*secret code*), który uniemożliwia i uniemożliwia właściwe przeciwstawienie się problemowi.

Gdy na przykład w 1051 roku św. Piotr Damiani opublikował *Księgę Gomory*, która była jednoznacznym donosem na niemoralność kleru (w tym pedofilię), papież Leon IX praktycznie nie zareagował, nakazując co najwyżej pewne restrykcje w stosunku do tych, którzy popadali w grzechy związane z „szóstym przykazaniem” nagminnie. Jego następca, Aleksander II, wprost nakazał skonfiskować *Księgi Gomory*. Następny papież, Grzegorz VII, starał się wprowadzić „pewną” reformę Kościoła i kleru, której jednym z kluczowych punktów była reguła obowiązkowego celibatu księży, co, jak wiadomo, problemu nie rozwiązało.

Jeden z bardziej szokujących rozdziałów książki Doyle’a, Sipe’a i Walla został poświęcony problemowi tzw. *sollicitatio*, to znaczy zachęcaniu do lub prowadzeniu aktywności seksualnej z penitentem w obrębie sakramentu spowiedzi. Po raz pierwszy mowa jest o tym w *Księdze Gomory*. Rzecz jednak ciągnie się przez stulecia. Historycy wykazali, że np. W latach 1723–1820 zanotowano 3775 procesów wytoczonych duchownym z powodu *sollicitatio*. Także dokumentacja ostatnich skandali wykazuje, że molestowanie często zaczynało się lub dokonywało właśnie w konfesjonale.

Kościół starał się jakoś walczyć z problemem, jednak ponownie czynił to na swój sposób, to znaczy z wnętrza swego tajnego systemu i dla jego obrony. Wierność systemowi była ważniejsza niż prawda. Na przykład prawo kościelne (kodeks z 1917 roku) przewidywało, że jeżeli penitent oskarżyłby spowiednika o *sollicitatio*, a to okazałoby się nieprawdą, to taki penitent miał być ekskomunikowany. Natomiast na spowiednika za dowiedziony

fakt *sollicitationis* ekskomunika nie spadała. Poza tym prawo to zabraniało świeckim donoszenia na duchownych do sądów cywilnych, ponownie pod groźbą ekskomuniki.

Kościół na temat *sollicitationis* oraz pedofilii nie wypowiadał się otwarcie i problemy te starał się kamuflować. Rozpatrywanie tych kwestii zostało powierzone wyłącznie Świętemu Oficjum, dzisiaj Kongregacji Nauki Wiary. Kongregacja ta 9 czerwca 1922 roku wydała instrukcję *De modo procedendi in causis sollicitationis*, jednak był to dokument tak „sekretny”, że podobno nikt nigdy go nie widział (nawet prawnicy). 16 marca 1962 Kongregacja Nauki Wiary ponownie rozesłała biskupom *Instructio de modo procedendi in causis sollicitationis* — ponownie było to zupełnie tajne: tekst ten nigdy nie ukazał się nawet w oficjalnym biuletynie Watykanu *Acta Apostolicae Sedis*, w którym publikowane są „wszystkie” oficjalne dokumenty Kościoła Katolickiego. Dokument ten ponownie zastrzegł rozpatrywanie kwestii pedofilii duchownych dla Kongregacji Nauki Wiary; osoby uczestniczące w ewentualnym procesie były zobowiązane (ponownie pod groźbą ekskomuniki) do zachowania absolutnej i wieczystej tajemnicy; anonimowe zarzuty były odrzucane; sędziami w takim procesie mogli być tylko duchowni; obowiązywał całkowity zakaz korzystania przez osoby trzecie (choćby nawet zainteresowane) z archiwów przechowujących materiały dotyczące takich procesów w Kongregacji Nauki Wiary i w kuriach diecezjalnych. Istnienie tego dokumentu zostało podane do wiadomości publicznej dopiero, gdy Kongregacja Nauki Wiary opublikowała dokument *De Delictis Gravibus* (18 maj 2001).

Według autorów omawianej tu książki ten ostatni dokument nadal porusza się w obrębie „systemu sekretności (tajności)” i mentalności klerikalnej. Na przykład materiał dowodowy danego procesu musi zostać wprawdzie przesłany do Kongregacji Nauki Wiary, która zadecyduje, czy sama się nim zajmie, czy powierzy go trybunałowi diecezjalnemu. Procesem nadal zajmują się tylko duchowni (nikt spoza kleru nie ma w to wglądu), „sekret papieski” obowiązuje wszystkich uczestniczących w procesie (włączając w to ofiary i świadków). Ponadto, choć dokument dotyczy wykroczeń, które są przestępstwami także w świetle prawa cywilnego,



nie ma w nim mowy o tym, by winnych należało oddać w ręce władz świeckich. Jeszcze w 2002 roku jeden z sędziów watykańskiej Roty (rodzaj najwyższego trybunału kościelnego) w tekście zaaprobowanym przez Watykan napisał, że „biskupi nie powinni wnosić do władz świeckich raportów o molestowaniu seksualnym przez księży dzieci i młodzieży”. Podobnie wypowiadał się w tym samym roku dziekan wydziału prawa kanonicznego i były rektor Gregoriano, ojciec Gianfranco Ghirlanda.

Autorzy pokazują, że choć od dawna hierarchii znane były dziesiątki przypadków księży pedofilów, praktycznie nie stosowano w stosunku do nich postępowania, jakie przewidywało prawo kanoniczne samego Kościoła.

Co dzieje się z nieletnimi, którzy byli molestowani przez duchownych? Spustoszenie duszy, śmierć wiary, ciągnące się czasami przez całe życie depresje, poczucie winy, zamknięcie, gdyż nie sposób mówić o niewyobrażalnym, oniemienie. Przez wieki ofiary milczały lub były skazane na milczenie, milczały też ich rodziny i bliscy. Nowość ostatnich lat polega nie na samym fakcie i względnie wysokiej liczbie księży (biskupów) pedofilów. Nie jest to też problem jedynie „lokalny”, to znaczy dotyczący Stanów Zjednoczonych. Nowość dzisiejszej sytuacji polega na tym, że ofiary zaczęły mówić, że rzecz wyszła poza obręb klerykalnego systemu, trafiła do sądów cywilnych i na pierwsze strony gazet.

Jak jednak postępowano wcześniej? Oto na przykład dzieje ojca Peeblesa z Dallas. W 1977 roku został wyświęcony na kapłana pomimo negatywnych opinii księży, na których terenie parafialnym odbywał on swoje praktyki, mówiących o jego skłonności do alkoholu. W 1979 roku na ojca Peeblesa padło podejrzenie molestowania jednego chłopca z parafii, w której posługiwał. Jeden z księży złożył na niego donos do wikariusza generalnego diecezji. Według zaleceń prawa kościelnego problem powinien zostać dokładnie przebadany i przełożeni diecezji powinni skonfrontować się z Peeblesem. Niczego jednak nie zrobiono. Natomiast w czerwcu 1981 roku ojciec Peebles, cieszący się opinią księdza, który dobrze radzi sobie z młodymi i z dziećmi, został mianowany diecezjalnym kapłanem harcerzy! Późniejsze śledztwo wykazało,

że tak wcześniej, jak i później, ojciec Peebles molestował młodych chłopców. Gdy pewnego razu z jego miejsca zamieszkania uciekł nagi chłopiec, którego Peebles chciał zgwałcić, władze diecezji tak na rodzinie, jak i na świadkach zdarzenia, wywarły presję, aby nie wnosili do sądu żadnego oskarżenia, a Peeblesa po prostu przeniesiono do innej parafii. Po roku Peebles z wikarego awansował na proboszcza. Szybko jednak znowu pojawiło się oskarżenie, że molestował jednego z chłopców w parafii. Jednak wokół zaczął robić się szum. W sierpniu 1986 roku Peebles został zwolniony z probostwa i odesłany na kurs terapeutyczny do jednego z ośrodków zajmujących się takimi przypadkami. Biskup jednak uznał, że ojciec Peebles nie odbędzie tej terapii. Po kilku miesiącach Peeblesa suspendowano, a on sam zwrócił się do Watykanu o przeniesienie go do stanu świeckiego (*reductio ad statum laicalem*). Diecezja wypłaciła mu „na odchodne” 11.000 dolarów i przez następne lata wypłacała mu co miesiąc 800 dolarów pensji.

Podobnych przypadków było wiele — zawsze powtarzał się ten sam schemat: przenoszenie z miejsca na miejsce, nie badanie sprawy, kamuflowanie faktów oraz wywieranie przez hierarchów nacisków na ofiary, ich rodziny, świadków i środki masowego przekazu, by milczały „dla dobra Kościoła”. Ostatnimi laty jednak, jak wiadomo, milczenie zostało przerwane.

Okazało się bowiem, że system kościelny nie potrafił sam rozwiązać problemu, z drugiej strony ludzie przestali się bać hierarchii: zaczęły wypowiadać się ofiary, świadkowie, środki masowego przekazu nagłośniły problem, a wykroczenia księży pedofilów trafiły do sądów cywilnych. Amerykańscy biskupi i kardynałowie zupełnie się pogubili, działali nerwowo i głupio. Pragnęli bronić sekretności systemu i „dobra Kościoła”. Gdy jednemu z nich zarzucono jawne kłamstwo, odparł: „Ja kłamię tylko wtedy, gdy muszę” (domyślnie: dla „dobra Kościoła”).

Trzeba jednak zadać sobie pytanie o to, jak funkcjonuje klerykalny system i dlaczego ostatecznie został skompromitowany. Sekretność tego systemu jest niepisana, lecz ścisła. Jest to sekretność właściwa każdej subkulturze (w tym wypadku klerykalnej).

Kardynałowie i biskupi kryją kapłanów, kapłani kryją innych kapłanów, zazwyczaj także wierni nie chcą na ten temat ani słyszeć, ani mówić — bo jak tu potem otrzymać łaskę od szafarzy sakramentów? Kardynałów wiąże przysięga, którą składają na ręce papieża, że będą trzymać w sekrecie to, co mogłoby zaszkodzić honorowi Kościoła, księży wiąże tajemnica spowiedzi, a poza tym kler kryje się wzajemnie, gdyż jeden żyje z kobietą, drugi ma relacje homoseksualne, trzeci ma inne jeszcze słabości, o czym duchowni nawzajem wiedzą — w sumie tworzy się sekretny labirynt, rodzaj sieci, którą spowity jest kler w obrębie swego systemu. Nadto aura tajemniczości dostarcza pewnego uroku całemu systemowi klerykalnej kasty.

Kardynałowie i biskupi amerykańscy, starając się ochronić ów system, mówili o „dobru Kościoła”. Autorzy książki pytają się jednak, o jakim dobru jest mowa. Jeżeli na 67,3 mln katolików w USA przypada 43.000 księży, 14 kardynałów, 48 arcybiskupów i 373 biskupów, to (nawet jeżeli doda się do nich 14.000 diakonów) stanowią oni jedynie 0,9% całego Kościoła! Gdy hierarchowie mówili o „dobru Kościoła”, mieli na myśli „dobro hierarchii”. Cały system zawalił się właśnie dlatego, że nie chciano uznać, że Kościół to nie tylko hierarchia, nie chciano rozmawiać ze świeckimi i nie chciano dopuścić świeckich do problemów kleru, które negatywnie wpływały na życie wiernych (setki tysięcy ofiar oraz ich rodziny). Wyjście na jaw wielu nadużyć seksualnych ze strony kleru, głównie w dziedzinie pedofilii, naruszyło pewne tabu, obaliło system sekretności i sakralności. Zdarzyło się bowiem coś, o czym ludzie nawet nie chcieli myśleć, a tym mniej jeszcze mówić. Milczenie jednak zostało przerwane. Od teraz (jednak nie tak zaraz i nie wszędzie), chcąc czy nie, dla hierarchii, dla świeckich, dla ludzi Kościoła i dla wszystkich innych, rzeczy będą wyglądały zupełnie inaczej. Jest to rodzaj przebudzenia. Jednak „czy można śpiącego przebudzić g r z e c z n i e?”.

Problemy te ani się jeszcze nie skończyły, ani też nie są kwestią wyłącznie amerykańską. Fakty i statystyki dotyczące „zdeformowanych księży” to jedynie część książki *Sex, Priests and Secret Codes*, która przede wszystkim ukazuje, jak wypaczony i skom-

promitowany jest klerykalny system Kościoła (*secret codes*). Oto kilka skłaniających do refleksji fragmentów, które ukazują, w jaki sposób autorzy starają się naświetlić ten problem:

„Należy pamiętać, że procent biskupów nie dotrzymujących celibatu jest taki sam, jak księży. Wielu biskupów nie jest wiarygodnych w dziedzinie celibatu” (s. 272).

„Molestowanie seksualne ze strony kleru ma długą i niechlubną historię, którą poświadczają już dokumenty starożytności. Właśnie próba ukrywania dziejów molestowania seksualnego z strony kleru w znacznym stopniu jest przyczyną aktualnego kryzysu” (s. 272).

„Gdzie było 90% księży, którzy nie molestowali seksualnie nieletnich? Czy oni niczego nie podejrzewali? Czy nie docierały do nich żadne głosy na ten temat? Ilu księży i biskupów lekceważyło skargi i donosy?” (s. 273).

„Tysiące zeznań księży, dostojników kościelnych i biskupów wskazuje na tak niesłychany stopień arogancji, kręactwa i kłamstwa, że kilku katolickich prawników powiedziało: «Nie sądziłem, że biskupi mogą tak kłamać»” (s. 273).

„Kryzys związany z molestowaniem seksualnym wskazuje na niesamowitą wprost hipokryzję Kościoła Katolickiego w dziedzinie seksu i finansów. Niestety tak właśnie rzecz ową trzeba nazwać” (s. 275).

„Istnieje rodzaj społecznej umowy między kapłanem i wiernymi, której rdzeniem jest celibat. Kapłan zobowiązuje się do życia bez jakiegokolwiek seksualnego zaangażowania, a wierni otaczają go zaufaniem i poszanowaniem, wspierają go, są mu posłuszni i oddani. W zamian za to od kapłana otrzymują wsparcie, przebaczenie i zbawienie.

Ten rodzaj umowy został poważnie naruszony przez znaczną liczbę biskupów i księży, doprowadzając Kościół do konfrontacji na szeroką skalę. Z powodu swoich wykroczeń biskupi utracili moralną wiarygodność w każdej dziedzinie dotyczącej ludzkiej seksualności. Seksualne molestowanie nieletnich jest jedynie zewnętrznym objawem kryzysu. Sam bowiem kryzys dotyczy zachowań (seksualnych) sprzecznych z celibatem, których się

dopuszczają biskupi i kapłani, lekceważący zarazem racjonalne argumenty na temat ludzkiej seksualności, które wysuwają chrześcijanie żyjących w związkach małżeńskich.

Hierarchia skupiła się na selekcji kandydatów do kapłaństwa, tak jakby to nieodpowiedni dobór miał zły wpływ na seminaria oraz na księży i był powodem seksualnego kryzysu. Fakty natomiast pokazują, że to właśnie kandydaci na księży są narażeni na kontakty seksualne w seminariach i ze strony seksualnie aktywnych księży, a nawet kierowników duchowych. Deprawacja kapłaństwa nie jest spowodowana przez siły zewnętrzne; błędem jest obwinianie kandydatów i kultury. Deprawacja kapłaństwa jest generowana i utrwalana w obrębie klerikalnego systemu. Deprawacja nie wstępuje z dołu w górę. Deprawacja zstępuje z góry w dół” (ss. 277–278).

„Zjawisko przestępstw duchowieństwa w dziedzinie seksualnej radykalnie zmieniło sposób, w jaki zazwyczaj katolicy traktują biskupów. Przyzwyczajeni do kontrolowania całej sytuacji, biskupi pomimo oporów musieli skonfrontować się z faktem, że ich władza ma pewne granice. [...] Po raz pierwszy w historii biskupi zostali zmuszeni do zmiany postępowania przez ogromną siłę moralną innych ludzi” (s. 286).

„Kryzysu wynikłego z molestowania seksualnego ze strony duchowieństwa nie można oddzielać od praktyki celibatu wszystkich księży i zakonników oraz od problemów, które dotyczą życia małżeńskiego i innych dziedzin życia seksualnego. To bowiem są główne, choć przemilczane, przyczyny, dla których przestępstwa seksualne kleru tak wzburzyły hierarchów Kościoła i stały się dla nich zagrożeniem. Jednym bowiem z ogniw ich władzy i kontroli jest celibat kapłanów. Ten wymiar religijnego ideału i jego indywidualnej praktyki był do tej pory traktowany jako tajemnica i tabu, przynajmniej jeżeli chodzi o ludzi świeckich. Obecnie sytuacja ta się zmieniła. Po raz pierwszy od czasów Reformacji życie seksualne oraz zachowanie biskupów i księży zostały poddane publicznej dyskusji ze strony świeckich. Oto zadanie stojące przed nami w XXI wieku: kler i świeccy muszą razem rozmawiać na temat seksualności i tego, jak ona na nich wszystkich oddziałuje” (s. 294).



## *Centuria eklezjalna*

### 1

Koan, z którym dzisiaj tak wielu ludzi się zмага, brzmi: Chrystus tak, kościół nie. Dla wielu kościoł nie jest „znakiem sprzeciwu”, lecz zawadą. Znakiem sprzeciwu jest Chrystus, kościół jakże często jest zgorzeniem.

### 2

*Lumen gentium* — konstytucja dogmatyczna Soboru Watykańskiego II o kościele. Wymawia się to jednym tchem, tworząc błędne przekonanie, że *Lumen gentium* (światło narodów) to kościół, a tym czasem po pierwszych dwóch słowach owej konstytucji następują trzy dalsze i całość brzmi: *Lumen gentium cum sit Christus*. To nie kościół, lecz Chrystus jest światłem narodów. On też jest światłem kościoła.

### 3

Konstytucja dogmatyczna o kościele w świecie współczesnym — *Gaudium et spes*. W trakcie ostatniego soboru dyskutowano na temat pod-tytułu owej Konstytucji. Wielu biskupów nie chciało słyszeć o kościele „w” świecie i pragnąc utrzymać dystans w stosunku do świata, proponowało pod-tytuł „kościół i świat”. A więc nie „w”, lecz „i” — w napięciu i różnicy zachodzącej między tymi dwoma spójnikami streszcza się cały dramat współczesnej eklezjologii oraz konflikty znaczące życie kościoła.

## 4

Często, gdy świat jawi się jako zły i zakłamany, kościół zdaje się być miejscem dobroci i prawdy — tak było na przykład za czasów komunizmu w Polsce. Jednak doświadczenie zła w kościele sprawia, że człowiek szuka dobra gdzie indziej. Gdy świat postrzega się jako dobry i pełen nadziei, wtedy zazwyczaj kościół uważa się za siedlisko zła i ciemnoty. Nie jest to jedynie kwestia postrzegania, lecz niemożliwa do wyeliminowania dialektyka w relacji kościół — świat. Kościół jest dobry i zły, podobnie jak świat. Tylko Bóg jest dobry w sposób absolutny.

## 5

*Casta meretrix* — tak w starożytności określano kościół. Czysta nierządnicą — to doskonała charakterystyka kościoła. Jest w nim bowiem światło i ciemność, dobro i zło, prawda i kłamstwo, piękno i brzydota, nadzieja i rozpacz.

## 6

Dlaczego kościół w ogóle istnieje? Dlaczego Bóg pozwala by istniał — i to w takiej postaci, przez wieki oraz tu i teraz? Jak w przypadku metafizyki i bytu, tak i w przypadku eklezjologii i kościoła można powiedzieć, że łatwiejszy byłby niebyt niż byt. Kościół jednak jest — i jako światło i jako ciemność.

## 7

Pismo święte mówi, że pewnego dnia nastanie nowe stworzenie, nowe niebo i nowa ziemia, nowa Jeruzalem — nigdzie jednak nie ma w nim mowy o nowym kościele. Cóż za ulga. Kościół, jego struktury, doktryny, dyscypliny moralne czy sakramentalne, prawo, ryty i księgi należą do porządku tego świata i wraz z nim przemijają.



## 8

Jakże wiele nauczyłem się, studiując Pismo oraz tradycję chrześcijaństwa, uczestnicząc w rytach. Moje ciało, umysł i duch wyrosły i wyćwiczyły się głównie w obrębie chrześcijaństwa. Ile wspaniałych postaci tu spotkałem! Niestety spotkałem tu też wiele głupoty i ciemności. Do ogrodu Boga wszedłem jednak właśnie przez tą a nie inną bramę. Kościół, jak każda religijna tradycja czy instytucja, jest bramą — aż i tylko.

## 9

*Ecclesia semper reformanda* — efektowne hasło, które wypłowiło. Kościół na przestrzeni wieków spazmatycznie szarpie się, przechodząc od reformy do reformy. Dzisiaj, może z powodu lepszej znajomości historii, widzimy, że wszystkie te reformy były i są mało warte. Traktowanie kościoła z przymrużeniem oka jest skutkiem utraty nadziei na jego zreformowanie. W epoce naznaczonej mitem postępu i ewolucji, zwątpiliśmy w możliwość lepszego kościoła. Reforma lub odnowa nie stały się rozwiązaniami zadowalającymi, lecz jedynie przyszywaniem nowych łat na stary chałat.

## 10

Każda epoka miała doktrynalne napięcia i herezje, czyli przesady. W starożytności dyskutowano na temat Trójcy i Chrystusa, w średniowieczu na temat sakramentów, w epoce renesansu na temat łaski, w naszych czasach — cóż za upadek! — już tylko o roli papieżstwa i kościoła. W każdej z tych epok formułowano dogmaty, które, coś wyjaśniając, jednocześnie jakże zawężyły wizję wiary i sposób jej przeżywania. Dzisiaj do takiego tragicznego zawężenia doszło także w kwestii widzenia i przeżywania kościoła.

## 11

Dwudziesty wiek przejdzie do historii jako wiek eklezjologii — w żadnej z minionych epok nie wyprodukowano tylu ksiąg o kościele. Można więc mówić o dorobku, można jednak dostrzec w tym samouwielbienie, narcyzm i łabędzi śpiew. Dobrą stroną tego eklezjologicznego rozgadania jest także i to, że rodzi ono młodości i w końcu zaczyna się tęsknić do samego Boga. Siedzenie w zamkniętym i dusznym pomieszczeniu rodzi tęsknotę za otwartą przestrzenią, świeżym powietrzem i światłem. Kościół przysypał się słowami na temat samego siebie i jest jak zakurzony witraż — światło z trudnością przezeń się przedziera. Czy można witraż umyć, czy też trzeba go rozbić?

## 12

Chrześcijaństwo względnie łatwo przyjęło fakt Bóstwa Jezusa Chrystusa (Sobór w Nicei, r. 325). Już trudniej przyszło mu zrozumieć i zaakceptować Jego człowieczeństwo (Chalcedon, r. 451, po którym nastąpiły podziały chrześcijaństwa trwające do dzisiaj). W eklezjologii jest jeszcze gorzej — kościół łatwo się „ubóstwia” i przedstawia się jako doskonały (*societas perfecta* Roberta Bellarmina), a w osobie papieża, przemawiającego *ex cathedra*, występuje jako nieomylny (*Vaticanum I*) i działa, jakby naprawdę taki był. O wiele trudniej przychodzi mu uznać swój ludzki, ograniczony, cienisty wymiar.

## 13

Intrygujące sformułowanie Jana Pawła II, że „człowiek jest drogą Kościoła”, można odczytać także w sposób tragiczny: wielokrotnie kościół przejeżdża po człowieku jak walec, miażdżąc go i niszcząc, nie licząc się z jego człowieczeństwem.

## 14

Kościół katolicki nigdy nie podpisał karty praw człowieka. Oby były one w nim przestrzegane i oby można się w nim było do nich odwoływać.

## 15

„Chrystus głosił Królestwo Boże, a nastał Kościół” (Lamennais). Można to zdanie odczytać tryumfalnie i wtedy kościół byłby spełnieniem się Królestwa Bożego. Tak przez wieki wielu uważało. Można jednak odczytywać to zdanie ironicznie — zamiast Królestwa nastał jedynie kościół. Jakież rozczarowanie. Mój Boże, dlaczego?

## 16

Jeżeli Duch Święty wypełnia cały okrąg ziemi, jest obecny w sercu każdego człowieka i we wszystkim, to jakże można upierać się, że przebywa On jedynie w jednym jedynym kościele?

## 17

Bywa, że kościół uważa się za jedyny prawdziwy. Cóż za absurd. Wszystkie są prawdziwe jedynie po części i żaden nie jest prawdziwy w sposób absolutny.

## 18

Kościół czy kościoły — oto dylemat. Jeżeli bowiem istnieje jeden kościół, to inne kościoły nie są kościołami. A może wszystkie kościoły tworzą jeden kościół? Należałoby przestać mówić o kościele lub/i kościołach i co najwyżej posługiwać się słowem chrześcijanie. Trzeba jednak i w tym przypadku pamiętać, że to imię zostało nadane wyznawcom Chrystusa przez innych. Powinno się natomiast i zawsze można być jak ptaki i lilie.

## 19

Poszczególne kościoły są dla siebie siostrami. Żaden nie jest matką dla innych (w języku polskim śmiesznie to brzmi, gdyż kościół jest rodzaju męskiego). Cóż, kiedy każdy z kościołów uważa się za matkę — trudno jednak być równocześnie matką i siostrą (zob. *Chinatown* Polańskiego). Przed kilkoma laty, przygotowując dokument *Dominus Jesus*, w kościele rzymsko-katolickim usiłowano ponownie przeforsować zakaz używania zwrotu „kościóły siostrzane”. Byстрыm ekumenistom udało się wyrzucić presję na watykańskie kręgi piszące ów tekst i fragmentu zakazującego używanie zwrotu „kościóły siostrzane” nie włączano do ostatecznej wersji tego dokumentu. Jednak potem osobnym listem rozesłano ów wycięty fragment do biskupów kościoła katolickiego z nakazem, by się do niego zastosowali.

## 20

Kościół katolicki nigdy nie przystał do Światowej Rady Kościołów — pozostał w wygodnej i niezaangażowanej pozycji „obserwatora”. Ileż atramentu wylano, by rzecz ową wytłumaczyć i usprawiedliwić.

## 21

Jeżeli chrześcijanie mają być solą ziemi, to nie powinni przesalać. Sól może dodawać smaku, jednak nadużyta staje się substancją niszczącą. Absurdem byłoby chcieć wszystko przemienić w sól. Nie chodzi więc o „nawrócenie” wszystkiego i wszystkich na bycie solą, mniej jeszcze o wprowadzenie wszystkich do jednego z kościołów, lecz o nadanie wszystkiemu właściwego smaku.

## 22

W przypowieści o uczcie gospodarz nakazuje sługom wyjść na rozstajne drogi i zapraszać wszystkich napotkanych tam ludzi. Augustyn, który nie grzeszył znajomością greki, skorzystał z tłumaczenia Pisma,

w którym „zapraszajcie” (*inveneritis*) zastąpiono przez „zmuszajcie” (*coge intrare*), i na jego podstawie wygłosił kazanie (Sermo 112, 8). Gdy z czasem autorytet tego Ojca Kościoła rozrósł się w katolicyzmie do wymiarów mitycznych, stało się ono podstawą nawracania z użyciem siły, inkwizycji i wojen świętych. Jak bardzo trzeba zwracać uwagę na słowa. Mówię to nie tylko z myślą o kościelnym aparacie władzy, który mnoży dokumenty, lecz także o moich rozważaniach.

## 23

Chrystus nie jest jedynie własnością chrześcijan, gdyż przyszedł, aby zbawić wszystkich. Życie ewangeliczne nie jest jedynie domeną kościołów. Także w kościele można żyć Ewangelią. Nawet w kościele można żyć Ewangelią. Można nią żyć także poza kościołem.

## 24

Istnieje ciemna strona kościoła — sam w sobie jest on ciemnością. Jego blask pochodzi ze światła, jakie rzuca nań Bóg. Kościół jest jak księżyc, nie jak słońce.

## 25

Ciemna strona kościoła tkwi w ludzkiej świadomości jak archetyp. Wielu ciemnością tą jest naznaczonych i boi się zbliżyć do tej mrocznej sfery w sobie. Z ucieczki przed tą ciemnością rodzi się idealizacja kościoła. Tymczasem na spokojnie, jak w terapii, trzeba ciemności tej się przyjrzeć, przemyśleć, przeżyć do głębi bólu, a potem się od niej oderwać i spokojnie, w wolności wędrować w stronę Boga.

## 26

W połowie XX wieku rozpowszechniła się optymistyczna wizja trzech epok kościoła: 1. epoka przed-konstantyńska; 2. epoka konstantyńska trwająca do Soboru Watykańskiego II, w której to

### *Mikroteologie*

rozwinęła się tryumfalistyczna wizja i działalność kościoła; 3. która miała się skończyć wraz z ostatnim soborem, otwierając nowy rozdział chrześcijaństwa po-konstantyńskiego. Otwarto drzwi, część ludzi przez nie przeszła, a potem drzwi te zaczęto zamykać i obecnie trwa przepychanka do przodu i do tyłu.

## 27

Kościół jest rozdarty na prawicę i lewicę, na kościół otwarty i zamknięty, na progresistów i fundamentalistów, na modernistów i tradycjonalistów. Jest to niewidzialna schizma, która czasami się uwidacznia.

## 28

Kiedy i jak to się stało, że kościół z prześladowanego stał się prześladowcą? Już w 385 roku Pryscylian z Avili, w sumie gorliwy chrześcijanin, i jego towarzysze zostali skazani i zabici przez innych chrześcijan z powodu „różnic w wierze”.

## 29

Przed Soborem Watykańskim II Romano Guardini mówił, że „Kościół rodzi się w sercach ludzi”. Dzisiaj może należałoby powiedzieć, że kościół w sercach ludzi umiera (umiera przynajmniej pewne jego rozumienie i przeżywanie), zaś rodzi się w nich światło Boga i ewangeliczna duchowość, czyli pewien styl życia może daleki od kościelności i doktrynerstwa, jednak bardziej chrystyczny.

## 30

Kościół jest jak trup — już nie żyje, ale ciągle jeszcze rosną na nim włosy i paznokcie (Sergio Quinzio). Obecne podrygi fundamentalistów i tradycjonalistów, którzy często jakże bezwstydnie sympatyzują z potęgami tego świata, to jedynie takie rosnące na trupie włosy i paznokcie.

## 31

Teologowie, nie mając odwagi otwarcie wypowiedzieć się o pustce ziejącej z kościołów, dyplomatycznie ważą słowa i co najwyżej odwołują się do „snów”. Niektórzy więc mówią o śnie, w którym papież w sposób nieomylny ogłasza, że jest omylny, lub jakiś nowy sobór w sposób uroczysty ogłasza upadek kościoła jako potęgi i zaczyna się nowa epoka. Innym jeszcze śni się „nowe średniowiecze”, „cywilizacja miłości”, „chrześcijańska Europa” albo mała, lecz wierna „trzódka”. Są to zamaskowane, millenaryzmy, nowe sny o potędze czy „epoce ducha”.

## 32

Może także moje pisanie należałoby uznać za podróż oniryczną, za rodzaj śnienia na jawie po to, by za pomocą słów dotknąć tych rejonów świadomości i podświadomości, które tak lub inaczej zetknęły się z rzeczywistością kościoła. To moje pisanie jest jak zły sen, z którym pragnę się uporać.

## 33

Kościół nie można zdefiniować i wyraźnie określić. Istnieją co najwyżej obrazy, metafory, porównania, modele — Kościół jako instytucja, jako lud Boży, jako wspólnota, jako ciało mistyczne Chrystusa, jako pra-sakrament, jako winnica itd. — w sumie słowa, słowa, słowa.

## 34

Przez Kościół można rozumieć pewien paradygmat, sposób myślenia i postępowania, który obejmuje wiele osób, ich świadomość i podświadomość. Kościół to także cała rzeszy wiernych. Kościół to również centralny aparat władzy kościelnej, czyli klerykalna kasta. Obecnie paradygmat przechodzi głębokie przemiany. Klerykalna kasta stara się zachować dawny system i utrzymać się przy władzy.

Wierni żyją w pewnym zamęcie — nie wiedzą na ile są dojrzały, czy mogą samodzielnie działać, gdyż kler za długo trzymał ich na smyczy.

## 35

Kiedyś w autobusie pewna kobieta zaczęła się żalić: „Kościół to, kościół tamto, kościół mi się nie podoba”. Po pewnym czasie trochę już zmęczony jej krzykiem odparłem: „Proszę Pani, przecież Kościół to także Pani”, na co ona podniosła w proteście ręce i powiedziała: „No nie! Kościół to papież, biskupi i księża! My jesteśmy chrześcijanami!”

## 36

Na przestrzeni wieków, kierując się zasadą logiczności i koherencji, zbudowano zwarty system kościelny, pewną strukturę myśli, prawa, rytu. By ją stworzyć połączono zgrabnie wyrwane fragmenty Pisma i tradycji. By strukturę tą utrzymać, nie jeden raz posługiwano się niewybrednymi środkami właściwymi każdej władzy. Może jest to piękna, kryształowa, struktura. Problem jednak leży w tym, że nie wytrzymuje ona zderzenia z rzeczywistością. Może jest ona jak kryształ, jednak kryształy nie zaspokoją głodu jak chleb.

## 37

Czytając sążniste traktaty o tak zwanych przymiotach Kościoła, które recytujemy w Credo, to znaczy, że jest on „jeden, święty, apostołski i katolicki”, pytałem się, gdzie takiego Kościoła szukać? Są to piękne wywody i wspaniałe treści, egzystują jednak tylko w świecie idei bez większego związku z konkretnym życiem. Oto platonizm eklezjologii. Czyżbyśmy egzystowali w królestwie cieni? Eklezjologię należy zaczynać nie od tego, jak powinno być, lecz od tego, jak jest.

38 Henri de Lubac wykazał, że należy wierzyć kościołowi, lecz nie wolno wierzyć w kościół, gdyż byłaby to idolatria. Wierzyć można



jedynie w Boga i Bogu jedynie należy oddawać cześć. Dzisiaj jednak wielu także wątpi, czy można bezgranicznie wierzyć kościołowi.

## 39

Niektórzy, przyglądając się kościołowi, jego dziejom, strukturze i temu „czemuś” nieuchwytnemu, co w nim jest i czym on jest, uwierzyli. Inni zaś, przypatrzwszy się mu, zwątpili.

## 40

Gdy kiedyś zapytałem pewnego teologa, jak radzi sobie z kościołem, odparł: „Kościół to taki wielki garnek, w którym jest miejsce dla wielu — także dla mnie. Kościół gości mnie u siebie i ja zgadzam się na ową rolę gościa. Z drugiej zaś strony ja także goszczę kościół u siebie i on też mi na to pozwala. Gościmy się nawzajem”.

## 41

Ostatnio przedarłem się, po raz kolejny, przez tysiące stron duchowych traktatów zebranych w *Filokalii* i zauważyłem, że praktycznie nie było tam mowy o kościele.

## 42

Jedni śnią o potędze i chwale kościoła, inni marzą o jego rozpadzie i upadku. A tym czasem trzeba wierzyć Bogu, czcić Go, modlić się i czynić dobrze.

## 43

Zapisane tu myśli nazbierały mi się na przestrzeni wielu lat. Nie jest to żaden kompletny traktat eklezjologiczny. Nie ma tu definicji lub gotowych rozwiązań, lecz jedynie sugestie. Aforyzmy te są zaproszeniem do rozmyślań. Choć koncentrują się na tym, co w czasie wędrówki, jaką jest życie, przez chwilę na horyzoncie świadomości przykuwa

### *Mikroteologie*

moją uwagę (*apo-orismos* — *aforizein* — aforyzm) i wiąże się z kościołem, to jednak są to jedynie znaki wskazujące drogę poza horyzont.

## 44

Ostatnie pół wieku relacji kościół katolicki — świat to prawdziwa otchłań. Jak bowiem daleko odeszliśmy od klimatu, w którym Pier Paolo Pasolini zadedykował Janowi XXII film, „Ewangelia według św. Mateusza”. Dziś co najwyżej prałat Jankowski płaci Melowi Gibsonowi za nakręcenie filmu o... prałacie Jankowskim.

## 45

Dzisiaj Włochy i Rzym to nie to samo, co Watykan i Stolica Apostolska. Do XIX wieku istniało Państwo Kościelne, które w porywach rozciągało się od Parmy i Bolonii na Północy aż po Kampanię na Południu. Władcą tego państwa był papież, zaś stolicą — poza krótkim okresem, gdy Papieże rezydowali w Awinionie — Rzym. Gdy jednak doszło do zjednoczenia Włoch (1870), Państwo Kościelne przestało istnieć i skończyła się doczesna władza papieży nad Włochami i Rzymem. Miasto to stało się wtedy stolicą Włoch, a Piusowi IX, który uznał się za „więźnia Watykanu”, nowopowstałe państwo Włoskie przyznało tereny na Watykanie, Lateran i Castel Gandolfo. Papieżom trudno było pogodzić się z takim stanem rzeczy i dopiero za czasów Mussoliniego, w 1929 roku, doszło do zawarcia między Włochami i Watykanem konkordatu, który regulował stosunki obydwu państw. Konkordat ten został zmodyfikowany i odnowiony za pontyfikatu Jana Pawła II, w 1984 roku.

Oczywiście, że Wzgórze Watykanusa to jedno ze wzgórz Rzymu i Watykan pod względem geograficznym leży w Rzymie, a Stolica Apostolska w stolicy Włoch. Jednak z punktu widzenia politycznego Włochy i Watykan to dwa różne państwa. Watykan, z papieżem na czele, posiada swoje granice, symboliczną armię (Gwardia

Szwajcarska), osobną pocztę, telefon oraz własny system finansowy. Włochy posiadają swoją ambasadę przy Stolicy Apostolskiej, zaś Watykan swoją nuncjaturę przy Kwirynale. Zdarza się, że papież udaje się do Kwirynału na spotkanie z prezydentem Republiki Włoskiej, który ze swej strony jest przyjmowany przez papieża na audiencji w Watykanie.

Gdy głowa jakiegoś państwa przyjeżdża z oficjalną wizytą do Rzymu, spotyka się z prezydentem Republiki Włoskiej w Kwirynale, a potem udaje się do Watykanu lub Castel Gandolfo na audiencję do Papieża. Dzieje się tak niezależnie od tego, czy głównym celem wizyty są relacje danego państwa z Watykanem, czy z Włochami. Często jedna z takich wizyt jest po prostu kurtuazyjna.

W sumie Rzym jest miastem, w którym rezydują głowy dwóch państw. Miasto to jest hybrydą i można mówić o „państwie w państwie” ze wszystkimi konsekwencjami takiego stanu rzeczy. Z jednej bowiem strony tak zwana „czarna arystokracja” wpływa na politykę wewnętrzną oraz międzynarodową Włoch i lawiruje pośród politycznych napięć tego państwa, z drugiej strony rząd włoski i jego politycy wielokrotnie muszą liczyć się z polityką Watykanu i pozycją kościoła katolickiego.

## 46

Przed kilkoma laty w Istambule poprosiłem, by taksówkarz zawiózł mnie do Fanaru, dzielnicy tego miasta, gdzie znajduje się siedziba Patriarchatu. Taksówkarz nie wiedział, ani co to takiego, ani gdzie ów Patriarchat się znajduje. Była to dla mnie rzecz niesłychana. Być w Istambule i nie wiedzieć, gdzie tutaj znajduje się Patriarcha Prawosławia i byłego, wspaniałego, trwającego ponad 1000 lat Bizancjum! Jakby rzymski taksówkarz nie wiedział, co to Watykan i jak do niego dojechać. Nie jest jednak wykluczone, że także papieżstwo pewnego dnia straci na znaczeniu i zniknie ze świadomości

### *Mikroteologie*

wielu osób, w tym także rzymskich taksówkarzy. Może z całej tej chwały i potęgi nie pozostanie „kamień na kamieniu”. Nie można jednak wykluczyć, że taki „nieświadomy” rzymski taksówkarz będzie zarazem bardzo pobożnym chrześcijaninem.

## 47

Fakt istnienia kościoła przez 2000 lat jest czymś zastanawiającym i niesłychanym. Dla wielu jest to argument na rzecz jego boskiej natury. Jednak czym są owe dwa tysiące lat w zestawieniu z 13 miliardami lat istnienia świata czy 1.500.000 latami istnienia człowieka?

48 Dzieje kościoła należy rozważać na tle o wiele dłużej trwających judaizmu, hinduizmu, buddyzmu i trochę krócej istniejącego islamu. Ludzkości, świata, religii nie udało się „nawrócić” na chrześcijaństwo, wielu kościołów nie udało się sprowadzić do jednej kościelnej instytucji. Czy nie jest to doskonała lekcja i okazja do pokory?

## 49

Znajomość historii kościołów (wszystkich) jest w stanie podważyć ich wiarygodność. Ile bowiem razy to, co głosiły jako prawdę, potem okazywało się fałszem? Stąd i nasze dzisiejsze wątpliwości. Jak bowiem wierzyć naukom obecnie głoszonym jako prawdziwe i nieomyłne, skoro inne też za takie podawano, a okazały błędne?

## 50

Nawet Dante i jego dzieło *De monarchia*, w którym odmawiał papieżom władzy doczesnej nad królami, do 1908 roku znajdował się na indeksie ksiąg zakazanych.

## 51

Jakże łatwo stworzono łańcuch myśli: Piotr Apostoł — biskup Rzymu jako następca św. Piotra, co już jest pewnego rodzaju nadużyciem, bo

czemu akurat biskup Antiochii lub Jerozolimy nie miały być następcą Piotra, skoro i w tych miastach apostoł ten „biskupował”? Potem zaś posunięto się jeszcze dalej, czyniąc z papieży nie tylko następców św. Piotra, lecz wprost namiestników Chrystusa. To uproszczenie tak się rozpowszechniło, że każdego, kto dzisiaj podchodzi do niego w sposób krytyczny, natychmiast posądza się o herezję lub zwalczanie kościoła katolickiego.

## 52

W połowie IV wieku zabroniono w Rzymie używania tytułu Pontifex Maximus w odniesieniu do najwyższego kapłana tego miasta, a jego urząd i sprawowane przez niego obrzędy zniesiono. Jednak już w następnym wieku biskupi Rzymu bez najmniejszych skrępułów zaczęli używać tytułu Pontifex Maximus w odniesieniu do samych siebie.

## 53

Zazwyczaj, starając się dowieść odwiecznej nieomyślności papieży, mówi się, że nawet jeżeli niektórzy z nich byli (delikatnie mówiąc) ludźmi mało cnotliwymi, to jednak nigdy żaden z nich nie zboczył z drogi prawdy doktrynalnej. Co jednak począć z Wirgiliuszem i (VI wiek), który został uznany za monofizytę, skutkiem czego odmówiono mu pogrzebu w Bazylice św. Piotra? Co myśleć o Honoriuszu I, który został potępiony przez sobór konstantynopolański w roku 681?

## 54

Według Jezusa dobre mają być nie tylko owoce, lecz także i samo drzewo, z którego one pochodzą. Nie wystarczy więc pocieszać się tym, że kościół wydaje dobre owoce.

## 55

Historykom nie udało się jak dotąd ustalić, ile dzieci z nieprawego łoża, mieli papieże renesansu, którzy niestrudzenie i dla dobra „ich” kościoła propagowali nakaz celibatu dla kleru.

## 56

Istnieje dekret *Haec Santa* Soboru Ekumenicznego w Konstancji z 5 kwietnia 1415 roku, który głosi wyższość soboru nad papieżem. Trudno jednak dotrzeć do tego tekstu, gdyż z ostatniego i oficjalnego wydania *Enchiridionu* Denzingera go usunięto.

## 57

Nie można Chrystusa ograniczać do chrześcijaństwa. Nie można chrześcijaństwa ograniczać do jakiegoś kościoła. Nie można kościoła ograniczać do jakiegoś narodu lub partii. Jednak czasami kościół jest na przykład bardziej polski niż rzymski, bardziej rzymski niż katolicki, bardziej katolicki niż chrześcijański, bardziej chrześcijański niż chrystusowy. I co wtedy?

## 58

Krytyka kościoła rodzi się zazwyczaj z bolesnego rozczarowania. Czym innym jednak jest autentyczna krytyka kościoła dokonana przez kompetentnych teologów i historyków, a czym innym idiotyczne satyry na kościół. Aparat kościelnej władzy zbyt nerwowo reaguje na autentyczną krytykę, niesłusznie biorąc ją za satyrę, i tym samym otwiera drogi satyrze.

## 59

Najlepszą formą uporania się z nadmiernym autorytetem jest zwyczajne ignorowanie go.

## 60

Kościół nie trzeba ani obalać, ani nadmiernie wychwalać, lecz należy widzieć go we właściwym miejscu i w odpowiednich proporcjach. Nie powinno go być ani za dużo, ani za mało. Gdy znak jest za duży i za krzykliwy, rozprasza uwagę kierowcy; gdy jest za mały, można nie zauważyć zakrętu i wypaść z drogi.

## 61

Niektórzy Ojcowie Kościoła starali się wprowadzać do kościoła cnotliwych i mądrych „pogan”, takich jak Sokrates czy Platon. W myśli więc „chrzcili” ich, nie pytając nawet o zgodę, gdyż uważano, że musieli być chrześcijanami, skoro byli tak mądrzy i cnotliwi. Na swój sposób tradycję tą usiłował w XX wieku odnowić Karl Rahner, wypracowując swoją teorię „anonimowych chrześcijan”. Podziwiamy dobroć i mądrość wielu chrześcijan. Zachwycają nas także święci nie chrześcijańscy i duchowość poza kościelną. Dziś jednak czasami odwracamy kota ogonem i mówimy, że niektórzy święci byli dobrzy i mądrzy pomimo tego, że należeli do tego lub innego kościoła.

## 62

Istnieje „mistyka kościoła”, to znaczy przeżywanie i doświadczanie misterium Boga w, przez i pomimo kościoła. Istnieje także mistyka bez kościoła, jak i kościół bez mistyki.

## 63

Nawet gdyby kościół był duchowy i doskonały, należałoby w pewnym momencie przekroczyć go, wyjść i żyć jedynie w świetle Boga. Część naszych zmagania z kościołem, to po prostu nieświadomione pragnienie bezkresnej wolności w Bogu i czystości Jego światła. Kościół powinien pragnienie to błogosławić.

## 64

*Summa ius summa iniuria* — czy tak samo nie należałoby powiedzieć o ortodoksji? Czy skrajnie zdogmatyzowane chrześcijaństwo nie jest po prostu herezją? Czy nie można by mówić o herezji ortodoksji? Na szczęście chrześcijaństwo doktrynalne powoli chyli się ku końcowi.

## 65

Jakaż przestrzeń dzieli św. Franciszka od franciszkanów! w przypadku Jezusa i kościołów jest to prawdziwa otchłań! a jednak mimo wszystko On tu jest, jest we franciszkaninie, w kościołach i poza nimi.

## 66

Światło Boga pada na kościół, który absorbując je i odbijając, rzuca cień. Czym więc jest kościół?

## 67

Papieże i sobory, reformy i kontrreformy przychodzą i odchodzą — kuria zaś trwa. Kościołem, jak wszystkimi systemami władzy, tak naprawdę rządzi oligarchia, szare eminencje, które zazwyczaj zasłaniają się słowem „tradycja”.

## 68

Wikta Winnicka, przyrodnia siostra Józefa Wittlina, mówiła, że Tuwim był dowodem na istnienie Boga, bo żeby tak głupi człowiek był tak wielkim poetą... podobnie należałoby powiedzieć o wielu mężach kościoła na przestrzeni wieków. Jakaż to jednak smutna pociecha. Owo *ex opere operato* — że niby łaska wlewa się w świat przez nich automatycznie i niezależnie od predyspozycji moralnej. Takie lejki — jak żyje lejki?



## 69

Tomasza z Akwinu najpierw potępiono, a potem kanonizowano i uczyniono doktorem kościoła. Nie jest on jedynym tego rodzaju przypadkiem. Wydaje się być regułą katolicyzmu wpierw potępienie, a potem kanonizacja.

## 70

Paweł V (Borgia) w wyniku politycznego konfliktu z republiką Wenecji ekskomunikował dożę i całe miasto — wtedy już jednak nikt sobie nic z takiej ekskomuniki nie robił i w weneckich świątyniach dalej spokojnie celebrowano sakramenty. Paweł V, który dookończył budowy Bazyliki św. Piotra w jej dzisiejszej formie, dumnie wypisał swoje imię na jej fasadzie, jednak był to już początek zmierzchu doczesnej władzy papieża. Ostatnio w gazecie wyczytałem, że włoski komik Bepi Grillo „zekskomunikował” Benedykta XVI.

## 71

Czasami jest to po prostu kwestia gustu i stylu — te powłóczyste szaty, czerwone pasy i bereciki, wysadzone drogimi kamieniami pierścienie, krzyże i mitry, w oprawie których poruszają się usta komentujące Błogosławieństwa.

## 72

W XIX wieku kuria rzymska i papieża wypowiadali się głównie przeciw. Przeciw wszystkiemu. Przeciw suwerenności narodów i demokracji konstytucjonalnej, przeciw prawom człowieka oraz wolności wyznania, wolności sumienia, przeciw ślubom cywilnym, wolnym zrzeczeniom i niezależnej prasie, przeciw badaniom naukowym, teorii ewolucji, studiom krytyczno-historycznym i biblijnym, a nawet przeciwko... kolejom, oświetleniu gazowemu, wiszącym mostom!

## 73

Jan Paweł II gromadził tłumy i był podziwiany przez wielu chrześcijan i niechrześcijan. Jednak w dziedzinie etyki seksualnej poniósł druzgocącą klęskę — w praktyce niewiele stosuje się do jego nauki, nawet wśród kleru.

## 74

Kiedy do Rzymu przestano przybywać, by złożyć hołd relikwiom apostołów i męczenników, zaczęły się pielgrzymki na papieskie audyencje generalne. Stało się to, gdy zanikł kult relikwii? a może to właśnie jest nowy kult... relikwii?

## 75

Dopiero gdy kościół utracił swoje wielkie połączenia terytorialne i upadło Państwo Kościelne, papież wydał encyklikę społeczną *Rerum novarum* (1891). Co jeszcze ze swych „starych dekoracji” musi kościół utracić, by zasadnie wypowiadać się na temat istotnych problemów ludzkości?

## 76

Papież Benedykt XVI po swym wystąpieniu we Fryburgu, w którym niefortunnie wyraził się na temat islamu, został zmuszony przez światową opinię publiczną do wytłumaczenia się ze swojej wypowiedzi. Ironią losu jest, że spotkało to właśnie Ratzingera, który jeszcze jako kardynał bardzo troszczył się o teologiczne umocnienie papieskiego prymatu i nieomyślności. Okazało się jednak, że nawet nieomyślny papież musi liczyć się z tym co i jak mówi, jak również przywydywać skutki swoich wypowiedzi. Z jednej strony podziwiałem papieża, który starał się tłumaczyć, z drugiej żałowałem, że nie wykorzystał tej sytuacji, by po prostu przeprosić i powiedzieć, że się

pomylił. Ratzinger jedynie powiedział, że jest mu przykro, że inni opacznie go zrozumieli, a to coś innego niż uznać swój błąd i przeprosić. Szkoda, gdyż była to doskonała okazja do zwrotu w eklezjologii i do ukazania ludzkiego oblicza papieżstwa i kościoła.

## 77

Pewien holenderski trapista (był to tam wówczas zakon niezwykle surowy) mówił do młodego mnicha: Najpierw mieliśmy i zachowywaliśmy nasze konstytucje (powstałe po francuskiej rewolucji), lecz wy, młodzi zaczęliście mówić, że trzeba wrócić do podstaw proponowanych przez naszego „założyciela” z XVII wieku. Potem mówiliście, że trzeba wrócić, do Bernarda z Jasnej Polany i Ojców cysterskich ze średniowiecza. Teraz mówicie, że należałoby powrócić do Ojców Pustyni, gdyż tam tkwią nasze korzenie. Jeżeli tak dalej pójdzie, zaczniecie mówić, że trzeba powrócić do Ewangelii.

## 78

Powrót do źródeł to nie tylko kilkaset tomów *Sources Chrétiennes*, kilkanaście metrów opasłych tomów Migne’a, odkurzenie praktyki jakiegoś rytu lub ozdobienie kościelnych dokumentów przypisami odwołującymi się do starożytnych tekstów. To jedynie poszerzenie perspektywy historycznej. Powrót do źródeł to powrót do Źródła, którym jest sam Bóg, zamieszkujący serce człowieka i cały świat.

## 79

Mamy prostotę Ewangelii, a obok niej 4.858 paragrafów Denzinger’a, 2.858 paragrafów Katechizmu Kościoła Katolickiego i 1752 paragrafy prawa kanonicznego. Nie mówiąc o przepisach liturgicznych i ciągle narastającej dokumentacji papieży i watykańskich kongregacji.

## 80

Jeżeli znalazłby się choć jeden człowiek, który wierzyłby we wszystko, co kościół podaje do wierzenia, trzeba by go natychmiast, jeszcze za życia, kanonizować.

## 81

Krawiec uszył pewnemu mężczyźnie garnitur. Ten jednak zauważył, że łokieć jest wypchany i wrócił do krawca, prosząc o poprawkę. Ten jednak kroju nie zmienił, lecz swemu klientowi zalecił trzymać rękę zgiętą. Tak samo było w przypadku kolan i karku. Ostatecznie człowiek ten chodził w swym garniturze przygarbiony i pokręcony. Gdy tak szedł ulicą jedna z osób powiedziała: Patrz, jaki pokrzywiony i nieszczęśliwy człowiek. Na co druga odpowiedziała: Jakiego jednak znalazł doskonałego krawca, garnitur leży na nim jak ulał.

## 82

W czasie pewnej publicznej dyskusji jeden z teologów zapytany, dlaczego kościół trzyma się „dziesięciu przykazań”, skoro Jezus powiedział, że całość prawa opiera się jedynie na dwóch przykazaniach, ironicznie odpowiedział: „Ależ kościół trzyma się dwóch przykazań — szóstego i dziewiątego!” Ludzie na sali ryknęli gromkim śmiechem.

## 83

W 1484 roku na prośbę dwóch dominikanów, Heinricha Institorisa i Jakoba Sprengera, Innocenty VIII opublikował bullę przeciw czarownicom *Summis desiderantes*. W 1487 roku ci dwaj dominikanie wydali *Malleus maleficarum* (*Młot na czarownice*). Na wstępie zamieszczono papieską bulle. Do 1669 roku książka ta doczekała się trzydziestu wydań, które wybitnie przyczyniły się do prześladowania

kobiet posądzanych o czary. Dopiero w 1631 jezuita, Friedrich von Spee, co prawda anonimowo, gdyż jego odwaga miała pewne granice, wydał *Cautio criminalis oder Rechtliche Bedenken wegen der Hexenprozesse* i za jego przykładem inni zaczęli otwarcie wypowiadać się przeciwko „polowaniu na czarownice”. Zanim jednak kościół, społeczeństwo i władze świeckie obudziły się z tego szaleństwa, zginęło w sposób bezprecedensowy i okrutny przynajmniej sto tysięcy kobiet — ostatnia z nich, Anna Schwägelin, została stracona w 1775 roku w katolickim Kempten. Papieskiej bulli *Summa desiderantes* na próżno szukać w najnowszej i oficjalnej publikacji Denzingera.

## 84

Siłą chrześcijaństwa w starożytności była jego nowość i młodość. Dzisiaj, aby dodać sobie otuchy, chrześcijanie i kościelne instytucje powołują się na wielowiekową czcigodność ich tradycji i długowieczność instytucji kościoła, który oparł się naporowi czasu.

## 85

Jeszcze na początku osiemnastego wieku na Filipinach, które były wtedy najbardziej katolickim krajem Azji, sami Filipińczycy nie mogli być święceni na kapłanów, gdyż katolicko-kolonialni misjonarze uważali, że nie byli oni zdolni zrozumieć łacińskich subtelności scholastyki. Kiedy wyświęcono pierwszego Azjatę czy Afrykańczyka? Kto będzie ostatnim „białym” kapłanem?

## 86

Już wyobrażam sobie, jak jakiś utalentowany i błyskotliwy kościelny polemista bierze pod lupę moją centurię, znajduje jakąś nieściśłość i pisze sężnisty artykuł dowodząc, że skoro jest tu taki błąd, to całość jest nic nie warta. Jakże typowa, smutna i rozpowszechniona mentalność, którą nazwałbym śledczym redukcjonizmem.

## 87

*Extra ecclesiam nulla salus.* To zdanie św. Cypriana nie ma sensu, jeżeli odczyta się je w sensie geograficznym, kulturalnym lub instytucjonalnym. Tak rozumiane jest karykaturą Bożego zamysłu i karykaturą misterium Boga. Wystarczyłoby bowiem urodzić się w innej epoce lub innej kulturze, by nie być zbawionym. Dlaczego tak późno zaczynamy to rozumieć? Czy kościół nie jest tam, gdzie realizuje się zbawienie? Zbawienie można znajdować wszędzie, w każdej kulturze, religii czy kościele. Innymi słowy, *extra salutem nulla ecclesia.* No, może nie aż tak dosłownie, jednak te dwa zdania nie są jedynie pustą grą słów. Prawda leży gdzieś pośrodku.

## 88

Pewnego razu uczestniczyłem w nieszporach w kościele prawosławnego klasztoru zagubionego gdzieś w rumuńskich Karpatach. Stało się wtedy dla mnie czymś oczywistym, że gdybym tu się urodził i wyrósł, to tu byłby mój kościół, tu rozgrywałoby się moje zbawienie, tu szukałby mnie Bóg. Podobnego uczucia doznałem, gdy, wchodząc na dziedziniec hinduskiej świątyni w Tamil Nadu, pozdrowił mnie, składając ręce i oddając mi pokłon, hinduski asceta.

## 89

Pamiętam rozmodloną i promienną twarz owego mężczyzny klęczącego obok mnie w meczecie, do którego na chwilę wstąpiłem, gdy pewnego razu szukałem ruin kościoła, w którym odbył się pierwszy sobór nicejski. Potem jeszcze minąłem się z owym mężczyzną na ulicy, a on rozpoznał mnie i uśmiechnął się. We wszystkich kościołach, świątyniach, meczetach można spotkać się z takim blaskiem na twarzy, spotkać go można wszędzie.

## 90

Kościół to wspólnota ludzi dobrej woli, którzy szukają prawdy, poczynając od Abła.

## 91

Kiedy więc ufundowany został kościół? Gdzie są jego początki? Należy ich szukać w słowach Jezusa o Piotrze jako skale, na której zbuduje On swój kościół? a może początki leżą w wieczerniku i w stąpieniu Ducha? Czy jednak nie należałoby się cofnąć jeszcze bardziej i myśleć o chwili stworzenia lub jeszcze „wcześniej”, gdy Bóg przed założeniem świata przeznaczał każdego człowieka do dobrych czynów? Początki, a więc i rozmiary, kościoła są boskie i kosmiczne, nie tylko historyczne i instytucjonalne.

## 92

Ileż dobrego wynikło dla Polaków z pontyfikatu Jana Pawła II, który nawoływał do otwarcia drzwi Chrystusowi. Dzisiaj jednak te otwarte drzwi pozostawiano marmurowymi pomnikami tego papieża. Cóż też począć ze słowami „Nie lękajcie się”, gdy w samym kościele ludzie lękają się... kościoła, jego wyroków, polityki i władzy?

## 93

Centralny aparat władzy kościelnej ma za wielkie ambicje. Chce zapanować nad wszystkim, wszystko zrozumieć, uregulować i wszystko wszystkim wytłumaczyć. Tak się nie da. Nie można wiadra wody wlać do małej szklanki. Kościół nie jest w stanie nawet zapanować nad swoimi problemami wewnętrznymi: jak pedofilia księży czy chybione nominacje biskupów. Nie mówiąc już o problemach świata. Jakże bowiem kilku, kilkudziesięciu lub nawet kilkuset duchownych,

### *Mikroteologie*

siedzących na stołkach w kuriach, może zapanować i zrozumieć złożone problemy życia, polityki, nauki, kultury dzisiejszego świata?

## 94

Dekadencję kościołów i religii rozpoznać można po tym, że w obliczu wielkich problemów, jakie dzisiaj zagrażają ludzkości i ziemi, za bardzo skupiają się na takich idiotyzmach jak rodzaj lub język rytu, różnice poszczególnych wyznań, rola (święcenia) kobiety, prezerwatywa lub pigułka antykoncepcyjna itd. Czy warto dyskutować o kolorze łódki, zamiast płynąć, by ratować za jej pomocą rozbitków?

## 95

Myśląc o kościele, w pewnym momencie trzeba przestać myśleć o nim jedynie w perspektywie historycznej i instytucjonalnej, a zacząć przeżywać go i kontemplować w wymiarze metafizyczny i kosmiczny jako tajemniczy związek (taniec) Boga i świata.

## 96

Kościół to jedna z manifestacji Chrystusa i jedna z możliwych ścieżek wiodących do pełni, zbawienia, Boga. Kościół jest jednym ze znaków wskazujących Drogę, Prawdę i Życie, nie jest zaś Drogą, Prawdą i Życiem.

## 97

Aby móc kościół przyjąć, trzeba móc go także odrzucić. Przejście przez rozczarowanie i odrzucenie, to ważne ćwiczenie i proces duchowy w drodze do akceptacji. Jest to typowy dla mistyki trzystopniowy schemat: afirmacja — negacja — transformacja. Przez proces ten musi przejść nie tylko każdy człowiek, lecz także sam kościół.



## 98

Może nie wszystko, co tu napisałem, było lub jest tak, jak napisałem. Zanotowałem tu bowiem aż i jedynie to, jak kościół czasami mi się myśli i jawi. Pisząc, nawet ja sam, nie jeden raz niestety starałem się dyplomatycznie ważyć słowa. Powiedziawszy to, idę dalej lżejszy i wolny. Czy tak samo będzie z czytelnikiem?

## 99

A jednak mam pewien żal: żal mi mnie samego, bo miałem takie a nie inne myśli; żal mi kościoła, który zrodził we mnie takie a nie inne słowa; żal mi także po części samego Boga. Jak taki żal przemienić w modlitwę? Chciałbym móc myśleć inaczej, chciałbym, aby inaczej rzeczy miały się z kościołem, chciałbym, aby w końcu zamiast niego nastąpiło królestwo.

## 100

**Maranatha!**



*Michał Paweł Markowski*

## *Teologia, dyskurs, zdarzenie*

1. Teologia, którą uprawia i którą żyje Maciej Bielawski, mój wieloletni przyjaciel, jest — jak on sam — trudna do uchwycenia w jednej formule. Być może najprościej byłoby powiedzieć, że jest to *hermeneutyka*: próba rozumienia siebie poprzez Boga, ale i Boga przez własne życie. Oto — dla przykładu — jeden z ważniejszych fragmentów:

Teologia moja jest pracą i ćwiczeniem. To niezliczone godziny lektur i rozmów oraz tropienie śladów Boga Ukrytego w naturze, w historii, w kulturze. To pełne słów i obrazów rozmyślanie, jak i długie spacerunki po niewymownej pustce. To ciągle przechodzenie, od zniechęcenia do entuzjazmu, od emocji do spokoju, po kładce Słowa nad przepaścią rozpaczki ku ziemi nadziei. Teologii tej towarzyszy nie kończąca się praca oczyszczania mego serca, na którego obrzeżu czasami wyrasta źdźbło zrozumienia.

Zacznijmy od tego, że teologia Macieja jest bardziej po stronie *askesis* i *gymnasia* niż po stronie *theoria* czy *sophia*. Mówiąc inaczej, jest raczej po stronie jednostkowego ćwiczenia niż bezosobowej mądrości czy teorii. „Filologowie — pisze Maciej w eseju o historii pojęcia *teologia* — wysledzili, że w chrześcijańskiej starożytności w odniesieniu do tego, co dzisiaj uważamy za teologię z większym powodzeniem posługiwano się takimi terminami jak: *philosophia*, *gnosis*, *theoria*, *sophia*, jak również: *askesis* i *gymnasia*. W sumie więc za teologię uważano: postępowanie według bożych wskazań, nauczanie o Bogu i Jego poznanie, jak również doświadczenie Boga i uczestniczenie w Jego życiu, któremu towarzyszy

także pewien rodzaj poznania Boga”. Czym jest tak właśnie rozumiana asceza? Podpowiedzi można szukać u współczesnego filozofa, badającego starożytne „techniki” pracy nad sobą:

W filozoficznej tradycji zdominowanej przez stoicyzm, *askesis* nie oznacza wyrzeczenia, lecz stały namysł nad sobą bądź panowanie nad sobą, które uzyskuje się nie dzięki wyrzeczeniu się rzeczywistości, lecz poprzez nabywanie i przyswajanie prawdy. Celem ostatecznym *askesis* nie jest przygotowanie się na inną rzeczywistość, ale uzyskanie dostępu do rzeczywistości tego świata. Grecy używają tu słowa *paraskeuadzo* („czynić przygotowania”). Jest to zbiór praktyk, dzięki którym można nabywać, przyswajając i przekształcając prawdę w stałą zasadę działania. *Aletheia* przechodzi w *ethos*. Jest to proces intensyfikacji subiektywności\*.

Z początku pełna zgoda. *Askesis* nie jest więc wyrzeczeniem się siebie, ale odwrotnie — intensyfikacją doświadczenia, które zmierza do przyswojenia sobie prawdy. Maciej jednak dba o to, żeby to duchowe ćwiczenie nie zamykało w kręgu „świeckiej subiektywności”, lecz otwierało na doświadczenie religijne, które rozumieć należy całkiem źródłowo: jako związaną z tym, co przekracza mnie samego.

Doświadczenie religijne opisywane zarówno w cytowanym fragmencie, jak w całej książce, nie ma w sobie nic z bezsłownego doświadczenia mistycznego. Jest całkiem na odwrót. W tym fragmencie mocno uderza czytelnika zderzenie „niewymownej pustki” i „pełni słów i obrazów”. Ale też konfrontacja Boga Ukrytego i jawności jego śladów. Tym, co łączy te dwa, zdawałoby się, nieprzystające do siebie obszary, i tym, co łączy Macieja i jego Boga, jest „kładka Słowa”, albo inaczej rzecz ujmując — dyskurs, *dis-cursus*, gorączkowe bieganie w tę i z powrotem, od siebie i ku sobie, bez możliwości ostatecznego zadomowienia w którejkolwiek z tych przestrzeni: ani w sobie samym, ani w niewymownej pustce. W gruncie rzeczy teologia, którą uprawia Maciek, jest dyskursywnym (nie tylko słownym, ale i obrazowym) wiązaniem

\* M. Foucault, *Les techniques de soi*, w: *Dits et Ecrits*, t. 2, s. 1619. Przekład polski: *Techniki siebie*, w: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński, PWN: Warszawa 2000, s. 264.

dwóch pustek: pustki podmiotu, który dopiero zacznie być sobą, gdy ustanowi Kogoś, do kogo może się zwracać, oraz pustki Boga, który musi przybrać jakąś widzialną postać, jeśli chce być Kimś, a nie tylko abstrakcyjnym pojęciem. To właśnie tam, w tym mo-  
zownie wypracowywanym interwale dzielącym dwie abstrakcje, można spotkać teksty i obrazy Macieja Bielawskiego:

Czasami więc mówię do innych, za innych, z innymi — w kościele, w uniwersyteckiej auli, na ulicy, w moim mieszkaniu i wszędzie tam, gdzie na drodze życia wydarza się Spotkanie. Innymi razy piszę — list, wiesz, esej, książkę. Czasami teologię moją maluję farbami, czasami wygrywam dźwiękami, czasami wyśpiewuję pieśnią. To wszystko jest dla mnie uprawianiem teologii.

Powtórzmy: *askesis*, nie *theoria*; *gymnasia*, nie *sophia*. Mało kto wie, że Maciej był w młodości świetnym gimnastykiem.

2. Bylepiej zrozumieć, czym jest teologia wpisana w *Mikroteologie*, trzeba zrobić znacznie obszerniejszy (i niezbędny, jak sędzę, nawias) i odejść na chwilę od tego, co pisze Bielawski. Ba, trzeba wziąć w nawias coś znacznie więcej: sam dyskurs teologiczny, usankcjonowany przez kilkanaście stuleci jako jedyne narzędzie adekwatnego rozprawiania o Bogu. Trzeba zapytać mianowicie, z zewnątrz koniecznie, o status tego dyskursu, o to, czym chce być, wpisując się jednoznacznie w krąg nauki, czy też wiedzy.

3. Na pytanie: „czym jest teologia?”, jest wiele odpowiedzi. Bielawski pisze: „Dla ludzi żyjących dzisiaj teolog to ktoś piszący książki lub prowadzący wykłady na uniwersytecie na temat Boga i spraw z Bogiem związanych”. Kiedy jednak szukamy dokładniejszej definicji teologii, nieodmiennie spotykamy twierdzenie, że jest to nauka, czy też wiedza (*logos*) o bogu (*theos*). Jako nauka oparta na rozumowych przesłankach (*logos*), teologia została powoli wprowadzona do gromady nauk szukających swojego rozumowego — a tym samym obiektywnego — uzasadnienia. Nie może być inaczej: gdyby teologia nie szukała swej obiektywnej legitymizacji, jej przedmiot (*theos*) mógłby okazać się czymś przypadkowym, albo — nie daj Boże — czymś ledwie subiektywnym,

zawisłym od prywatnego fantazmatu. Tym samym jednak teologia wpada w pułapkę, którą sama na siebie zastawia: gdy stwierdzi, że jest nauką, wówczas musi uznać, że Bóg istnieje obiektywnie, niezależnie od tego, co kto sobie o tym pomyśli; gdy jednak stwierdzi, że kwestia istnienia Boga jest kwestią wiary, to tym samym podważa swój status jako nauki. Ciała niebieskie bada się dlatego, że istnieją i dlatego może istnieć astrofizyka, niezależnie od tego, czy ktoś w nie wierzy, czy nie. Teologia istnieje tylko dlatego, że kwestię wiary dołączono do kwestii naukowego uzasadnienia, co można sformułować jeszcze dobitniej: teologia jako nauka oparta jest na figurze błędnego koła. Bada się nie to, co istnieje, lecz to, czego istnienie założyło się wprzód dzięki aktowi wiary.

4. Stwierdzenie dotyczące obiektywności Boga, to — jak wiadomo — nie tyle stwierdzenie dotyczące absolutnego charakteru jego istnienia, oderwanego (*ab-solutum*) od jakichkolwiek ludzkich domieszek, ile uznanie, że Bóg ma charakter przedmiotu (*obiectum*), który człowiek musi wpierw od siebie odsunąć, czy wręcz od-rzucić (*ob-icere*), by ustanowić dystans między nim a sobą, dystans, bez którego teologia nie jest możliwa. Jeżeli bowiem tak właśnie można uzasadnić wiedzę na temat Boga, to trzeba pamiętać o tym, że wiedza ta jest radykalnym zaprzeczeniem Jego absolutnego charakteru. Kwarki i koniunktury rynkowe można badać niezależnie od tego, czy się w nie wierzy, czy nie, natomiast sposobu istnienia Boga nie można analizować, nie wierząc, że istnieje. Kiedy jednak ustanowienie przedmiotu badania dokonuje się na podstawie aktu wiary, a następnie porzuca się wiarę, by stanąć na gruncie rozumu, wówczas popada się w nieusuwalną sprzeczność, w którą popada także czytelnik tekstów literackich, kiedy kładzie na murze domu przy Baker Street 221b tablicę z napisem „W tym domu mieszkał Sherlock Holmes”.

5. To porównanie nie jest ani przypadkowe, ani dla teologii obraźliwe. „Według tradycji platońskiej — pisze Bielawski — w której natrafiamy na jedne z najstarszych świadectw używania tego słowa, teolog to poeta, który tworzył poematy i hymny na temat bóstw. W tej tradycji teologizowanie (*theologein*) było rów-

noznaczne z mitologizowaniem (*mythologeîn*) [...] Dla stoików teologia oznaczała zajmowanie się zjawiskami dotyczącymi bogów, nade wszystko w oparciu o alegoryczny komentarz do dzieł Homera i innych poetów. Terminologię tę zaadoptowali (od czasów Orygenesusa) chrześcijanie, nazywając teologami poetów, natchnionych pisarzy, a nawet anioły, ponieważ te czyste byty nieustannie śpiewają Bogu hymny pochwalne”. Teologia — podobnie jak literatura — jest jednym z języków (*logoi*), za pomocą których człowiek stara się ustanowić swoją relację z rzeczywistością i tym, co ją w sposób najistotniejszy określa. Teologia jest opowieścią (*mythos*), albo może raczej zbiorem opowieści, za pomocą których człowiek próbuje określić swoje miejsce w świecie. Tak też — jak sędzę — uważa Maciej Bielawski, kiedy zastanawia się „kim jest teolog, czym jest teologia, z jakiego miejsca i jak się ją uprawia”. Teologia nie jest czystą ekspresją rozumu, ani też czystym aktem miłości, lecz dyskursem wysnuwanym w określonym miejscu, w określonym czasie, przez określonego człowieka. To właśnie łączy ją z literaturą.

6. Opozycja między rozumem i literaturą, czy dokładniej: między *logos* i *mythos* wcale nie jest tak radykalna, jak by się mogło zdawać. Rozum nie obwieszcza prawd, lecz snuje narracje, które po to tylko wkraczają w przestrzeń publiczną, by ujawnić pozycję, zajmowaną przez ich autora. Każda teza (*thesis*) wypowiedziana na temat świata odsyła do miejsca (*thesis, positio*), z którego jest wypowiedziana, a tym samym do tego, k t o ją wypowiada. Nie ma też wypowiedzianych spoza jakiegoś miejsca (zdanie takie byłoby sprzeczne wewnątrznie), też wygłaszanych ponad czasem, aczkolwiek istnieje bardzo wiele sposobów, czy też technik, których celem jest przekonanie słuchacza bądź czytelnika, że wygłaszana teza nie jest wcale zakotwiczona w określonej przestrzeni, czyli przekonanie, że jakiegokolwiek zdanie wygłaszane tu i teraz może mieć uniwersalną ważność. Jedną z tych technik czy strategii retorycznych stosowanych w celu wprowadzenia w przestrzeń dyskusji znaków powszechnej obowiązywalności, nazywamy n a u k ą. To, co jest czy co ma być naukowe, nie podlega żadnej dyskusji z tego mianowicie powodu, że obowiązuje zawsze i wszędzie.

Nie chodzi tu wszelako o same nauki i ich instrumentarium, lecz o język, którego nauki używają do uzasadniania swoich operacji. Kto powiada o jakimkolwiek zdaniu, o jakiejkolwiek tezie, że nie jest naukowa, chce powiedzieć tyle, że jej uzasadnienie nie jest powszechne i ponadkontekstowe, czyli że ten, kto ją wypowiada, nazbyt ostentacyjnie ujawnia pozycję, którą zajmuje, że nazbyt ufa temu, kim sam jest i że wobec tego wypowiedź nazbyt intensywnie zdradza — jak to się mawia” — „prywatne poglądy” mówcy. Nauka bowiem — powiadają jej przedstawiciele — nie opowiada niczego, czego nie można by uzasadnić przez zanegowanie aktu samego opowiadania, co możliwe jest tylko wtedy, gdy przeprowadzi się radykalny rozdział rozumu i narracji, a tym samym — nieuchronnie — wypowiedzianej prawdy i człowieka, który tę prawdę formułuje. Nauka to dogodne alibi dla abstrahowania od samego siebie.

7. Jako *-logia*, teologia chce być nauką, co oznacza, że odrzuca jak najdalej od siebie podejrzenie o dowolność swoich sądów. Sądy teologiczne muszą być nieuwarunkowane, jeśli mają mieć charakter naukowy. Nie mogą jednak być, albowiem teolog, który nie wierzy w Boga, jest postacią niemożliwą z definicji. Oznacza to, że *-logiczność* teologii uzależniona jest od pozycji przyjmowanej przez podmiot teologiczny, który tylko dlatego może zajmować się swoim przedmiotem, że uprzednio, aktem wiary powołał go do istnienia. To mniej więcej tak, jakby geograf, po to tylko, by mógł mienić się geografem, czyli by uzasadnić swoje istnienie w ramach osobnej dyscypliny, musiał wprzód wymyślić Ziemię.

8. A jednak w pewnym sensie tak właśnie jest: Ziemia jako obiekt badań naukowych nie jest dana wprost, lecz wymyślona, ustawiona (*thesis* to ustawianie czegoś), skonstruowana przez język, który został powołany do jej opisu. Nie trzeba już dziś nikogo specjalnie przekonywać, że przedmiot opisu danej dyscypliny jest rezultatem raczej niż przyczyną jej starań. Kto ma w pamięci Einsteina i Heisenberga, wie, że nauki przyrodnicze nie opisują tego, co widzą okiem nieuzbrojonym, lecz konstruują pewną wizję świata, przy użyciu dostępnych sobie narzędzi. Z punktu



widzenia powstawania nauk nie ma różnicy między naukami przyrodniczymi i naukami humanistycznymi. W obu wypadkach mamy do czynienia z instytucjonalizacją określonego języka mówienia o rzeczywistości. Różnica, która stała u podstaw nie tylko oddzielenia nauk przyrodniczych od humanistycznych, ale też powstania tych drugich — różnica między wyjaśnianiem a rozumieniem — nie daje się już utrzymać. Aby cokolwiek wyjaśnić, musimy używać języka, którym umiemy się posługiwać, a więc który rozumiemy. Musimy najpierw zrozumieć narzędzia, które stosujemy, zanim je zastosujemy. A kiedy to nastąpi, okaże się, że tylko ta część rzeczywistości jest dostępna naszemu wyjaśnianiu, jaka poddaje się opisom dokonanym w tym oto, a nie innym języku. Innymi słowy: wyjaśnianie nie jest ani przeciwieństwem rozumienia, ani też nawet jego pierwszą, wstępną fazą. Nie możemy niczego wyjaśnić, dopóki nie zrozumiemy języka, którym wyjaśniam. A rozumiem język, którym się posługuję, tylko wtedy, gdy potrafi on cokolwiek wyjaśnić. W perspektywie języka jako narzędzia znika spór nie tylko między wyjaśnianiem i rozumieniem, ale też naukami humanistycznymi a naukami przyrodniczymi. Każda z nauk wyznacza obszar swojego badania za pomocą wybranych przez siebie narzędzi. Narzędzia te nie spadają z nieba, lecz są naszymi wynalazkami. Podział na nauki nie jest podziałem — jak to się często wierzy — naturalnym, lecz arbitralnym i nie leży w naturze rzeczy samych, lecz dyskursu, w którym chcemy uzasadniać swoją pozycję w świecie.

9. To samo należy powiedzieć o teologii. Teologia — jak każda dyscyplina — w y m y ś l a swój przedmiot poprzez wymyślenie języka, za pomocą którego stara się go opisać. To, co wcześniej nazywaliśmy wewnętrzną sprzecznością teologicznego dyskursu, nie jest jakąś fatalną jego przypadłością, lecz kondycją wszelkiej dyscypliny naukowej. By zrozumieć swój przedmiot, poszczególne dyscypliny wymyślają języki, które najlepiej potrafiłyby go opisać. Opisując — tworzą go, po czym poddają rozumieniu, zapominając, że już wcześniej musiał on — choćby wstępnie — być zrozumiany, gdyż inaczej przepaść między rzeczywistością a rozumem nie mogłaby zostać zlikwidowana poprzez język.

10. Dochodzimy tym samym do takiego oto paradoksu. Jeśli teologia chce być nauką, musi dzielić z innymi naukami ich dyskursywny los, który odejmuje używanym przez nie językom bezdyskusyjną uniwersalność. Kiedy jednak się na to zgodzi, wówczas będzie musiała zgodzić się i na to, że jej przedmiot nie istnieje przed nią samą. Oznacza to, że decydując się na swój naukowy status, teologia konstruuje — jak nauki — swój przedmiot przy użyciu wynalezionej przez siebie języka. Jeżeli więc tym przedmiotem jest Bóg (*theos*), to jako przedmiot badań teologicznych jest on nie przesłanką, lecz rezultatem. Bóg teologii jest Bogiem na równi „wymyślonym”, co każda z postaci literackich. Istnieje, owszem, ale tylko wtedy, gdy decydujemy się przyznać mu istnienie w naszym życiu. Albo inaczej: istnieje z powodu języka, którego zdecydowaliśmy się użyć z jakichś bardzo ważnych powodów.

10. Nie ma więc różnicy między fabułami teologicznymi a fabułami innego rodzaju. Człowiek z istoty swej jest narratorem, który nie spocznie, dopóki nie stworzy opowieści, uzasadniającej jego pozycję w świecie. Opowieści, które tworzy i przedkłada innym, są nader różne: od całkiem zwyczajnych narracji autobiograficznych snutych przy kieliszku, po bardzo wymyślne fabuły uzasadniające wypowiedzenie wojny, konieczność wymiany pieniędzy, skazanie przestępcy czy ocenę dzieła sztuki. Dzięki temu niemilkącemu potokowi słów, nie tylko ludzie trzymają się blisko siebie, ale też — czasem lepiej, czasem gorzej — jakoś wiążą swoje życie ze światem, który bez tych rozbrzmiewających wszędzie opowieści byłby znacznie bardziej niepokojący i nieprzyjazny niż opatulony w ich znaczenia.

11. Całkiem niedawno, w Akademii Ewangelickiej w Sibiu, w Rumunii, brałem udział w konferencji na temat „doświadczenia Ja”. Przedstawiłem to, co zawarłem w eseju *Ekspozycja*, otwierającym zbiór *Nieobliczalne*, wydany kilka miesięcy temu. Oddzielając starannie egzystencję od życia, mówiłem, że egzystencja (czyli kultura) stara się nadać naszemu nagiemu i nie-

przychylnemu życiu jakiś kształt, który nieodmiennie jest naszym kształtem, zmaistrowanym wedle naszych potrzeb i na naszą miarę. Mówiłem też o nagim ciele, które milczy dopóty, dopóki nie nada mu się jakiegoś sensu. Na pytanie jednego z pastorów, jak połączyć to doświadczenie bezsensownego mięsa, jakim jest nasze ciało, z religią, odpowiedziałem, że nasza egzystencja stara się bardzo o to, byśmy mieli zawsze na podorędziu jakiś język, którym potrafimy objaśnić nieobjaśnialne. Takim językiem na przykład jest język teologii, który za pomocą pojęcia zmartwychwstania ciała stara się nadać najwyższy sens rozpadowi wpisanemu w nasze komórki. Zmartwychwstanie rozbitego, zgniłego ciała jest jedną z wielu mikrofabuł, za których pośrednictwem powstrzymujemy — choć na chwilę — nieuchronną klęskę naszego życia. Kto jednak — mówiłem dalej do pastora w surowej przestrzeni zboru — nie zechce uznać tej opowieści za swoją, ten widzi w dzień i w nocy całkiem inne obrazy niż obraz chwaleb- nego ciała zmartwychwstałego.

12. Dzięki fabułom, którymi oplątujemy świat, organizuje się nasze myślenie. Organizuje wokół obrazów, słów, wspomnień, których trzymamy się po to, żeby nie zgubić się w przestrzeni pozbawionej znaków orientacyjnych. Wymyślamy zdania, które odpowiedzą na nasze wrażenia, wspominamy zdarzenia, które układamy następnie w serie nakładające się na zmysłowe rela- cje ze światem. Czasem się jednak zdarza, że dyskurs, którym obłaskawiamy rzeczywistość, milknie albo się dziurawi i wtedy przez rozluźnione oczka słów wpatruje się w nas nieznośna czern. Religia jest jednym z mocniejszych sposobów zażegnania tego milczenia. Jeśli urwanie relacji ze światem jest jedną z możliwych definicji psychozy, to doświadczenie religijne, a tym samym język — język modlitwy — jest jednym ze skuteczniejszych sposobów osłabiania psychotycznego odosobnienia. Jeśli tak poważnie po- traktujemy teologię, to staje się ona wtedy — musi się stać — dyskursem wybawienia od samotności. Jest tylko jeden warunek takiego wybawienia: wiara.

13. Gdyby wybrać jedną, jedyną myśl, nadającą impet teologii Macieja Bielawskiego, byłaby nią chyba myśl następująca, pochodząca z zamykającej książkę *Centurii*. „Nie można Chrystusa ograniczać do chrześcijaństwa”. A W innej wersji: „Kościół to [tylko] jedna z manifestacji Chrystusa”. Tym, co łączy te dwa zdania, jest **st a n o w c z e r o z c i ę c i e z d a r z e n i a i i n s t y t u c j i**, niewidzialnego i widzialnego, które tkwi u podstaw mikroteologicznej hermeneutyki. Wiara jest **w i a r ą w z d a r z e n i e**, nie w instytucję. Wiara jest wiarą w Niewidzialne, a nie w widzialne. Wiara jest wiarą w Chrystusa, a nie w Kościół. Skoro tak, to Kościół nie może być **j e d n ą** drogą prowadzącą do Zdarzenia. Jest raczej tak, że Zdarzenie musi być odtwarzane nie za pomocą martwego języka, lecz za pomocą innych zdarzeń, które Bielawski nazywa **s p o t k a n i a m i**. Spotkania te nie są ograniczone do rytualnych gestów, zamkniętych w ciasnych ramach kościelnej instytucji, lecz odnoszą się do egzystencji. „Czasami więc mówię do innych, za innych, z innymi — w kościele, w uniwersyteckiej auli, na ulicy, w moim mieszkaniu i wszędzie tam, gdzie na drodze życia wydarza się Spotkanie”. Spotkanie to **n a d w y ż k a z d a r z e n i a n a d i n s t y t u c j ą**, wtargnięcie Niewidzialnego w granice widzialnego. Ale spotkanie to także momentalne odnowienie dyskursu, który nie zastyga w gotowych formułach, lecz otwiera przestrzeń nieoczekiwanego doświadczenia.

14. Maciej nie mówi: musimy odrzucić instytucję i zawierzyć wyłącznie zdarzeniu. Wie doskonale, że zdarzenie bez instytucji nie może przetrwać, podobnie jak język, który bez rozpoznawalnej gramatyki przeradza się w bełkot. Mówi natomiast o **d o ś w i a d - c z e n i u**. „[Dla Symeona] *Theologia* była nade wszystko mistyką, doświadczeniem Boga i drogą wiodącą do zjednoczenia z Nim. Symeon właśnie w tym sensie był teologiem. A «Nowym» nazwano go dlatego, że odnowił tradycję teologii mistycznej, doświadczenia i życia mistycznego w perspektywie trynitarnej. W takim to znaczeniu należy rozumieć nazwanie go «Nowym Teologiem». Symeon odnowił życie mistyczne oraz znalazł język, za pomocą

którego owo doświadczenie przekazał w formie piśmiennej”. To, o czym pisze Bielawski w kontekście dawnych sporów o nazwę „teologia”, odnosi się do niego samego i do naszej dyskusji nad teologią. Kluczowe w tym fragmencie jest ścisłe związanie doświadczenia (zdarzenia) i języka. Nowe doświadczenie domaga się nowego języka, co oznacza, że „stary” język, zinstytucjonalizowany, zrytualizowany, już nie wystarcza, by dotrzeć do zdarzenia. Mówiąc jeszcze inaczej: doświadczenie domaga się inwencji, która nie powinna się nigdy wyczerpać. Inwencja, której pełen był Symeon Nowy Teolog, to otwarcie doświadczenia na nadchodzenie, przychodzenie (*invenire*) czegoś nowego. Z kolei wyczerpanie inwencji oznacza tylko jedno: zamknięcie granic doświadczenia. „Kościół przysypał się słowami na temat samego siebie i jest jak zakurzony witraż — światło z trudnością przezeń się przedziera”. To przygniecenie zasłaniającymi słowami jest odwrotnością inwencji, wynajdującej za każdym razem nową postać Słowa.

15. Nie można jednak zapominać, że mikro-teologia zdarzenia i doświadczenia (która z definicji nie może zadowolnić się instytucjonalizacją) napotyka trudny paradoks, który można nazwać paradoksem (nie)przynależności. Wyrasta on z następującego pytania: jeśli zgodzimy się z tym, że bez Chrystusa nie byłoby chrześcijaństwa, to czy równie prawdziwe jest twierdzenie, że Chrystus bez chrześcijaństwa nie byłby Chrystusem? Instytucja kościelna zdaje się tu nie mieć wątpliwości, podkreślając obustronną zależność. Chrystus jest Chrystusem dlatego, że ustanowił Kościół, Kościół zaś jest Kościołem tylko z nadania samego Chrystusa. Ta dwukierunkowa, ścisła zależność sprawia, że krytyka Kościoła jest jednocześnie krytyką samego Chrystusa, co oczywiście — w oczach kościelnej hierarchii — jest karygodnym występkiem. Jediną szansą na ucieczkę z tej zależności jest odłączenie Chrystusa od Kościoła, a tym samym Zdarzenia od Instytucji. Tu jednak napotykamy problem: jeśli odłączamy Chrystusa od Instytucji, to jak w ogóle możemy go poznać, skoro wiadomość o nim dotarła do nas wyłącznie przez nią? Jak możemy rozpoznać zdarzenie, jeśli nie wpisuje się ono w znane już ramy?

*Mikroteologie*

16. Tu wracamy do kwestii teologii, od której nie odstępowa-  
liśmy ani na krok. Jeśli teologia jest instytucjonalizacją języka,  
w którym mówi się o Bogu, jako czymś oczywistym, to mikro-  
teologia Bielawskiego pomaga nam uświadomić sobie niepewny  
status teologicznego dyskursu. Chrystus nie jest przesłanką dys-  
kursu, lecz jego efektem, choć tylko pod warunkiem, że dyskurs  
ten w y n a j d u j e C h r y s t u s a jako swoje p r z y s z ł e  
ź r ó d ł o, jako źródło przyszłego (nie przeszłego) doświadczenia.  
W tym właśnie sensie teologia (nie jako nauka, nie jako wiedza,  
lecz jako doświadczenie, jako ćwiczenie) bliska jest literaturze,  
której zadaniem nie jest odtwarzanie tego, co jest, lecz projek-  
towanie możliwości innego życia. W ten sposób mikro-teologia  
i literatura składają świadectwo i hołd kruchej wprawdzie, ale  
i pełnej nadziei ludzkiej egzystencji.

## Wykaz skrótów

- DS=DSAM — *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, red. M. Viller, Paris 1937—
- I. Eph. — *Die Inschriften von Ephesos*, red. H. Wankel, H. Engelmann, J. Nollé, Bonn 1979—
- JSNT — „Journal for the Study of the New Testament”, 1978—
- HE — *Historia Ecclesiastica* [pol. wyd. Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna; o męczennikach palestyńskich*, przeł. A Lisiecki, Kraków 1993].
- HTR — „Harvard Theological Review”, 1908—
- OCP — „Orientalia Christiana Periodica”, 1935—
- OCA — *Orientalia Christiana Analecta*
- PG — J.P. Migne, *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 1–161, Paris 1857–1866
- PSP — *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*
- SCh — *Sources Chrétiennes*
- SEG — „Supplementum Epigraphicum Graecum”, 1923—

## Nota bibliograficzna

1. *Czym jest teologia, którą uprawiam?*, „Znak” 577 (2003), nr. 6, s. 40–41; *My Way of Doing Theology*, „Spirituality” 9 (2003) nr. 51, s. 350–351 (translation into english by M. Bielawski, J. Driscoll, P. Murray).
2. *Tytuł teologa. Casus Jana Ewangelisty, Grzegorza z Nazjanzu i Symeona Nowego Teologa* — tekst wcześniej nie publikowany.
3. *Teologia między Wschodem i Zachodem*, „Proglas”, 5/6 (1997/98), s. 17–22; „Proglas”, 8 (1997), s. 5–10 — wersja słowacka.
4. *Między Bogiem i cezarem. Dramatyczne dzieje rumuńskiego Prawosławia*, „Proglas” (1998).
5. *Teologia w Europie środkowej*, „Proglas” 10/11 (1998), s. 9–11.
6. *Modele teologiczne*, w: *Storia e teologia all’incrocio. Orizzonti e percorsi di una disciplina*, red. M. Bielawski, M. Sheridan, Lipa, Roma 2002, s. 276–302; *Problema modeleror teologice*, „Cultura Crestina”, serie noua, 5 (2002), nr. 1–2, s. 102–119 — wersja rumuńska.
7. *Igła i nić. Paradoxy poznawania Boga-Miłości*, „Znak” 538 (2000), s. 51–64.
8. *Zdziwione spojrzenie. Męczeństwo w świetle teologii i faktów*, „Znak” 53 (2001), nr. 3, s. 9–24.
9. *Głos w tradycji. Komentarz do <Ojciec nasz> w nowym Katechizmie Kościoła Katolickiego*, „Heiliging” 46 (1996), s. 39–47 (po flamandzku).
10. *Symfonia paschalna. Teologiczne wymiary chrześcijańskiej świątyni*, „Znak” 531 (1999), s. 4–19.
11. *Świątynia serca* (1999) — tekst wcześniej niepublikowany.
12. *Sny nierozumne*, „Znak” 53 (2001), nr. 10, s. 81–89.
13. Skrócona forma tego tekstu ukazała się w niedzielnym dodatku do „Gazety Wyborczej” (2007). Krytycznie ustosunkował się do niego jezuita, Jacek Prusak, któremu pragnąłem publicznie odpowiedzieć. Jednakże „Gazeta Wyborcza” odmówiła publikacji tłumacząc, że nie może tej problematyce poświęcić więcej miejsca. Mogłem co najwyżej opublikować kilka linijek, z czego zrezygnowałem, bo jak rzecz taką tłumaczyć w krótkim tekście. Ostatecznie uwzględniając krytyki Jacka Prusaka, zlałem dwa moje teksty w jeden i takim go tu prezentuję.
14. *Centuria eklezjalna* — tekst wcześniej nie publikowany.



## Bibliografia

- AA.VV., *Anamnesis. La liturgia — momento nella storia della salvezza*, Genova 1979.
- Akta męczeńskie*, [w:] *Męczennicy* (seria *Ojcowie żywi*, t. IX), red. E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991.
- ARYSTOTELES, *Metafizyka*, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleźnika, Lublin 1996.
- ATANAZY ALEKSANDRYJSKI św., *Żywot świętego Antoniego*, przeł. Z. Brzostowska i inni, Warszawa 1987.
- AUER J., *Die Bedeutung der «Modell-Idee» für die «Hilfsbegriffe des katholischen Dogmas»*, [w:] *Einsicht und Glaube*, Freiburg i. Br. 1962.
- AUGUSTYN św., *Homilie na pierwszy list św. Jana*, przeł. W. Szoldarski i W. Kania, PSP XV/2, ATK, Warszawa 1977.
- AUNE D.G., *The Influence of the Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John*, „Papers of the Chicago Society for Biblical Research” 28 (1983).
- Saint Gregory the Sinaite, Discourse in the Transfiguration. First critical edition, with English translation and commentary, followed by a summary version of this saint's Life by Patriarch Kallistos I, with discussion of related problems, and a critical notes on the titles, text and contents of his published works*, red. D. Balfour, Athene 1982.
- BALTHASAR H.U. VON, *Cordula albo o świadectwie chrześcijanina*, przeł. F. Wycisk, Kraków 2002.
- *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenner*, Einsiedeln 1961.
- *Theologie der drei Tage*, Zürich 1969.
- BARBOUR I.G., *Myths, Models and Paradigms. A Comparative Study in Science and Religion*, New York 1976.

*Mikroteologie*

- BATTIFOL M., *Théologia, Théologie*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 5 (1928)
- BECK H.G., *Syméon der Theologe*, „Byzantinische Zeitschrift” 46 (1953)  
— *Il millennio bizantino*, Roma 1981.
- BENEDYKT Z NURSJI ŚW., *Reguła*, przeł. A. Świderkówna, Kraków 1993.
- BERGER M., *Architettura monastica orientale*, [w:] *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, t. 1, Roma 1974.
- BERNARDI J., *Gregorio Nazianzeno, teologo e poeta nell'età d'oro della patristica*, Roma 1997.
- BIELAWSKI M., *Il cielo nel cuore. Invito al mondo esicasta di Niceforo il Solitario*, Roma 2002.  
— *Il monachesimo bizantino*, Seregno 2003.  
— *La luce divina nel cuore. Introduzione alla Filocalia*, Villa Verucchio 2008.
- BIORD CASTILLO R., *El Conocimiento por Modelos. Análisis de la pluralidad de los lenguajes científico y religioso*, „Anthropos” (Venezuela) 37 (1998)
- BLACK M., *Models and Metaphors. Studies in Language and Philosophy*, Ithaca 1962.
- BOF G., *Il martire oggi. Per una teologia della giustizia*, Milano 1999.
- BORNET R., *Les Commentaires Byzantines de la Divine Liturgie de VIII siècle*, Paris 1966.
- BRAUN F.N., *Jean Théologien et son évangile dans l'église ancienne*, Paris 1959
- BRENT A., *John as Theologos: The Imperial Mysteries and the Apocalypse*, JSNT 75 (1999),
- CHAMPEAUX G. DE, STERCKX S., *i simboli del Medioevo*, Milano 1981.
- CHARLES R.H., *a Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920
- CODA P., *Teo-logia. La parola di Dio nelle parole dell'uomo*, Roma 1997.  
*Codice dei canoni delle Chiese orientali*, Città del Vaticano 1992.
- COLEMAN-NORTON P.R., *Roman State and Christian Church*, SPCK, London 1966.
- Commissione Teologica Internazionale, *Pluralismo. Unità della fede e pluralismo teologico*, Bologna 1974.
- CONGOURDEAU M.H., *Théodore Stoudite*, [w:] *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (1990)

Bibliografia

- Congregazione per la Chiese Orientali, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canonici delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 1996.
- COUSINS E., *Models and the Future of Theology*, „Continuum” 7 (1969)
- DAVIES J. G., *Architettura e religione*, [w:] *Enciclopedia delle religioni*, t. 2, red. M. Eliade, Milano 1994.
- DULLES A., *Models of the Church*, New York 1987.  
— *Models of Revelation*, Garden City 1983.  
— *Symbol in Revelation*, [w:] *New Catholic Encyclopedia*, t. 13 (1967).
- EVDOKIMOV P., *Prawosławie*, przeł. ks. J. Klinger, Warszawa 1986.
- EUZEBIUSZ z CEZAREI, *Historia kościelna; o męczennikach palestyńskich*, przeł. A. Lisiecki, Kraków 1993.
- Filokalia, teksty o modlitwie serca*, przeł. J. Naumowicz, Kraków 1998.
- GILLET O., *Religion et nationalism. L'idéologie de l'Eglise Orthodoxe Roumaine sous le régime communiste*, Bruxelles 1997.
- GLENN A.A., *Criteria for Theological Models*, „Scottish Journal of Theology” 25 (1972)
- GUILLAUMONT A., *Le sens des nomes du coeur dans l'Antiquité*, „Études Carmélitaines” 29 (1950)  
— *Le coeur che le spiritualits grecs et à l'époque ancienne*, DS 2, 1 (1953)
- GORDON P., *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, „Annales du Musée Guimet” 1953.
- GRZEGORZ z NAZJANU św., *Mowy wybrane 27–31 (Mowy teologiczne)*, pod red. S. Kazikowskiego, Warszawa 1967.
- GRZEGORZ z NYSSY, *Contra Eunomium I*, PG 45, 328A.
- HANI J., *Symbolika świątyni chrześcijańskiej*, przeł. A.Q. Levisque, wyd. 2, Kraków 1998.
- HAUSHERR I., *Un grand mystique byzantine. Vie de Syméon le Nouveau Théologian par Nicetas Stéthatos*, OCA 12, Roma 1928.
- HISAMATSU E., *Gregorius Sinaites als Lehrer des Gebeste*, Altenburg 1994.
- Historia teologii I. Epoka patrystyczna*, red. A. di Bernardino, B. Studer, Kraków 2003.

*Mikroteologie*

HRYNIEWICZ W., *Chrystus nasza Pascha*, t. 1, Lublin 1987; *Nasza pascha z Chrystusem*, t. 2, Lublin 1987; *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, t. 3, Lublin 1991.

JAN PAWEŁ II, *Tertio millennio adveniente*, Katowice 1998.

JAZYKOWA I., *Świat ikony*, przeł. H. Paprocki, Warszawa 1998.

KIJEWSKA A., *Mistyczny lot*, „Znak” 475 (1994).

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI, *Kobierce*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

KRIVOCHÉINE B., *The Writings of St. Symeon the New Theologian*, OCP 20 (1954)

KUBIŚ A., *La théologie du martyre au vingtième siècle*, Rome 1969.

KUHN T.S., *Struktura rewolucji naukowych*, przeł. H. Ostromęcka, Warszawa 1968..

LAFONT G., *Dieu, le temps et l'être*, Paris 1986.

LARCHET J.C., *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris 1997.

LELOUP J.-Y., *Hezychazm — zapomniana tradycja*, przeł. H. Sobieraj, Kraków 1996.

LOEHRER M., *Il modello gnostico-sapienziale della teologia. La prospettiva di base della metodologia teologica di C. Vagaggini*, [w:] *Lex orandi, lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini O.S.B.*, red. G.J. Bekes, F. Fernedi, *Studia Anselmiana*, Roma 1980.

LONERGAN B., *Metoda w teologii*, przeł. A. Bronk, Warszawa 1976.

ŁOSKI W., *Teologia mityczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.

LUBAC H. DE, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris 1979 (t. 1), 1981 (t. 2).

— *Paradoksy i Nowe paradoksy*, przeł. M. Rostworowska-Książek, Kraków 1995.

MACQUARRIE J., *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology*, London 1967.

MAGRIS C., *Utopia e disincanto*, Garzanti 2001.

MALONE E.E., *The Monk and the Martyr*, Washington D.C. 1950.

Bibliografia

- MANSI J.D., *Sacrum Conciliorum nova et amplissime collectio*, Paris — Leipzig 1903.
- MASON A.J., *The Five Theological Orations*, Cambridge 1889.
- McFAGE F., *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*, Philadelphia 1982.
- McINTYRE I., *The Shape of Christology*, London 1966.
- METZGER B., *a Textual Commentary on the New Testament*, New York 1971.
- MEYENDORFF J., *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1984.
- MICHNIK A., TISCHNER J., ŻAKOWSKI J., *Między Panem a Plebanem*, Kraków 1995.
- MONDIN B., *Il problema del linguaggio teologico delle origini ad oggi*, Brescia 1971.
- MORIN G., *Ideal monastyczny a życie pierwszych chrześcijan*, przeł. J. Korzonkiewicz, Kraków 1929.
- MOUNCE R.H., *The Book of Revelation*, Michigan 1977.
- Martirio e vita cristiana — prospettive teologiche attuali*, red. Massimo Naro, Caltanissetta — Roma 1997 (tu: M. Crociata, *Martirio ed esperienza cristiana nella riflessione cattolica contemporanea*).
- ORYGENES, *Przeciw Celusowi*, przeł. S. Kalinkowski, ATK, Warszawa 1986.
- ORYGENES, *Zachęta do męczeństwa*, przeł. S. Kalinkowski, PSP 24, Warszawa 1980.
- ORYGENES, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, przeł. S. Kalinowski, Kraków 2003.
- PARYS M. van, *La liturgie du coeur selon Grégoire le Sinaïte*, „Irénikon” 51 (1978).
- Per amore. Martirologio 1928/1998*, Roma 1998.
- PIACENTI E., *Il martirio nelle cause dei santi*, Libreria Editrice Vaticana 1979.
- PLEKET H., *An Aspect of the Imperial Cult: Imperial Mysteries*, HTR 58/4 (1965).
- PRICE S.R.F., *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.

*Mikroteologie*

- RAHNER K., *Il pluralismo teologico e l'unità della professione di fede nella chiesa*, [w:] *Idem, Nuovi saggi*, IV, Roma 1973.
- RAHNER K., *Sulla teologia della morte*, Brescia 1965.
- RAMSEY I.T., *Religious Language*, New York 1963.
- RAMSEY I.T., *Models and Mystery*, New York 1964.
- RAMSEY I.T., *Parlare di Dio. Logica del discorso cristiano da un celebre professore di Oxford*, Milano 1965.
- RAMSEY I.T., *Talking about God: Models, Ancient and Modern*, [w:] *Myth and Symbol*, London 1966.
- RIGO A., *La vita e le opere di Gregorio Sinaita*, „Cristianesimo nella Storia” 10 (1989).
- *Il Monaco, la chiesa e la liturgia. I capitoli sulle gerarchie di Gregorio Sinaita*, Firenze 2005.
- RIOU A., *Le monde et l'église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1972.
- ŠPIDLIK T., *Il cuore, simbolo di unione*, „Vita consacrata” 13 (1977).
- STEINHARDT N., *Diario della felicità*, Bologna 1995.
- STUFFER E., *Christ and the Caesar: Historical Sketches*, London 1955.
- SZYMUSIAK J.M., *Elements de théologie de l'homme selon Gregoire de Nazianze*, Roma 1963.
- SZYMUSIAK J.M., *Grzegorz Teolog*, Poznań 1965.
- TACHIAOS A.E., *Gregory Sinaites Legacy to the Slavs. Preliminary Remarks*, „Cyrillicmethodianum” 7 (1983).
- TACHIAOS A.E., *Hesychasm as a Creative Force in the Fields of Art and Literature*, [w:] *L'art de Thessalonique et des pays balkaniques et les courants spirituels au XIVe siècle*, red. D. Davidov, Beograd 1987.
- TAFT R., *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Rome 1972.
- TEODORET Z CYRU, *Dzieje miłości Bożej. Historia mnichów syryjskich*, przeł. K. Augustyniak, Kraków 1994.
- TISCHNER J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1998.
- TISCHNER J., *Książka na manowcach*, Kraków 1999.
- TURNER H.W., *From Temple to Meeting House. The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, The Hauge 1979.

*Bibliografia*

- VAGAGGINI C., *Teologia. Pluralizm teologiczny*, przeł. J. Partyka, Kraków 2005. Vagaggini C., *Pluralismo teologico*, [w:] *Nuovo dizionario di teologia*, Milano 1988.
- WARE K., *The Jesus Prayer in St Gregory of Sinai*, „Eastern Churches Review” 4 (1972).
- YEO R., *The Structure and Content of Monastic Profession*, *Studia Anselmiana* 83, Roma 1982.





## *Spis treści*

Tytuł teologa .....	7
<i>Jan</i> .....	8
<i>Grzegorz Teolog</i> .....	15
<i>Symeon Nowy Teolog</i> .....	17
<i>Wnioski</i> .....	23
Teologia między Wschodem i Zachodem .....	25
<i>Zarys sytuacji</i> .....	25
<i>Paradoksy misterium</i> .....	27
<i>Między Wschodem i Zachodem</i> .....	31
Między Bogiem i cezarem .....	39
<i>Historia i idee</i> .....	40
<i>Naród i wyznanie</i> .....	43
<i>Hermeneutyka i eklezjologia</i> .....	45
<i>Antropologia i ekumenizm</i> .....	49
<i>Zapytajmy w końcu o człowieka</i> .....	50
Teologia w Europie Środkowej .....	53
Modele teologiczne .....	59
<i>Kategoria modelu w teologii</i> .....	59
<i>Modele teologiczne w perspektywie historycznej</i> .....	62
<i>Modele paralelne</i> .....	66
<i>Pluralizm modeli teologicznych</i> .....	71

*Mikroteologie*

Paradoksy poznawania Boga-miłości .....	75
<i>Jan Ewangelista i jego List</i> .....	75
<i>Od bojaźni do miłości</i> .....	80
<i>Terapia</i> .....	83
<i>Jawienie się Pana</i> .....	87
Męczeństwo w świetle teologii i faktów .....	91
<i>Ikona i rzeczywistość</i> .....	91
<i>Tryumf i klęska</i> .....	92
<i>Białe męczeństwo</i> .....	95
<i>Wrękach kanonistów i polityków</i> .....	99
<i>Zmieniony kontekst, poszerzony horyzont</i> .....	102
<i>Balthasar contra Rahner</i> .....	106
<i>Przedziwne działanie</i> .....	111
Komentarz do Ojczy nasz w nowym Katechizmie Kościoła Katolickiego .....	115
Symfonia paschalna .....	125
<i>Architektura Paschy</i> .....	125
<i>Pascha architektury</i> .....	128
<i>Symbolika kosmosu</i> .....	131
<i>Przestrzeń anamnetyczna</i> .....	135
<i>Przestrzeń dialogiczna</i> .....	138
<i>Symfonia paschalna</i> .....	141

Świątynia serca .....	143
<i>Grzegorz Synaita i hezychazm</i> .....	144
<i>Serce</i> .....	147
<i>Mysli</i> .....	148
<i>Serce wolne od myśli</i> .....	150
<i>Prawdziwe sanktuarium Ducha</i> .....	152
<i>Duchowość i sztuka</i> .....	155
Sny nierozumne .....	157
Galeria mitów .....	157
Historiozofie.....	160
Modlitwa .....	162
Szlanka wody .....	165
Kto jest na wygnaniu? .....	167
Przebudzenie .....	169
Centuria eklezjalna .....	183
Posłowie (Michał Paweł Markowski) .....	211
Wykaz skrótów .....	223
Nota bibliograficzna .....	224
Bibliografia .....	225

